

Michel Foucault

**A Hermenêutica
do Sujeito**



*Parece claro haver alguma
coisa perturbadora no
princípio do cuidado de si*

Coleção Tópicos

Paul-Michel Foucault nasceu em Poitiers, França, em 15 de outubro de 1926. Em 1946 ingressa na Ecole Normale Supérieure, onde conhece e mantém contato com Pierre Bourdieu, Jean-Paul Sartre, Paul Veyne, entre outros. Em 1949, Foucault conclui sua Licenciatura em Psicologia e recebe seu Diploma em Estudos Superiores de Filosofia, com uma tese sobre Hegel, sob a orientação de Jean Hyppolite. Morre em 25 de junho de 1984.

Michel Foucault

A Hermenêutica do Sujeito

Curso dado no Collège de France (1981-1982)

**Edição estabelecida por Frédéric Gros
sob a direção de François Ewald
e Alessandro Fontana**

Tradução

MÁRCIO ALVES DA FONSECA

SALMA TANNUS MUCHAIL

Martins Fontes

São Paulo 2006

Instituto de Psicologia - UFRJ

Biblioteca

*Esta obra foi publicada originalmente em francês com o título
L'HERMÉNEUTIQUE DU SUJET por Éditions du Seuil, Paris.
Copyright © Seuil/Gallimard, 2001.
Copyright © 2004, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,
São Paulo, para a presente edição.*

1ª edição 2004

2ª edição 2006

Tradução

MÁRCIO ALVES DA FONSECA
SALMA TANNUS MUCHAIL

Transliteração do grego

Isis Borges B. da Fonseca

Acompanhamento editorial

Luzia Aparecida dos Santos

Revisões gráficas

Maria Fernanda Alvares

Sandra Garcia Cortes

Dinarte Zorzaneli da Silva

Produção gráfica

Geraldo Alves

Paginação/Fotolitos

Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Foucault, Michel, 1926-1984.

A hermenêutica do sujeito / Michel Foucault : edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros ; tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. – 2ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 2006. – (Tópicos)

Título original: L'herméneutique du sujet.

Bibliografia.

ISBN 85-336-2344-5

1. O eu (Filosofia) – História 2. Filosofia francesa I. Ewald, François. II. Fontana, Alessandro. III. Gros, Frédéric. IV. Título. V. Série.

06-8741

CDD-126

Índices para catálogo sistemático:

1. O eu : Epistemologia : Filosofia 126
2. Sujeito : Epistemologia : Filosofia 126

*Todos os direitos desta edição reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.*

Rua Conselheiro Ramalho, 330 01325-000 São Paulo SP Brasil

Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3105.6993

e-mail: info@martinsfonteseditora.com.br http://www.martinsfonteseditora.com.br

13633 30.08.07

ÍNDICE

<i>Nota</i>	XV
<i>Nota da tradução brasileira</i>	XXI

AULAS, ANO 1981-1982

<i>Aula de 6 de janeiro de 1982 – Primeira hora</i>	3
Indicação da problemática geral: subjetividade e verdade. – Novo ponto de partida teórico: o cuidado de si. – As interpretações do preceito délfico “conhece-te a ti mesmo”. – Sócrates como o homem do cuidado: análise de três extratos da <i>Apologia de Sócrates</i> . – O cuidado de si como preceito da vida filosófica e moral antiga. – O cuidado de si nos primeiros textos cristãos. – O cuidado de si como atitude geral, relação consigo, conjunto de práticas. – Razões da desqualificação moderna do cuidado de si em proveito do conhecimento de si: a moral moderna; o momento cartesiano. – A exceção gnóstica. – Filosofia e espiritualidade.	

- Aula de 6 de janeiro de 1982 – Segunda hora* 35
 Presença conflituosa das exigências de espiritualidade: ciência e teologia antes de Descartes; filosofia clássica e moderna: marxismo e psicanálise. – Análise de uma sentença lacedemônia: o cuidado de si como privilégio estatutário. – Primeira análise do *Alcibiades* de Platão. – As pretensões políticas de Alcibiades e a intervenção de Sócrates. – A educação de Alcibiades comparada com a dos jovens espartanos e dos príncipes persas. – Contextualização do primeiro aparecimento, no *Alcibiades*, da exigência do cuidado de si: pretensão política; *déficit* pedagógico; idade crítica; ausência de saber político. – A natureza indeterminada do eu e sua implicação política.
- Aula de 13 de janeiro de 1982 – Primeira hora*..... 55
 Contextos de aparecimento do imperativo socrático do cuidado de si: a capacidade política dos jovens de boa família; os limites da pedagogia ateniense (escolar e erótica); a ignorância que se ignora. – As práticas de transformação do eu na Grécia arcaica. – Preparação para o sonho e técnicas da prova no pitagorismo. – As técnicas de si no *Fédon* de Platão. – Sua importância na filosofia helenística. – A questão do ser do eu com o qual é preciso ocupar-se no *Alcibiades*. – Determinação do eu como alma. – Determinação da alma como sujeito de ação. – O cuidado de si na sua relação com a dietética, a econômica e a erótica. – A necessidade de um mestre do cuidado.
- Aula de 13 de janeiro de 1982 – Segunda hora* 83
 A determinação, no *Alcibiades*, do cuidado de si como conhecimento de si: rivalidade dos dois imperativos na obra de Platão. – A metáfora do olho: princípio de visão e elemento divino. – Fim

do diálogo: o cuidado com a justiça. – Problemas de autenticidade do diálogo e sua relação geral com o platonismo. – O cuidado de si do *Alcibiades* em relação: à ação política; à pedagogia; à erótica dos rapazes. – A antecipação, no *Alcibiades*, do destino do cuidado de si no platonismo. – Posterioridade neoplatônica do *Alcibiades*. – O paradoxo do platonismo.

Aula de 20 de janeiro de 1982 – Primeira hora..... 101

O cuidado de si, do *Alcibiades* aos dois primeiros séculos da nossa era: evolução geral. – Estudo léxico em torno da *epiméleia*. – Uma constelação de expressões. – A generalização do cuidado de si: princípio de coextensividade à totalidade da existência. – Leitura de textos: Epicuro, Musonius Rufus, Sêneca, Epicteto, Fílon de Alexandria, Luciano. – Consequências éticas desta generalização: o cuidado de si como eixo formador e corretivo; aproximação entre atividade médica e filosófica (os conceitos comuns; o objetivo terapêutico).

Aula de 20 de janeiro de 1982 – Segunda hora..... 133

O privilégio da velhice (meta positiva e ponto ideal da existência). – Generalização do princípio do cuidado de si (como vocação universal) e articulação do fenômeno sectário. – Leque social considerado: do meio cultural popular às redes aristocráticas da amizade romana. – Dois outros exemplos: círculos epicuristas e grupo dos Terapeutas. – Recusa do paradigma da lei. – Princípio estrutural de dupla articulação: universalidade do apelo e raridade da eleição. – A forma da salvação.

Aula de 27 de janeiro de 1982 – Primeira hora..... 155

Indicação dos caracteres gerais das práticas de si nos séculos I-II. – A questão do Outro: os três ti-

pos de mestria nos diálogos platônicos. – Período helenístico e romano: a mestria de subjetivação. – Análise da *stultitia* em Sêneca. – A figura do filósofo como mestre de subjetivação. – A forma institucional helenística: a escola epicurista e a reunião estoíca. – A forma institucional romana: o conselheiro de existência privado.

Aula de 27 de janeiro de 1982 – Segunda hora 185

O filósofo profissional dos séculos I-II e suas escolhas políticas. – Eufrates, das *Cartas* de Plínio: um anticínico. – A filosofia fora da escola como prática social: o exemplo de Sêneca. – A correspondência entre Frontão e Marco Aurélio: sistematização da dietética, da econômica e da erótica na direção da existência. – O exame de consciência.

Aula de 3 de fevereiro de 1982 – Primeira hora 209

Os comentários neoplatônicos do *Alcibiades*: Proclo e Olimpiodoro. – A dissociação neoplatônica do político e do catártico. – Estudo do laço entre cuidado de si e cuidado dos outros em Platão: finalidade; reciprocidade; implicação essencial. – Situação nos séculos I-II: a autofinalização do eu. – Conseqüências: uma arte filosófica de viver ordenado ao princípio de conversão; o desenvolvimento de uma cultura de si. – Significação religiosa da idéia de salvação. – Significações de *sotería* e de *salus*.

Aula de 3 de fevereiro de 1982 – Segunda hora..... 231

Questões propostas pelo público em torno de: subjetividade e verdade. – Cuidado de si e cuidado dos outros: uma inversão de relações. – A concepção epicurista da amizade. – A concepção estoíca do homem como ser comunitário. – A falsa exceção do príncipe.

- Aula de 10 de fevereiro de 1982 – Primeira hora* 253
 Indicação da dupla desvinculação do cuidado de si: em relação à pedagogia e à atividade política.
 – As metáforas da autofinalização do eu. – A invenção de um esquema prático: a conversão a si.
 – A *epistrophé* platônica e sua relação com a conversão a si. – A *metánoia* cristã e sua relação com a conversão a si. – O sentido grego clássico de *metánoia*. – Defesa de uma terceira via entre *epistrophé* platônica e *metánoia* cristã. – A conversão do olhar: crítica da curiosidade. – A concentração atlética.
- Aula de 10 de fevereiro de 1982 – Segunda hora*..... 281
 Quadro teórico geral: veridicção e subjetivação.
 – Saber do mundo e prática de si entre os cínicos: o exemplo de Demetrius. – Caracterização dos conhecimentos úteis em Demetrius. – O saber etopoietico. – O conhecimento fisiológico em Epicuro. – A *parrhesía* do fisiólogo epicurista.
- Aula de 17 de fevereiro de 1982 – Primeira hora* 301
 A conversão a si como forma subsequente do cuidado de si. – A metáfora da navegação. – A técnica da pilotagem como paradigma de governamentalidade. – A idéia de uma ética do retorno a si: a recusa cristã e as tentativas abortadas da época moderna. – A governamentalidade e a relação a si, contra a política e o sujeito de direito. – A conversão a si sem o princípio de um conhecimento de si. – Dois modelos ocultadores: a reminiscência platônica e a exegese cristã. – O modelo escondido: a conversão helenística a si. – Conhecimento do mundo e conhecimento de si no pensamento estoíco. – O exemplo de Sêneca: a crítica da cultura nas *Cartas a Lucílio*; o movimento do olhar nas *Questões naturais*.

- Aula de 17 de fevereiro de 1982 – Segunda hora.....* 331
 Final da análise do prefácio à terceira parte das *Questões naturais*. – Estudo do prefácio à primeira parte. – O movimento da alma cognoscente em Sêneca: descrição; característica geral; efeito de retorno. – Conclusões: implicação essencial entre conhecimento de si e conhecimento do mundo; efeito liberador do saber do mundo; irredutibilidade ao modelo platônico. – A visão do alto.
- Aula de 24 de fevereiro de 1982 – Primeira hora* 351
 A modalização espiritual do saber em Marco Aurélio: o trabalho de análise das representações; definir e descrever; ver e nomear; avaliar e provar; aceder à grandeza de alma. – Exemplos de exercícios espirituais em Epicteto. – Exegese cristã e análise estoíca das representações. – Retorno a Marco Aurélio: exercícios de decomposição do objeto no tempo; exercícios de análise do objeto em seus constituintes materiais; exercícios de descrição redutora do objeto. – Estrutura conceitual do saber espiritual. – A figura de Fausto.
- Aula de 24 de fevereiro de 1982 – Segunda hora.....* 381
 A virtude em sua relação com a *áskesis*. – A ausência de referência ao conhecimento objetivo do sujeito na *mathêsis*. – A ausência de referência à lei na *áskesis*. – Objetivo e meio da *áskesis*. – Caracterização da *paraskeuê*: o sábio como atleta do acontecimento. – Conteúdo da *paraskeuê*: os discursos-ação. – Modo de ser destes discursos: o *prokheiron*. – A *áskesis* como prática de incorporação ao sujeito de um dizer-verdadeiro.
- Aula de 3 de março de 1982 – Primeira hora.....* 399
 Separação conceitual entre a ascese cristã e a ascese filosófica. – Práticas de subjetivação: a impor-

tância dos exercícios de escuta. – A natureza ambígua da escuta, entre passividade e atividade: o *Peri tou akouein* de Plutarco; a carta 108 de Sêneca; o colóquio II, 23 de Epicteto. – A escuta sem *tékhne*. – As regras ascéticas da escuta: o silêncio; gestualidade precisa e atitude geral do bom ouvinte; a atenção (vinculação ao referente do discurso e subjetivação do discurso por memorização imediata).

Aula de 3 de março de 1982 – Segunda hora 427

As regras práticas da boa leitura e a indicação de sua finalidade: a meditação. – O sentido antigo de *meléte/meditatio* como jogo do pensamento sobre o sujeito. – A escrita como exercício físico de incorporação dos discursos. – A correspondência como círculo de subjetivação/veridicção. – A arte de falar na espiritualidade cristã: as formas do discurso verdadeiro do diretor; a confissão do dirigido; o dizer-verdadeiro sobre si como condição da salvação. – A prática greco-romana de direção: constituição de um sujeito de verdade pelo silêncio atento do lado do dirigido; a obrigação de *parrhesía* no discurso do mestre.

Aula de 10 de março de 1982 – Primeira hora 449

A *parrhesía* como atitude ética e procedimento técnico no discurso do mestre. – Os adversários da *parrhêsia*: lisonja e retórica. – A importância dos temas da lisonja e da cólera na nova economia do poder. – Um exemplo: o prefácio ao quarto livro das *Questões naturais* de Sêneca (exercício do poder, relação consigo, perigos da lisonja). – A sabedoria frágil do príncipe. – Os pontos da oposição *parrhesía*/retórica: a separação entre verdade e mentira; o estatuto de técnica; os efeitos de subjetivação. – Conceitualização positiva da *parrhesía*: o *Peri parrhesías* de Filodemo.

- Aula de 10 de março de 1982 – Segunda hora* 479
 Continuação da análise da *parrhesia*: o *Tratado das paixões da alma* de Galeno. – Caracterizações da *libertas* segundo Sêneca: recusa da eloquência popular e enfática; transparência e rigor; incorporação dos discursos úteis; uma arte de conjectura. – Estrutura da *libertas*: transmissão acabada do pensamento e comprometimento do sujeito com seu discurso. – Pedagogia e psicagogia: relação e evolução na filosofia greco-romana e no cristianismo.
- Aula de 17 de março de 1982 – Primeira hora* 501
 Observações suplementares sobre a significação das regras de silêncio no pitagorismo. – Definição da "ascética". – Balanço concernente à etnologia histórica da ascética grega. – Retomada do *Alcibiades*: a inflexão do ascético sobre o conhecimento de si como espelho do divino. – A ascética dos séculos I e II: uma dupla desvinculação (relativamente: ao princípio de conhecimento de si; ao princípio de reconhecimento no divino). – Explicação da fortuna cristã da ascética helenística e romana: a rejeição da gnose. – A obra de vida. – As técnicas de existência, exposição de dois registros: o exercício pelo pensamento; o treino em situação real. – Os exercícios de abstinência: corpo atlético em Platão e corpo resistente em Musonius Rufus. – A prática das provas e suas características.
- Aula de 17 de março de 1982 – Segunda hora* 531
 A própria vida como prova. – O *De providentia* de Sêneca: a prova de existir e sua função discriminante. – Epicteto e o filósofo-explorador. – A transfiguração dos males: do antigo estoicismo a Epicteto. – A prova na tragédia grega. – Observa-

ções sobre a indiferença da preparação de existência helenística aos dogmas cristãos da imortalidade e da salvação. – A arte de viver e o cuidado de si: uma inversão de relação. – Sinal desta inversão: o tema da virgindade no romance grego.

Aula de 24 de março de 1982 – Primeira hora 551

Indicação dos pontos alcançados na aula precedente. – A apreensão de si por si no *Alcibiades* de Platão e nos textos filosóficos dos séculos I e II: estudo comparativo. – As três grandes formas ocidentais de reflexividade: a reminiscência; a meditação; o método. – A ilusão da historiografia filosófica ocidental contemporânea. – As duas séries meditativas: a prova do conteúdo de verdade; a prova do sujeito de verdade. – A desqualificação grega da projeção no porvir: o primado da memória; o vazio ontológico-ético do futuro. – O exercício estóico de presunção dos males como preparação. – Gradação da prova de presunção dos males: o possível, o certo, o iminente. – A presunção dos males como obstrução do porvir e redução de realidade.

Aula de 24 de março de 1982 – Segunda hora 579

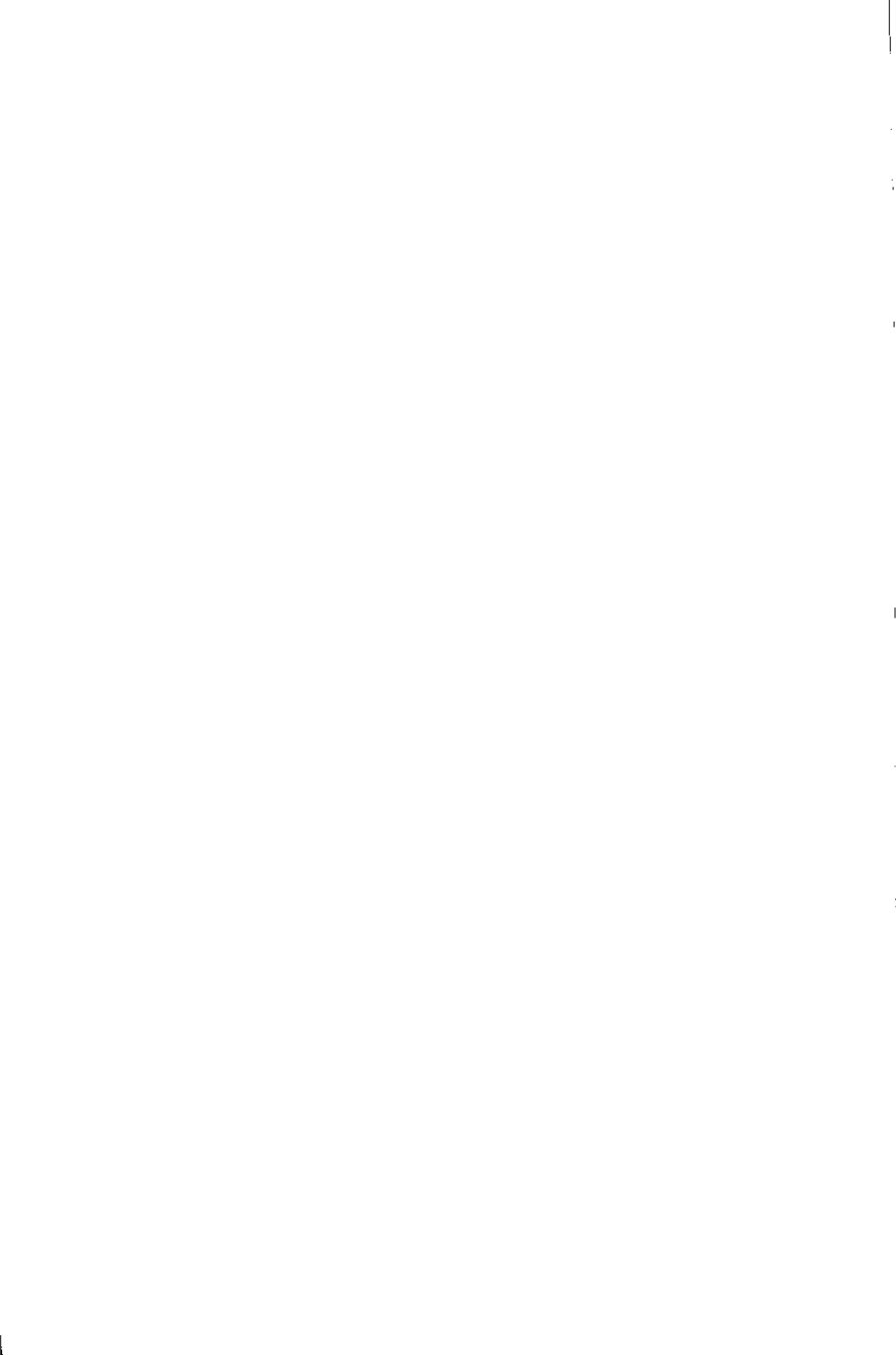
A meditação sobre a morte: um olhar sagital e retrospectivo. – O exame de consciência em Sêneca e Epicteto. – A ascese filosófica. – Biotécnica, prova de si, objetivação do mundo: os desafios da filosofia ocidental.

Resumo do curso 597

Situação do curso 613

Índice remissivo 663

Índice onomástico 675



NOTA

Michel Foucault ensinou no *Collège de France* de janeiro de 1971 até sua morte, em junho de 1984 – com exceção do ano de 1977, em que pôde beneficiar-se de um ano sabático. O título de sua cátedra era: *História dos sistemas de pensamento*.

Esta cátedra foi criada em 30 de novembro de 1969, a partir da propositura de Jules Vuillemin, pela assembléia geral dos professores do *Collège de France*, em substituição à cátedra de História do pensamento filosófico, ocupada por Jean Hyppolite até sua morte. A mesma assembléia elegeu Michel Foucault, em 12 de abril de 1970, titular da nova cátedra¹. Ele tinha quarenta e três anos.

Michel Foucault pronunciou a aula inaugural em 2 de dezembro de 1970².

1. Michel Foucault havia concluído um opúsculo redigido para sua candidatura com a seguinte fórmula: "Seria preciso empreender a história dos sistemas de pensamento" ("*Titres et travaux*", in *Dits et Écrits*, 1954-1988, ed. por D. Defert & F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.; cf. I, p. 846).

2. Publicada pelas Edições Gallimard em maio de 1971 com o título: *L'Ordre du discours*. [Trad. bras. de Laura Fraga de Almeida Sampaio, *A ordem do discurso*, São Paulo, Loyola, 1996. (N. dos T.)]

O ensino no *Collège de France* obedece a regras particulares. Os professores têm a obrigação de cumprir vinte e seis horas de ensino por ano (podendo a metade, no máximo, ser oferecida na forma de seminários³). A cada ano, devem expor uma pesquisa original, o que os obriga a sempre renovar o conteúdo de seu ensino. A assistência às aulas e aos seminários é inteiramente livre; não requer inscrição nem diploma. E o professor não os fornece⁴. No vocabulário do *Collège de France*, diz-se que os professores não têm alunos, mas ouvintes.

As aulas de Michel Foucault ocorriam às quartas-feiras, do início de janeiro ao fim de março. A assistência, muito numerosa, composta de estudantes, professores, pesquisadores, curiosos, muitos deles estrangeiros, mobilizava dois anfiteatros do *Collège de France*. Michel Foucault muitas vezes lamentou a distância que isto podia instalar entre ele e seu "público", e o pouco intercâmbio possibilitado pela forma do curso⁵. Ele almejava um seminário que fosse lugar de um verdadeiro trabalho coletivo. Fez diferentes tentativas neste sentido. Nos últimos anos, no final da aula, dedicava um logo tempo para responder às perguntas dos ouvintes.

Em 1975, um jornalista do *Nouvel Observateur*, Gérard Petitjean, assim transcrevia a atmosfera dos cursos: "Quando Foucault entra na arena, dinâmico, decidido, como alguém que se lança na água, salta algumas pessoas para chegar à sua cadeira, afasta os gravadores para colocar seus papéis,

3. É o que fez Michel Foucault até o início dos anos 1980.

4. No âmbito do *Collège de France*.

5. Em 1976, na esperança - vã - de reduzir a assistência, Michel Foucault mudou a hora da aula que passou de 17h45, no final da tarde, para às 9 horas da manhã. Cf. o início da primeira aula (7 de janeiro de 1976) de "*Il faut défendre la société*". *Cours au Collège de France, 1976*, ed. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, por M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard/Seuil, 1997. [Trad. bras. de Maria Ermantina Galvão, *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*, São Paulo, Martins Fontes, 1999. (N. dos T.)]

tira o paletó, acende uma lâmpada e arranca a cem por hora. Voz forte, eficaz, amplificada por alto-falantes, única concessão ao modernismo de uma sala pouco iluminada por uma luz que se eleva de cúpulas de estuque. Há trezentos lugares e quinhentas pessoas aglomeradas, preenchendo o menor espaço livre [...]. Nenhum efeito de oratória. É limpo e terrivelmente eficaz. Nenhuma concessão à improvisação. Foucault tem doze horas por ano para explicar, em curso público, o sentido de sua pesquisa durante o ano que acaba de transcorrer. Então, ele se adensa ao máximo e preenche as margens como aqueles correspondentes que ainda têm muito a dizer quando chegam ao fim da página. 19h15. Foucault pára. Os estudantes precipitam-se à sua mesa. Não para lhe falar, mas para desligar os gravadores. Não há perguntas. Na confusão, Foucault está só." E Foucault comentará: "Seria preciso poder discutir o que propus. Por vezes, quando a aula não foi boa, bastaria pouca coisa, uma pergunta, para tudo reordenar. Mas esta pergunta nunca vem. Na França, o efeito de grupo torna impossível qualquer discussão real. E, como não há canal de retorno, o curso se teatraliza. Tenho com as pessoas presentes uma relação de ator ou de acrobata. E, quando termino de falar, uma sensação de total solidão⁶..."

Michel Foucault conduzia seu ensino como um pesquisador: explorações para um livro vindouro, desbravamento também de campos de problematização, que se formulariam mais como um convite lançado a eventuais pesquisadores. É por isto que os cursos no *Collège de France* não duplicam os livros publicados. Não são seu esboço, ainda que alguns temas possam ser comuns a livros e cursos. Eles têm seu próprio estatuto. Concernem a um regime discursivo específico no conjunto dos "atos filosóficos" efetuados por Michel Foucault. Neles, desenvolve particularmente o

6. Gérard Petitjean, "Les Grands Prêtres de L'Université Française", *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975.

programa de uma genealogia das relações saber/poder em função do qual, a partir do início dos anos 1970, refletirá seu trabalho – em oposição àquele de uma arqueologia das formações discursivas que havia até então predominado⁷.

Os cursos tinham também uma função na atualidade. O ouvinte que os seguia não era apenas cativado pela narrativa que se construía semana após semana; não era apenas seduzido pelo rigor da exposição; neles encontrava também um esclarecimento da atualidade. A arte de Michel Foucault estava em diagonalizar a atualidade pela história. Ele podia falar de Nietzsche ou de Aristóteles, da perícia psiquiátrica no século XIX ou da pastoral cristã, o ouvinte sempre extraía uma luz sobre o presente e os acontecimentos de que era contemporâneo. A força própria de Michel Foucault em seus cursos estava neste sutil cruzamento entre uma sábia erudição, um engajamento pessoal e um trabalho com o acontecimento.

*

Com o desenvolvimento e o aperfeiçoamento dos gravadores de fitas cassetes nos anos setenta, a mesa de Michel Foucault foi logo por eles invadida. As aulas (e alguns seminários) foram então conservados.

Esta edição toma como referência a palavra pronunciada publicamente por Michel Foucault. Dela fornece a transcrição mais literal possível⁸. Gostaríamos de poder apresentá-la tal qual. Mas a passagem do oral ao escrito impõe uma intervenção do editor: faz-se necessário, no mínimo, introdu-

7. Cf., em particular, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Dits et Écrits*, II, p. 137. [Trad. bras. "Nietzsche, a genealogia e a história", in *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1979. (N. dos T.)]

8. Foram especialmente utilizadas as gravações realizadas por Gérard Burlet e Jacques Lagrange, depositadas no *Collège de France* e no IMEC.

zir pontuação e separar parágrafos. O princípio sempre foi permanecer o mais próximo possível do curso efetivamente pronunciado.

Sempre que pareceu indispensável, as retomadas e as repetições foram suprimidas; as frases interrompidas foram restabelecidas; e as construções incorretas, retificadas.

As reticências assinalam que a gravação está inaudível. Quando a frase é obscura, figura, entre colchetes, uma integração conjectural ou um acréscimo.

Um asterisco no rodapé indica as variantes significativas das notas utilizadas por Michel Foucault em relação ao que foi pronunciado.

As citações foram verificadas e as referências dos textos utilizados, indicadas. O aparato crítico limita-se a elucidar os pontos obscuros, a explicitar certas alusões e a precisar os pontos críticos.

Para facilitar a leitura, cada aula foi precedida por um breve sumário que indica suas principais articulações⁹.

O texto do curso é seguido do resumo publicado no *Annuaire du Collège de France*. Michel Foucault geralmente os redigia no mês de junho, portanto, algum tempo depois do fim do curso. Era, para ele, a ocasião de apreender, retrospectivamente, sua intenção e seus objetivos. Constitui sua melhor apresentação.

Cada volume conclui-se com uma “situação”, cuja responsabilidade é do editor do curso: trata-se de fornecer ao leitor elementos contextuais de ordem biográfica, ideológica e política, situando o curso na obra publicada e fornecendo indicações concernentes ao seu lugar no âmbito do *corpus* utilizado, a fim de facilitar seu entendimento e evitar os contrasensos que poderiam decorrer do esquecimento das circunstâncias nas quais cada curso foi elaborado e pronunciado.

9. Encontrar-se-á no fim do volume (p. 660) precisões concernentes aos critérios e soluções adotados pelos editores para este ano de curso.

A hermenêutica do sujeito, curso pronunciado em 1982, foi editado por Frédéric Gros.

*

Com esta edição dos cursos no *Collège de France*, uma nova face da "obra" de Michel Foucault é publicada.

Não se trata, propriamente, de inéditos, já que esta edição reproduz a palavra proferida publicamente por Michel Foucault, exceção feita ao suporte escrito que utilizava e que podia ser muito elaborado. Daniel Defert, que possui as notas de Michel Foucault, permitiu que os editores as consultassem. A ele os mais vivos agradecimentos.

Esta edição dos cursos no *Collège de France* foi autorizada pelos herdeiros de Michel Foucault, que desejaram satisfazer à forte demanda de que eram objeto, na França como no exterior. E isto em incontestáveis condições de seriedade. Os editores procuraram estar à altura da confiança neles depositada.

FRANÇOIS EWALD e ALESSANDRO FONTANA

NOTA DA TRADUÇÃO BRASILEIRA

Aulas tornadas livro. Aulas em que a fala do Professor Michel Foucault faz falar tantos outros: Platão, Descartes, Epicuro, Epicteto, Sêneca, Marco Aurélio, Plutarco, Musonius Rufus, Filodemo de Gedara, Fílon de Alexandria... Livro em que o curso é reconstruído, as múltiplas falas são textualizadas em notas de referência e a função-professor é transformada em função-autor. O resultado é, verdadeiramente, um composto de *dito* e *escrito*.

No movimento que vai da fala à escrita a tradução agrega um outro momento. E, neste exercício que consiste em reconstituir o texto que reconstituiu as falas tornando-o fluente em outra língua, o tradutor enfrenta o fascinante desafio de desdobrar-se, também ele, em leitor-ouvinte. Olhos e ouvidos atentos, a igual postura é convocado o leitor em quem, afinal, se completam o curso, o texto, a tradução.

*

Na tradução brasileira evitou-se introduzir acréscimos a este composto já tão denso. Exceto em duas situações. Primeiro quando, no corpo do curso, mais precisamente

nas notas de referência, havia citações extraídas dos volumes II e III da *História da sexualidade* (respectivamente, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*). Nestes casos, foram feitas remissões às passagens correspondentes nas traduções brasileiras em razão de que são estes os livros de Foucault cujo conteúdo está mais próximo de *A hermenêutica do sujeito*. Procedimento igual foi adotado também quando, nas notas, assim como na *Apresentação* inicial, feita por François Ewald e Alessandro Fontana, e no comentário final, *Situação do curso*, elaborado por Frédéric Gros, há referências aos dois outros cursos de Foucault anteriormente publicados, *Em defesa da sociedade* e *Os anormais* e à aula inaugural "A ordem do discurso". Também nestes casos, em razão agora da proximidade de forma, foram acrescentadas remissões às traduções brasileiras.

MÁRCIO ALVES DA FONSECA e
SALMA TANNUS MUCHAIL

AULAS, ANO 1981-1982

AULA DE 6 DE JANEIRO DE 1982

Primeira hora

Indicação da problemática geral: subjetividade e verdade. – Novo ponto de partida teórico: o cuidado de si. – As interpretações do preceito délfico "conhece-te a ti mesmo". – Sócrates como o homem do cuidado: análise de três extratos da Apologia de Sócrates. – O cuidado de si como preceito da vida filosófica e moral antiga. – O cuidado de si nos primeiros textos cristãos. – O cuidado de si como atitude geral, relação consigo, conjunto de práticas. – Razões da desqualificação moderna do cuidado de si em proveito do conhecimento de si: a moral moderna; o momento cartesiano. – A exceção gnóstica. – Filosofia e espiritualidade.

Propus-me neste ano a experimentar o seguinte procedimento¹: ministrar duas horas de aula (de 9h15min a 11h15min), com um pequeno intervalo de poucos minutos após uma hora, a fim de lhes permitir descansar ou ir embora se estiverem enfadados e para que também eu possa descansar um pouco. De todo modo e na medida do possível, procurarei ainda diversificar um pouco as duas horas de aula, isto é, apresentar, de preferência na primeira hora ou em todo caso numa das duas horas, uma exposição um pouco mais, digamos, teórica e geral; e depois, na outra hora, algo que, preferencialmente, se aproxime de uma explicação de texto, contando, é claro, com todos os obstáculos e inconvenientes que estão ligados às circunstâncias da nossa instalação: ao fato de que não se pode distribuir-lhes os textos, de que não se sabe quantos vocês serão, etc. Enfim, vamos tentar. Se não der certo, procuraremos encontrar para o próximo ano ou talvez para este ano mesmo, um outro procedimento. É muito incômodo chegarem, de modo geral, às 9h15min? Não? Tudo bem? Então vocês são mais favorecidos que eu.

No ano passado tentei entabular uma reflexão histórica sobre o tema das relações entre subjetividade e verdade². Para o estudo deste problema, escolhi como exemplo privilegiado ou, se quisermos, como superfície de refração, a questão do regime de comportamentos e prazeres sexuais na Antiguidade, o regime dos *aphrodisia*, vocês se lembram, tal como aparecera e fora definido nos dois primeiros séculos de nossa era³. Regime que, ao que me parecia, comportava, entre outras, a seguinte dimensão de interesse: era realmente no regime dos *aphrodisia* e de modo algum na moral chamada cristã ou, pior ainda, chamada judaico-cristã, que se encontrava o arcabouço fundamental da moral sexual européia moderna⁴. No presente ano, gostaria de me desprender um pouco deste exemplo preciso, bem como deste material particular concernente aos *aphrodisia* e ao regime dos comportamentos sexuais e, deste exemplo preciso, extrair os termos mais gerais do problema "sujeito e verdade". Mais exatamente: não pretendo, em caso algum, eliminar ou anular a dimensão histórica na qual tentei situar o problema das relações subjetividade/verdade, mas, ainda assim, gostaria de fazê-lo aparecer sob uma forma bem mais geral. A questão que apreciaria abordar neste ano é a seguinte: em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o "sujeito" e a "verdade".

Gostaria então de tomar como ponto de partida uma noção sobre a qual creio já lhes ter dito algumas palavras no ano passado⁵. Trata-se da noção de "cuidado de si mesmo". Com este termo tento traduzir, bem ou mal, uma noção grega bastante complexa e rica, muito freqüente também, e que perdurou longamente em toda a cultura grega: a de *epiméleia heautoû*, que os latinos traduziram, com toda aquela insipidez, é claro, tantas vezes denunciada ou pelo menos apontada⁶, por algo assim como *cura sui*⁷. *Epiméleia heautoû* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo, etc. Pode-se objetar que, para estudar as relações entre sujeito e verdade, é sem dúvida um tanto pa-

radoxal e passavelmente sofisticado, escolher a noção de *epiméleia heautoû* para a qual a historiografia da filosofia, até o presente, não concedeu maior importância. É um tanto paradoxal e sofisticado escolher esta noção, pois todos sabemos, todos dizemos, todos repetimos, e desde muito tempo, que a questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi originariamente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em um preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón* ("conhece-te a ti mesmo")⁸. Assim, enquanto tudo nos indica que na história da filosofia – mais amplamente ainda, na história do pensamento ocidental – o *gnôthi seautón* é, sem dúvida, a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade, por que escolher esta noção aparentemente um tanto marginal, que certamente percorre o pensamento grego, mas à qual parece não ter sido atribuído qualquer *status* particular, a de cuidado de si mesmo, de *epiméleia heautoû*? Gostaria pois, durante esta primeira hora, de deter-me um pouco na questão das relações entre a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) e o *gnôthi seautón* (o "conhece-te a ti mesmo").

▼ A propósito do "conhece-te a ti mesmo", pretendo fazer uma primeira e muito simples observação, referindo-me a estudos realizados por historiadores e arqueólogos. De todo modo, é preciso reter o seguinte: sem dúvida, tal como foi formulado, de maneira tão ilustre e notória, gravado na pedra do templo, o *gnôthi seautón* não tinha, na origem, o valor que posteriormente lhe conferimos. Conhecemos (e voltaremos a isto) o famoso texto em que Epicteto diz que o preceito "*gnôthi seautón*" foi inscrito no centro da comunidade humana⁹. De fato, ele foi inscrito, sem dúvida, no lugar que constituiu um dos centros da vida grega e depois¹⁰ um centro da comunidade humana, mas com uma significação que certamente não era aquela do "conhece-te a ti mesmo" no sentido filosófico do termo. O que estava prescrito nesta fórmula não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os

deuses. Algumas interpretações foram propostas. Há a velha interpretação de Roscher, de 1901, em um artigo do *Philologus*¹¹, no qual lembra que, afinal, todos os preceitos delficos endereçavam-se aos que vinham consultar o deus e deviam ser lidos como espécies de regras, recomendações rituais em relação ao próprio ato da consulta. Conhecemos os três preceitos. O *medèn ágan* ("nada em demasia"), de modo algum, segundo Roscher, pretendia designar ou formular um princípio geral de ética e de medida para a conduta humana. *Medèn ágan* ("nada em demasia") quer dizer: tu que vens consultar não coloques questões demais, não coloques senão questões úteis, reduzi ao necessário as questões que queres colocar. O segundo preceito, sobre os *engýe* (as cauções)¹², significa exatamente o seguinte: quando vens consultar os deuses, não faças promessas, não te comprometas com coisas ou compromissos que não poderás honrar. Quanto ao *gnôthi seautón*, sempre segundo Roscher, significa: no momento em que vens colocar questões ao oráculo, examina bem em ti mesmo as questões que tens a colocar, que queres colocar; e, posto que debes reduzir ao máximo o número delas e não as colocar em demasia, cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber. Interpretação bem mais recente que esta é a de Defradas, de 1954, em um livro sobre *Os temas da propaganda delfica*¹³. Defradas propõe outra interpretação, mas que, também ela, mostra, sugere que o *gnôthi seautón* de modo algum é um princípio de conhecimento de si. Segundo Defradas, estes três preceitos delficos seriam imperativos gerais de prudência: "nada em demasia" nas demandas, nas esperanças, nenhum excesso também na maneira de conduzir-se; quanto às "cauções", tratava-se de um preceito que prevenia os consulentes contra os riscos de generosidade excessiva; e, quanto ao "conhece-te a ti mesmo", seria o princípio [segundo o qual] é preciso continuamente lembrar-se de que, afinal, é-se somente um mortal e não um deus, devendo-se, pois, não contar demais com sua própria força nem afrontar-se com as potências que são as da divindade.

Passemos rapidamente sobre isto. Gostaria de insistir sobre outra coisa que concerne bem mais ao assunto que me preocupa. Qualquer que seja, efetivamente, o sentido dado e atribuído no culto de Apolo ao preceito délfico "conhece-te a ti mesmo", é fato, parece-me, que, quando este preceito délfico, o *gnôthi seautón*, aparece na filosofia, no pensamento filosófico, aparece, como sabemos, em torno do personagem de Sócrates. Xenofonte o atesta nos *Memoráveis*¹⁴ e Platão em alguns textos sobre os quais será preciso retornar. Ora, quando surge este preceito délfico (*gnôthi seautón*), ele está, algumas vezes e de maneira muito significativa, acoplado, atrelado ao princípio do "cuida de ti mesmo" (*epimeloû heautoû*). Eu disse "acoplado", "atrelado". Na verdade, não se trata totalmente de um acoplamento. Em alguns textos, aos quais teremos ocasião de retornar, é bem mais como uma espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra "conhece-te a ti mesmo". O *gnôthi seautón* ("conhece-te a ti mesmo") aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das conseqüências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo. É neste âmbito, como que no limite deste cuidado, que aparece e se formula a regra "conhece-te a ti mesmo". De todo modo, não se deve esquecer que no texto de Platão, *A apologia de Sócrates*, sem dúvida demasiado conhecido mas sempre fundamental, Sócrates apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descurarem de si. Com efeito, há na *Apologia* três trechos, três passagens a este respeito, totalmente claras e explícitas.

Uma primeira passagem encontra-se em 29d da *Apologia*¹⁵. Defendendo-se, fazendo aquela espécie de alegação

fictícia diante de seus acusadores e de seus juízes, Sócrates responde, nesta passagem, à objeção que passo a descrever. É ele censurado por estar atualmente em uma situação tal que dela "deveria ter vergonha". A acusação, se quisermos, consiste em dizer: não sei muito bem o que tu fizeste de mal, mas confessa que, de todo modo, é vergonhoso ter levado uma vida tal que agora te encontres diante dos tribunais, que agora estejas sob o golpe de uma acusação, que agora corras o risco de seres condenado e, até mesmo talvez, condenado à morte. Para alguém que levou um certo modo de vida, que não se sabe bem qual foi, mas tal que se arrisca a ser assim condenado à morte após um julgamento como este, afinal, não há nisto alguma coisa de vergonhoso? Ao que Sócrates responde que, ao contrário, está muito orgulhoso de ter levado esta vida e que, se alguma vez lhe pedissem que levasse outra, recusaria. Diz ele: estou tão orgulhoso de ter levado a vida que levei que mesmo se me propusessem indulto não a mudaria. Eis a passagem, eis o que diz Sócrates: "Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos amo; mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, estejais seguros de que jamais deixarei de filosofar, de vos [exortar], de ministrar ensinamentos àquela dentre vós que eu encontrar."¹⁶ E qual seria o ensinamento que ele daria se não fosse condenado, uma vez que já o havia dado antes da acusação? Pois bem, ele diria então, como costumava fazê-lo, aos que encontrasse: "Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares (*epimeleisthai*) de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e não te importares nem cogitares (*epimelé, phrontízeis*) da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma?" Sócrates evoca, pois, o que sempre disse e que está decidido a continuar dizendo a quem vier a encontrar e a interpelar: ocupai-vos com tantas coisas, com vossa fortuna, com vossa reputação, não vos ocupais com vós mesmos. E continua: "E se algum de vós contestar, afirmando que tem cuidados [com sua alma, com a verdade, com a ra-

zão; M. F.], não me irei embora imediatamente, deixando-o; vou interrogá-lo, examiná-lo, discutir a fundo¹⁷. É assim que agirei com quem eu encontrar, moço ou velho, forasteiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos, porque me estais mais próximos no sangue. É esta, estejais certos, a ordem do deus; e penso que à cidade jamais aconteceu nada melhor do que meu zelo em executar esta ordem."¹⁸ Esta, portanto, é a "ordem" pela qual os deuses confiaram a Sócrates a tarefa de interpelar as pessoas, jovens e velhos, cidadãos ou não, e lhes dizer: ocupai-vos com vós mesmos. Esta, a tarefa de Sócrates. Na segunda passagem, ele retorna ao tema do cuidado de si e diz que se os atenienses efetivamente o condenassem à morte, pois bem, ele, Sócrates, não perderia tanto. Os atenienses, em contrapartida, provariam com sua morte uma perda muito pesada e severa¹⁹. Pois, diz ele, não terão ninguém mais para incitá-los a se ocuparem consigo mesmos e com sua própria virtude. A menos que os deuses tenham para com os próprios atenienses um cuidado tão grande que lhes envie um substituto de Sócrates, alguém que os lembrará incessantemente de que devem cuidar de si mesmos²⁰. Enfim, uma terceira passagem: em 36b, a propósito da pena cabível. Segundo as formas jurídicas tradicionais²¹, Sócrates propõe para si mesmo a pena à qual, se condenado, aceitaria submeter-se. Eis o texto: "Que tratamento, que multa mereço eu por ter acreditado que deveria renunciar a uma vida tranqüila, negligenciar o que a maioria dos homens estima, fortuna, interesse privado, postos militares, sucesso na tribuna, magistraturas, coalizões, facções políticas? Por ter me convencido que com meus escrúpulos eu me perderia se entrasse por esta via? Por não ter querido me comprometer com o que não tem qualquer proveito nem para vós nem para mim? Por ter preferido oferecer, a cada um de vós em particular, aquilo que declaro ser o maior dos serviços, buscando persuadi-lo a preocupar-se (*epimeletheíe*) menos com o que lhe pertence do que com sua própria pessoa, a fim de se tornar tão excelente, tão sensato quanto possível, de pensar menos

nas coisas da cidade do que na própria cidade, em suma, de aplicar a tudo estes mesmos princípios? Que mereci eu, pergunto, por me ter assim conduzido [e por vos ter incitado a vos ocupar com vós mesmos? Nenhuma punição, certamente, nenhum castigo, mas; M. F.] um bom tratamento, atenienses, se quisermos ser justos²²”.

Detenho-me aqui por um instante. Queria simplesmente lhes assinalar estas passagens em que Sócrates se apresenta essencialmente como aquele que incita os outros a se ocuparem consigo mesmos, propondo que observemos apenas três ou quatro coisas importantes. Primeiro, a atividade que consiste em incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos é a de Sócrates, mas lhe foi confiada pelos deuses. Realizando-a, Sócrates não faz senão cumprir uma ordem, exercer uma função, ocupar uma posição (ele emprega o termo *táxis*²³) que lhe foi fixada pelos deuses. Aliás, como vimos ao longo de uma passagem, é na medida em que se ocupam com os atenienses que os deuses lhes enviaram Sócrates e eventualmente lhes enviariam qualquer outro para incitá-los a se ocuparem consigo mesmos.

Em segundo lugar, também vemos, e está muito claro na última passagem que acabei de ler, ao ocupar-se com os outros, Sócrates, evidentemente, não se ocupa consigo mesmo ou, em todo caso, negligencia, com esta atividade, uma série de outras atividades tidas em geral como interessadas, proveitosas, propícias. Sócrates negligenciou sua fortuna, assim como certas vantagens cívicas, renunciou a toda carreira política, não pleiteou qualquer cargo nem magistratura, para poder ocupar-se com os outros. O problema que então se estabelecia era o da relação entre o “ocupar-se consigo mesmo” a que o filósofo incita e o que, para o filósofo, deve representar o fato de ocupar-se consigo mesmo ou eventualmente de sacrificar a si mesmo: posição do mestre, pois, na questão de “ocupar-se consigo mesmo”. Em terceiro lugar – e sobre isto, ainda que eu não tenha sido bastante longo na passagem que citei há pouco, é irrelevante, pois vocês poderão remeter-se a ela –, Sócrates diz que, na ati-

vidade que consiste em incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, ele desempenha, relativamente a seus concidadãos, o papel daquele que desperta²⁴. O cuidado de si vai ser considerado, portanto, como o momento do primeiro despertar. Situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira: este, o terceiro ponto interessante na questão do "ocupar-se consigo mesmo". E finalmente o término de uma passagem que também não li: a célebre comparação entre Sócrates e o *tavão*, este inseto que persegue os animais, pica-os e os faz correr e agitar-se²⁵. O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. Creio, pois, que esta questão da *epiméleia heautoû* deve ser um tanto distinguida do *gnôthi seautón*, cujo prestígio fez recuar um pouco sua importância. Em um texto que logo adiante tentarei explicar com mais precisão (o famoso texto do *Alcibiades* em sua última parte), veremos como a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) é realmente o quadro, o solo, o fundamento a partir do qual se justifica o imperativo do "conhece-te a ti mesmo". Portanto, importância da noção de *epiméleia heautoû* no personagem de Sócrates, ao qual, entretanto, ordinariamente associa-se, de maneira senão exclusiva pelo menos privilegiada, o *gnôthi seautón*. Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá. E, como veremos, em uma série de textos tardios (nos estoícos, nos cínicos, em Epicteto principalmente²⁶) Sócrates é sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: "É preciso que cuideis de vós mesmos."

Terceiro ponto concernente a esta noção de *epiméleia heautoû* e suas relações com o *gnôthi seautón*: parece-me que a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epimé-*

leia heautoû (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana. Noção importante, sem dúvida, em Platão. Importante nos epicuristas, uma vez que em Epicuro encontramos a fórmula que será tão frequentemente repetida: todo homem, noite e dia, e ao longo de toda a sua vida, deve ocupar-se com a própria alma²⁷. Para “ocupar-se”, emprega ele *therapeúein*²⁸, que é um verbo de múltiplos valores: *therapeúein* refere-se aos cuidados médicos (uma espécie de terapia da alma de conhecida importância para os epicuristas²⁹), mas *therapeúein* é também o serviço que um servidor presta ao seu mestre; e, como sabemos, o verbo *therapeúein* reporta-se ainda ao serviço do culto, culto que se presta estatutária e regularmente a uma divindade ou a um poder divino. Entre os cínicos a importância do cuidado de si é capital. Remeto-os, por exemplo, ao texto citado por Sêneca, nos primeiros parágrafos do livro VII do *De beneficiis*, em que Demetrius, o cínico, explica, segundo alguns princípios – aos quais voltaremos porque importantes –, quão inútil é ocupar-se em especular sobre certos fenômenos naturais (como, por exemplo: a origem dos tremores de terra, as causas das tempestades, as razões pelas quais nascem gêmeos), devendo-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 fazemos³⁰. Entre os estoicos, inútil dizer a importância desta noção de *epiméleia heautoû*: em Sêneca, junto com a de *cura sui*, ela é central; em Epicteto, ela percorre toda a extensão dos *Diálogos*. Teremos ocasião de falar sobre tudo isto bem mais longamente. Todavia, não somente entre os filósofos a noção de *epiméleia heautoû* é fundamental. Não é meramente como condição de acesso à vida filosófica, no sentido estrito e pleno do termo, que é preciso cuidar de si mesmo. Mas, como veremos, tentarei mostrar-lhes de que maneira este princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo geral, o princípio de toda conduta racional,

em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral. A incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto³¹. O que eu gostaria de mostrar-lhes, o que pretendo abordar durante este ano, é esta história na qual este fenômeno cultural de conjunto (incitação, aceitação geral do princípio de que é preciso ocupar-se consigo mesmo) constituiu, a um tempo, um fenômeno cultural de conjunto, próprio da sociedade helenística e romana (de sua elite, pelo menos), mas também um acontecimento no pensamento³². Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, está precisamente em apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno,

Ainda uma palavra, para complementar. Se a noção de cuidado de si, que vemos assim surgir de modo muito explícito e claro desde o personagem de Sócrates, percorreu, seguiu, o decurso de toda a filosofia antiga até o limiar do cristianismo, também reencontraremos a noção de *epiméleia* (de cuidado) no cristianismo, ou ainda, no que constituiu, até certo ponto, seu entorno e sua preparação: a espiritualidade alexandrina. De todo modo, em Filon (veja-se o texto *Sobre a vida contemplativa*³³), encontraremos a noção de *epiméleia* em um sentido particular. Nós a encontramos em Plotino, na *Enéada* II³⁴. Também e sobretudo, a encontramos, no ascetismo cristão: em Método de Olimpo³⁵, em Basílio de Cesaréia³⁶. E em Gregório de Nissa: em *A vida de Moisés*³⁷, no texto sobre *O cântico dos cânticos*³⁸, no *Tratado das beatitudes*³⁹. Encontraremos a noção de cuidado de si principalmente no *Tratado da virgindade*⁴⁰, que inclui o livro XIII cujo título é precisamente: "Que os cuidados de si comecem com a liberação do matrimônio⁴¹". Dado que, para Gregório de Nissa, a liberação do matrimônio (o celibato)

é a forma primeira, flexão inicial da vida ascética, esta assimilação da primeira forma dos cuidados de si com a liberação do matrimônio mostra-nos então a maneira como o cuidado de si tornou-se uma espécie de matriz do ascetismo cristão. Desde o personagem de Sócrates interpelando os jovens para lhes dizer que se ocupem consigo até o ascetismo cristão que dá início à vida ascética com o cuidado de si, vemos uma longa história da noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo).

É claro que, no curso desta história, a noção ampliou-se, multiplicaram-se suas significações, deslocaram-se também. Posto que o objeto do curso deste ano será precisamente a elucidação desta temática (o que agora lhes apresento não passa de puro esquema, simples sobrevôo antecipador), vejamos o que, da noção de *epiméleia heautoû*, por ora devemos reter.

- Primeiramente, o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo.

- Em segundo lugar, a *epiméleia heautoû* é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior para... eu ia dizer "o interior"; deixemos de lado esta palavra (que, como sabemos, coloca muitos problemas) e digamos simplesmente que é preciso converter o olhar, do exterior, dos outros, do mundo, etc. para "si mesmo". O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. Há um parentesco da palavra *epiméleia* com *méléte*, que quer dizer, ao mesmo tempo, exercício e meditação⁴², assunto que também trataremos de elucidar.

- Em terceiro lugar, a noção de *epiméleia* não designa simplesmente esta atitude geral ou esta forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos

assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Daí, uma série de práticas que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino (na história da cultura, da filosofia, da moral, da espiritualidade ocidentais) será bem longo. São, por exemplo, as técnicas de meditação⁴³; as de memorização do passado; as de exame de consciência⁴⁴; as de verificação das representações na meditação em que elas se apresentam ao espírito⁴⁵, etc.

Temos pois, com o tema do cuidado de si, uma formulação filosófica precoce, por assim dizer, que aparece claramente desde o século V a.C. e que até os séculos IV-V d.C. percorre toda a filosofia grega, helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã. Enfim, com a noção de *epiméleia heautoû*, temos todo um *corpus* definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das 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. De todo modo, é a partir da noção de *epiméleia heautoû* 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 milenar que conduziu das formas primeiras da atitude filosófica tal como se a vê surgir entre os gregos até as formas primeiras do ascetismo cristão. Do exercício filosófico ao ascetismo cristão, mil anos de transformação, mil anos de evolução – de que o cuidado de si é, sem dúvida, um dos importantes fios condutores ou, pelo menos, para sermos mais modestos, um dos possíveis fios condutores.

Antes porém de concluir estes propósitos gerais, gostaria de colocar a seguinte questão: por que, a despeito de tudo, a noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconhecida no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história? O que ocorreu para que se tenha privilegiado tão fortemente, para que se tenha dado tanto valor e tanta intensidade ao “conhece-te a ti mesmo”

e se tenha deixado de lado, na penumbra ao menos, esta noção de cuidado de si que, de fato, historicamente, quando averiguamos os documentos e os textos, parece ter antes enquadrado o princípio do "conhece-te a ti mesmo" e constituído o suporte de todo um conjunto que é, afinal de contas, extremamente rico e denso de noções, práticas, maneiras de ser, formas de existência, etc.? Por que este privilégio, para nós, do *gnôthi seautón* às expensas do cuidado de si? Enfim, o que delinearei a respeito não passa de hipóteses, com muitos pontos de interrogação e reticências.

Numa primeira aproximação e de maneira totalmente superficial, acho que poderíamos dizer algo que, embora sem muita profundidade, talvez devamos reter: parece claro haver, para nós, alguma coisa um tanto perturbadora no princípio do cuidado de si. Com efeito, vemos que, ao longo dos textos de diferentes formas de filosofia, de diferentes formas de exercícios, práticas filosóficas ou espirituais, o princípio do cuidado de si foi formulado, convertido em uma série de fórmulas como "ocupar-se consigo mesmo", "ter cuidados consigo", "retirar-se em si mesmo", "recolher-se em si", "sentir prazer em si mesmo", "buscar deleite somente em si", "permanecer em companhia de si mesmo", "ser amigo de si mesmo", "estar em si como numa fortaleza", "cuidar-se" ou "prestar culto a si mesmo", "respeitar-se", etc. Ora, nós bem sabemos, existe uma certa tradição (ou talvez várias) que nos dissuade (a nós, agora, hoje) de conceder a todas estas formulações, a todos estes preceitos e regras, um valor positivo e, sobretudo, de deles fazer o fundamento de uma moral. Como soam aos nossos ouvidos, estas injunções a exaltar-se, a prestar culto a si mesmo, a voltar-se sobre si, a prestar serviço a si mesmo? Soam como uma espécie de desafio e de bravata, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de dandismo moral, afirmação-desafio de um estádio estético e individual intransponível⁴⁶. Ou então, soam aos nossos ouvidos como a expressão um pouco melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos,

por ele próprio, uma moral coletiva (a da cidade, por exemplo), e que, em face do deslocamento da moral coletiva, nada mais então teria senão ocupar-se consigo⁴⁷. Isto significa, se quisermos, que estas conotações, estas ressonâncias primeiras que, de imediato, todas estas fórmulas têm para nós, dissuadem-nos de pensar estes preceitos com valor positivo. Ora, em todo o pensamento antigo de que lhes falo, seja em Sócrates, seja em Gregório de Nissa, "ocupar-se consigo mesmo" tem sempre um sentido positivo, jamais negativo. Ademais – paradoxo suplementar – é a partir desta injunção de "ocupar-se consigo mesmo" que se constituíram as mais austeras, as mais rigorosas, as mais restritivas morais, sem dúvida, que o Ocidente conheceu, as quais, repito (e foi neste sentido que lhes ministrei o curso do ano passado), não devem ser atribuídas ao cristianismo, porém à moral dos primeiros séculos antes de nossa era e do começo dela (moral estoíca, moral cínica e, até certo ponto, também moral epicurista). Temos pois o paradoxo de um preceito do cuidado de si que, para nós, mais significa egoísmo ou volta sobre si e que, durante tantos séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo, princípio positivo matricial relativamente a morais extremamente rigorosas. Outro paradoxo que também é preciso evocar a fim de explicar a maneira como esta noção de cuidado de si de certo modo perdeu-se um pouco na sombra, está em que esta moral tão rigorosa, advinda do princípio "ocupa-te contigo mesmo", estas regras austeras foram por nós retomadas e efetivamente aparecerão ou reaparecerão, quer na moral cristã, quer na moral moderna não-cristã. Porém, em um clima inteiramente diferente. Estas regras austeras, cuja estrutura de código permaneceu idêntica, foram por nós reaclimatadas, transpostas, transferidas para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não-egoísmo, seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma "moderna" de uma obrigação para com os outros – quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc. Portanto, todos estes temas, todos estes códigos do rigor moral, nascidos

que foram no interior daquela paisagem tão fortemente marcada pela obrigação de ocupar-se consigo mesmo, vieram a ser assentados pelo cristianismo e pelo mundo moderno numa moral do não-egoísmo. É este conjunto de paradoxos, creio, que constitui uma das razões pelas quais o tema do cuidado de si veio sendo um tanto deconsiderado, acabando por desaparecer da preocupação dos historiadores.

Acredito porém haver uma razão bem mais essencial que estes paradoxos da história da moral, e que concerne ao problema da verdade e da história da verdade. A razão mais séria, parece-me, pela qual este preceito do cuidado de si foi esquecido, a razão pela qual o lugar ocupado por este princípio durante quase um milênio na cultura antiga foi sendo apagado, pois bem, eu a chamaria – com uma expressão que reconheço ser ruim, aparecendo aqui a título puramente convencional – de “momento cartesiano”. Parece-me que o “momento cartesiano”, mais uma vez com muitas aspas, atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), seja desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia heautoû* (cuidado de si).

Primeiro, o momento cartesiano requalificou filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). Com efeito, e nisto as coisas são muito simples, o procedimento cartesiano, que muito explicitamente se lê nas *Meditações*⁴⁸, instaurou a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico – a evidência tal como aparece, isto é, tal como se dá, tal como efetivamente se dá à consciência, sem qualquer dúvida possível [*]. [É, portanto, ao] conhecimento de si, ao menos como forma de consciência, que se refere o procedimento cartesiano. Além disto, colocando a evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser, era este conhecimento de si mesmo (não mais sob a forma da prova da evidência mas sob a forma da indubitabilidade de minha existência como sujeito) que fazia

* Ouve-se apenas: “qualquer que seja o esforço...”.

do "conhece-te a ti mesmo" um acesso fundamental à verdade. Certamente, entre o *gnôthi seautón* socrático e o procedimento cartesiano, a distância é imensa. Compreende-se porém por que, a partir deste procedimento, o princípio do *gnôthi seautón* como fundador do procedimento filosófico, pôde ser aceito, desde o século XVII portanto, em certas práticas ou procedimentos filosóficos. Mas, se, pois, o procedimento cartesiano, por razões bastante simples de compreender, requalificou o *gnôthi seautón*, ao mesmo tempo muito contribuiu, e sobre isto gostaria de insistir, para desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificá-lo e excluí-lo do campo do pensamento filosófico moderno.

Tomemos alguma distância. Chamemos de "filosofia", se quisermos, esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso. Chamemos "filosofia" a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamarmos "filosofia", creio que poderíamos chamar de "espiritualidade" o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. Digamos que a espiritualidade, pelo menos como aparece no Ocidente, tem três caracteres.

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que

o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade. Acho que esta é a fórmula mais simples porém mais fundamental para definir a espiritualidade. Isto acarreta, como consequência, que deste ponto de vista não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito. Esta conversão, esta transformação – e aí estaria o segundo grande aspecto da espiritualidade – pode fazer-se sob diferentes formas. Digamos muito grosseiramente (trata-se aqui também de um sobrevôo muito esquemático) que esta conversão pode ser feita sob a forma de um movimento que arranca o sujeito de seu *status* e de sua condição atual (movimento de ascensão do próprio sujeito; movimento pelo qual, ao contrário, a verdade vem até ele e o ilumina). Chamemos este movimento, também muito convencionalmente, em qualquer que seja seu sentido, de movimento do *éros* (amor). Além desta, outra grande forma pela qual o sujeito pode e deve transformar-se para ter acesso à verdade é um trabalho. Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*). *Éros* e *áskesis* são, creio, as duas grandes formas com que, na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tornar-se sujeito capaz de verdade. É este o segundo caráter da espiritualidade.

Enfim, a espiritualidade postula que, quando efetivamente aberto, o acesso à verdade produz efeitos que seguramente são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la, mas que ao mesmo tempo são outra coisa e bem mais: efeitos que chamarei “de retorno” da verdade sobre o sujeito. Para a espiritualidade, a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lo, de algum modo, pelo ato de conhecimento e a fim de preen-

cher este ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranqüilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito.

↳ Há, sem dúvida, em relação a tudo o que acabo de dizer, uma enorme objeção, uma enorme exceção, sobre a qual será preciso voltar, que é a gnose⁴⁹. Mas a gnose, e todo o movimento gnóstico, é precisamente um movimento que sobrecarrega o ato de conhecimento, ao [qual], com efeito, atribui-se a soberania no acesso à verdade. Sobrecarrega-se o ato de conhecimento com todas as condições, toda a estrutura de um ato espiritual. A gnose é, em suma, o que tende sempre a transferir, a transportar para o próprio ato de conhecimento as condições, formas e efeitos da experiência espiritual. Digamos esquematicamente: durante todo este período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do "como ter acesso à verdade" e a prática de espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados. Não estiveram separados para os pitagóricos, é claro. Não estiveram separados também para Sócrates e Platão: a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade. Portanto, durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estoicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.), o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são

as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas. Existe, bem entendido, exceção. A exceção maior e fundamental é a daquele que, precisamente, chamamos "o" filósofo⁵⁰, porque ele foi, sem dúvida, na Antiguidade, o único filósofo; aquele dentre os filósofos para quem a questão da espiritualidade foi a menos importante; aquele em quem reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo, que é Aristóteles. Contudo, como sabemos todos, Aristóteles não é o ápice da Antiguidade, mas sua exceção.

Pois bem, se fizermos agora um salto de muitos séculos, podemos dizer que entramos na idade moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão-somente o conhecimento. É aí que, parece-me, o que chamei de "momento cartesiano" encontra seu lugar e sentido, sem que isto signifique que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isto. Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso. O que não significa, é claro, que a verdade seja obtida sem condição. Contudo, estas condições são agora de duas ordens e nenhuma delas concerne à espiritualidade. Por um lado, há condições internas do ato de conhecimento e regras a serem por ele seguidas para ter acesso à verdade: condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a conhecer⁵¹. De todo modo porém, é do interior do conhecimento que são definidas as condições de acesso do sujeito à verdade. As ou-

tras condições são extrínsecas. Condições tais como: "não se pode conhecer a verdade quando se é louco" (importância deste momento em Descartes⁵²). Condições culturais também: para ter acesso à verdade é preciso ter realizado estudos, ter uma formação, inscrever-se em algum consenso científico. E condições morais: para conhecer a verdade, é bem preciso esforçar-se, não tentar enganar seus pares, é preciso que os interesses financeiros, de carreira ou de *status* ajustem-se de modo inteiramente aceitável com as normas da pesquisa desinteressada, etc. Como vemos, dentre todas estas condições, algumas são intrínsecas ao conhecimento, outras bem extrínsecas ao ato de conhecimento, mas não concernem ao sujeito no seu ser: só concernem ao indivíduo na sua existência concreta, não à estrutura do sujeito enquanto tal. A partir deste momento (isto é, do momento em que se pode dizer: "de todo modo, tal como é, o sujeito é capaz de verdade", sob as duas reservas quanto às condições intrínsecas ao conhecimento e a condições extrínsecas ao indivíduo*), desde que, em função da necessidade de ter acesso à verdade, o ser do sujeito não esteja posto em questão, creio que entramos numa outra era da história das relações entre subjetividade e verdade. A consequência disto ou, se quisermos, o outro aspecto, é que o acesso à verdade, cuja condição doravante é tão-somente o conhecimento, nada mais encontrará no conhecimento, como recompensa e completude, do que o caminho indefinido do conhecimento. Aquele ponto de iluminação, aquele ponto de completude, aquele momento da transfiguração do sujeito pelo "efeito de retorno" da verdade que ele conhece sobre si mesmo, e que transita, atravessa, transfigura seu ser, nada disto pode mais existir. Não se pode mais pensar que, como co-

* O manuscrito (termo com que designamos as notas escritas que serviram de suporte a Foucault para ministrar este curso no *Collège de France*) permite assim compreender este último ponto: condições extrínsecas, isto é, individuais.

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

Bem, se quisermos, um pequeno repouso de cinco minutos e recomeçaremos em seguida.

1. A partir do ano de 1982, Foucault, que até então conduzia ao mesmo tempo, no *Collège de France*, um seminário e um curso, decide abandonar o seminário e só ministrar um único curso de duas horas.

2. Cf. Resumo do curso do ano 1980-1981 no *Collège de France*, in M. Foucault, *Dits et Écrits, 1954-1988*, ed. por D. Defert & F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1984, 4 vol. [mais adiante: referência a esta edição]; cf. IV, n. 303, pp. 213-8.

3. Para a primeira elaboração deste tema, cf. aula de 28 de janeiro de 1981, mas, sobretudo, *L'Usage des plaisirs* (Paris, Gallimard, 1984, p. 47-62). [Trad. bras. de Maria Thereza da Costa Albuquerque, revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque, *O uso dos prazeres*, Rio de Janeiro, Graal, 1984, pp. 38-50. (N. dos T.)] Pode-se dizer que por *aphrodisia* Foucault entende uma *experiência*, e uma *experiência histórica*: a experiência grega dos prazeres, distinta da experiência cristã da *carne* e daquela, moderna, da *sexualidade*. Os *aphrodisia* são designados como a "substância ética" da moral antiga.

4. É na primeira aula do ano de 1981 ("Subjectivité et Vérité", aula de 7 de janeiro) que Foucault anuncia que a questão que realmente estará em jogo nas pesquisas empreendidas é a de compreender se nosso código moral, em seu rigor e pudor, não teria sido elaborado precisamente pelo paganismo (o que, de resto, tor-

naria problemática a cisão entre cristianismo e paganismo no quadro de uma história da moral).

5. As aulas de 1981 não incluem desenvolvimentos explícitos sobre o cuidado de si. Em contrapartida, nelas se encontram longas análises sobre as artes de existência e os processos de subjetivação (aulas de 13 de janeiro, de 25 de março e de 1º de abril). De modo geral, entretanto, o curso de 1981 continua, por um lado, a versar exclusivamente sobre o *status* dos *aphrodisía* na ética pagã dos dois primeiros séculos de nossa era e, por outro, mantém a idéia de que não se pode falar de subjetividade no mundo grego, quando o elemento ético se deixa determinar como *bíos* (modo de vida).

6. Todos os textos importantes de Cícero, Lucrécio e Sêneca sobre estes problemas de tradução estão reunidos por Carlos Lévy em seqüência ao seu artigo: "Du grec au latin", in *Le Discours philosophique*, Paris, PUF, 1998, p. 1145-54.

7. "Se tudo faço no interesse de minha pessoa é porque o interesse que deposito em minha pessoa tudo precede (*si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura*)". (Sêneca, *Lettres à Lucilius*, t. V, livro XIX-XX, carta 121,17, trad. fr. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1945 [mais adiante: referência a esta edição], p. 78).

8. Cf. P. Courcelle, *Connais toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974, 3 tomos.

9. Épictète, *Entretiens*, III, 1, 18-19, trad. fr. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963 [mais adiante: referência a esta edição], p. 8. Cf. a análise deste mesmo texto na aula de 20 de janeiro, segunda hora.

10. Para os gregos, Delfos era o centro geográfico do mundo (*omphalós*: umbigo do mundo), onde se haviam encontrado as duas águas enviadas por Zeus a partir das bordas opostas da circunferência da Terra. Delfos tornou-se um centro religioso importante desde o fim do século VIII a.C. (santuário de Apolo de onde a Pítia emitia oráculos) e assim permaneceu até o fim do século IV d.C., ampliando então sua audiência para todo o mundo romano.

11. W. H. Roscher, "Weiteres über die Bedeutung des E [ggua] zu Delphi und die übrigen *grammata Delphika*", *Philologus*, 60, 1901, p. 81-101.

12. Esta é a segunda máxima: "*engýa, parà d'áte*". Cf. a declaração de Plutarco: "Eu não poderei explicar-te, enquanto não tiver aprendido com estes senhores o que querem dizer seu *Nada em demasia*, seu *Conhece-te a ti mesmo* e esta famosa máxima, que impediu tantas pessoas de se casar, que tornou outras tantas desconfiadas, e

outras mudas: *comprometer-se traz infelicidade (engýa, parà d'áta)*" (*Le Banquet des sept sages*, 164b in *Oeuvres morales*, t. II, trad. fr. J. Defradas, J. Hani & R. Klaerr, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 236).

13. J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954, cap. III: "La sagesse delphique", pp. 268-83.

14. "Então, Sócrates: Dize-me, Eutidemo, perguntou ele, já estiveste em Delfos? – Sim, por Zeus, respondeu Eutidemo; estive até duas vezes. – Então viste em algum lugar no templo a inscrição: Conhece-te a ti mesmo? – Sim. – Tu a viste distraidamente ou prestaste atenção e tentaste examinar quem tu és?" (*Xénophon, Mémoires*, IV, II, 24, trad. fr. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammation, 1966, p. 390).

15. Na maioria das vezes, Foucault utiliza para seus cursos as edições das Belles Lettres (também chamadas edições *Budé*), que lhe permitem ter, em face da tradução, o texto em língua original (grega ou latina). Por isto, em se tratando de termos ou passagens importantes, ele faz acompanhar sua leitura de referências ao texto na língua original. Aliás, quando Foucault faz a leitura de traduções francesas, não as segue sempre literalmente, adapta-as às exigências do estilo oral, multiplicando os conectores lógicos ("et", "ou", "c'est-à-dire", "eh bien", etc.) ou então realizando retomadas da argumentação precedente. Restituiremos, no mais das vezes, a tradução francesa original, indicando, no corpo do texto, os acréscimos significativos (seguidos de: M.F.) entre colchetes. [Seguiremos a mesma orientação, utilizando aqueles conectores lógicos em sua versão traduzida ("e", "ou", "isto é", "pois bem"). (N. dos T.)]

16. *Apologie de Socrate*, 29d, in *Platon, Oeuvres complètes*, t. I, trad. fr. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, pp. 156-7.

17. Foucault faz aqui a economia de uma frase em 30a: "Então, se me parecer certo que ele não possui a virtude, embora o afirme, eu o repreenderei por dar tão pouco valor ao que vale mais e muito ao que vale menos" (*id.*, p. 157).

18. *Id.*, 30a, pp. 156-7.

19. "Eu vos declaro: se me condenardes à morte, sendo eu como sou, não é a mim que causareis mais dano, mas a vós mesmos" (*id.*, 30c, p. 158).

20. Foucault está aqui se referindo a todo um desenvolvimento que vai de 3a até 31c (*id.*, pp. 158-9).

21. Em 35e-37a, Sócrates, que acabara de tomar conhecimento de sua condenação à morte, propõe uma pena de substitui-

ção. Com efeito, no tipo de processo de que ele se tornou objeto, nenhuma pena está fixada pela lei: são os juízes que a estabelecem. A pena solicitada pelos acusadores (e indicada no próprio ato de acusação) é a morte, e os juízes acabam de reconhecer Sócrates culpado pelos delitos de que o censuram e, portanto, suscetível de incorrer nesta pena. Mas, neste momento do processo, Sócrates, reconhecido culpado, deve propor uma pena de substituição. Somente depois é que cumpre aos juízes fixar para o acusado um castigo, a partir das proposições penais das duas partes. Para maiores detalhes, cf. C. Mossé, *Le Procès de Socrate*, Bruxelas, Éd. Complexe, 1996, assim como a longa introdução de L. Brisson à sua edição da *Apologie de Socrate* (Paris, Garnier-Flammarion, 1997).

22. *Apologie de Socrate*, 36c-d, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. I, trad. M. Croiset, ed. citada, pp. 165-6.

23. Alusão à célebre passagem de 28d: "É que o verdadeiro princípio, atenienses, é o seguinte: quem quer que ocupe um posto (*taxe*) – seja por tê-lo escolhido como o mais honroso, seja por ter sido nele instalado por um chefe – tem como dever, na minha opinião, permanecer firme nele, sob qualquer risco, sem ter em conta nem a morte possível, nem qualquer perigo, exceto a desonra" (*id.*, p. 155). Esta firmeza mantida no próprio posto será louvada por Epicteto como a atitude filosófica por excelência (cf., por exemplo, *Entretiens* I, 9, 24; III, 24, 26 e 95, em que Epicteto emprega alternadamente os termos *táxis* e *khôra*; ou ainda o final do colóquio sobre *La Constance du sage* de Sêneca, XIX, 4: "Defendei o posto (*locum*) que a natureza vos designou. Perguntais qual posto? O de homem?") (in Sênèque, *Dialogues*, t. IV, trad. fr. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 60).

24. Sócrates previne os atenienses quanto ao que ocorreria se o condenassem à morte: "passaríeis o resto de vossa vida a dormir" (*id.*, 31a, p. 159).

25. "Se me matardes, não encontrareis facilmente um outro homem [...] dedicado, pela vontade dos deuses, a vos estimular como um tãvão estimularia um cavalo" (*id.*, 30e, p. 158).

26. "Conseguia Sócrates persuadir a todos os que dele se aproximavam a se ocuparem consigo mesmos (*epimélesthai heautôn*)?" (*Entretiens*, III, 1, 19, p. 8).

27. Encontra-se na *Lettre à Ménécée*. Mais exatamente, diz o texto: "Para ninguém é demasiado cedo nem demasiado tarde para assegurar a saúde da alma [...]. De modo que devem filosofar tan-

to o jovem quanto o velho" (Épicure, *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, Villers-sur-Mer, Éd. De Mégare, 1977 [mais adiante: referência a esta edição], parágrafo 122, p. 217); citação retomada por Foucault em *Histoire de la sexualité*, t. III: *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 [mais adiante: referência a esta edição], p. 60. [*História da sexualidade*, t. III, *O cuidado de si*. Trad. bras. de Maria Theresza da Costa Albuquerque, revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro, Graal, 1985, p. 51. (N. dos T.)]

28. Na verdade o texto grego traz "tò katà psykhén hugiaínon". O verbo *therapeúein* não se acha em Epicuro senão em uma única ocorrência na Sentença Vaticana 55: "É preciso curar (*therapeutéon*) os sofrimentos pela grata lembrança daquilo que se perdeu, e por saber que é impossível tornar não consumado aquilo que aconteceu" (*Lettres et maximes*, pp. 260-1).

29. Há toda uma temática que toma como centro de gravitação a frase de Epicuro: "Vazio é o discurso do filósofo que não cuida de nenhuma afecção humana. Com efeito, assim como uma medicina que não extirpa as doenças do corpo não tem qualquer utilidade, assim também uma filosofia, se não extirpa a afecção da alma (221 Us)" (trad. fr. A.-J. Voelke, in *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, Éd. Du Cerf, 1993, p. 36: cf., na mesma obra, os artigos: "Santé de l'âme et bonheur de la raison. La fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme" e "Opinions vides et troubles de l'âme: la médication épicurienne").

30. Sêneca, *Des bienfaits*, t. II, VII, I, 3-7, trad. fr. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1927, pp. 75-7. Este texto será objeto de um longo exame na aula de 10 de fevereiro, segunda hora.

31. Cf., para uma conceitualização da noção de cultura de si, a aula de 3 de fevereiro, primeira hora.

32. Sobre o conceito de acontecimento em Foucault, cf. *Dits et Écrits*, II, n. 84, p. 136, a propósito das raízes nietzscheanas do conceito; II, n. 102, p. 260, sobre o valor polêmico do acontecimento no pensamento contra uma metafísica derridiana do originário; IV, n. 278, p. 23, para o programa de "acontecimentalização" do saber histórico e, sobretudo, n. 341, p. 580, a propósito do "princípio de singularidade da história do pensamento".

33. "Considerando o sétimo dia como um dia muito santo e de grande festa, eles o favoreceram com uma honra insigne: naquele dia, após os cuidados com a alma (*tês psykhês epiméleian*), foi

o corpo que eles friccionaram com óleo" (Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, 477M, trad. fr. P. Miquel, Paris, Éd. Du Cerf, 1963, parágrafo 36, p. 105).

34. "Contemplaremos então os mesmos objetos que ela [a alma do universo] porque também nós para isto estaremos bem preparados, graças à nossa natureza e ao nosso esforço (*epimeleíais*)" (Plotin, *Ennéades*, II, 9, 18, trad. fr. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 138).

35. "A lei elimina o destino ensinando que a virtude pode ser ensinada, pode ser desenvolvida, se a isto nos aplicamos (*ex epimeleías prosginoménen*)" (Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, 172c, trad. fr. V.-H. Debidour, Paris, Éd. Du Cerf, 1963, parágrafo 226, p. 255).

36. "*Hôte toínun hê ágan haúte toú sómatos epimeleía autô te alusitelês tô sómati, kai prôs tèn psykhên empódion esti; tó ge hypopeptokénaí touúto kai therapeúein manía saphês*" ("A partir do momento em que o cuidado excessivo do corpo for inútil para o próprio corpo e nocivo à alma, submeter-se e apegar-se então a isto parece uma evidente loucura" [trad. inédita]). (Basile de Césarée, *Sermo de legendis libris gentilium*, p. 584d, in *Patrologie grecque*, t. 31, éd. J.-P. Migne, SEU Petit-Montrouge, 1857).

37. "Agora que ele [Moisés] elevou-se a um grau mais alto nas virtudes da alma, tanto por uma longa aplicação (*makrâs epimeleías*) quanto pelas luzes do alto, é, ao contrário, um encontro feliz e pacífico que ele realiza na pessoa de seu irmão [...]. A assistência dada por Deus à nossa natureza [...] só aparece [...] quando nos familiarizamos suficientemente com a vida do alto pelo progresso e a aplicação (*epimeleías*)" (Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse, ou Traité de la perfection en matière de la vertu*, 337c-d, trad. fr. J. Daniélou, Paris, Éd. Du Cerf, 1965, parágrafos 43-44, pp. 130-1; cf. também parágrafo 55 em 341b, colocando a exigência de um "estudo longo e sério (*toiaútes kai tosaútes epimeleías*)", p. 138).

38. "Mas, no momento, eis-me de volta a esta mesma graça, unida por amor ao meu mestre; fortalecei também em mim o que esta graça tem de ordenado e estável, vós, amigos de meu amante, que, por vossos cuidados (*epimeleía*) e vossa atenção, conservais solidamente em mim meu impulso para o divino" (Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, trad. fr. C. Bouchet, Éd. Migne, Paris, 1990, p. 106).

39. "*Ei oûn apoklýseias pálin di'epimeleías bíou tòn epiplasthénta tê kardía sou rúpon, analámpsei soi tò theoeidès kállos*" ("Se, em con-

trapartida, ao cuidar de tua vida, tu purificares as escórias espalhadas em teu coração, a beleza divina resplandescerá em ti" [trad. inédita] (Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus*, Oratio VI, in *Patrologie grecque*, t. 44, p. 1272).

40. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, trad. M. Aubineau, Paris, Éd. Du Cerf, 1966. Cf., neste mesmo livro, a parábola da dracma perdida (300c-301c, XII, p. 411-417), freqüentemente citada por Foucault para ilustrar o cuidado de si (em uma conferência de outubro de 1982, in *Dits et Écrits*, IV, n. 363, p. 787): "Por impudícia deve-se entender, penso eu, a sujeira da carne: quando a 'varremos' e estabelecemos um lugar limpo pelos 'cuidados' (*epimeleia*) que temos com nossa vida, o objeto aparece em plena luz" (301c, XII, 3, p. 415).

41. Em uma entrevista de janeiro de 1984, Foucault especifica que, neste tratado de Gregório de Nissa (303c-305c, XIII, pp. 423-31), o cuidado de si é "definido essencialmente como a renúncia a todos os laços terrestres; é a renúncia a tudo que possa ser amor de si, apego ao 'eu' terrestre" (*Dits et Écrits*, IV, n. 356, p. 716).

42. Sobre o sentido da *meléte*, cf. aula de 3 de março, segunda hora, e de 17 de março, primeira hora.

43. Sobre as técnicas de meditação (e particularmente de meditação sobre a morte), cf. aula de 24 de março, segunda hora, assim como a aula de 24 de fevereiro, segunda hora, e a de 3 de março, primeira hora.

44. Sobre o exame de consciência, cf. aula de 24 de março, segunda hora.

45. Sobre a técnica de filtragem das representações, particularmente em Marco Aurélio e comparativamente ao exame das idéias em Cassiano, cf. aula de 24 de fevereiro, primeira hora.

46. Reconhecer-se-á no "dandismo moral" uma referência a Baudelaire (cf. as páginas de Foucault sobre "a atitude de modernidade" e o *ethos* baudelairiano em *Dits et Écrits*, IV, n. 339, pp. 568-71) e no "estádio estético" uma clara alusão ao tríptico existencial de Kierkegaard (estádios estético, ético, religioso), sendo a esfera estética (incarnada no Judeu errante, em Fausto e em Dom Juan) a do indivíduo que, numa busca indefinida, sorve os instantes como se foram átomos precários de prazer (a ironia é que permitirá a passagem à ética). Foucault foi um grande leitor de Kierkegaard, ainda que praticamente jamais faça menção a este autor

que, no entanto, teve para ele uma importância tão secreta quanto decisiva.

47. Esta tese do filósofo helenista e romano que não mais encontra, nas novas condições sociopolíticas, com o que desdobrar livremente sua ação moral e política (como se a cidade grega fosse desde sempre seu elemento natural) e que encontra no *eu* uma saída aviltante, tornou-se um *topos*, senão uma evidência incontestada da história da filosofia (partilhada por Bréhier, Festugière, etc.). Durante a segunda metade do século, os artigos de epigrafia e de ensino de um célebre estudioso cuja audiência era internacional, Louis Robert ("*Opera minora selecta*". *Épigraphie et antiquités grecques*, Amsterdam, Hakkert, 1989, t.VI, p. 715), tomaram caduca esta visão do grego perdido em um mundo grande demais e privado de sua cidade (devo todas estas indicações a P. Veyne). Esta tese do apagamento da cidade na época helenística acha-se, portanto, vivamente contestada, após outros, por Foucault em *Le Souci de soi* (cf. capítulo III – "Soi et les autres", pp. 101-17: "Le jeu politique"; cf. também, pp. 55-7. [*O cuidado de si, op. cit.*, capítulo III, "Eu e os outros", pp. 88-109: "O jogo político"; cf. também, pp. 47-9. N. dos T.]). Para ele, trata-se, primeiramente, de contestar a tese de um esfacelamento do quadro político da cidade nas monarquias helenísticas (pp. 101-3; trad. bras.: pp. 88-90. N. dos T.) e, em seguida, de mostrar (assunto a que ele também se dedica no presente curso) que o cuidado de si fundamentalmente se define mais como um modo de viver-junto que como um recurso individualista ("o cuidado de si [...] aparece então como uma intensificação das relações sociais", p. 69. [Trad. bras., pp. 58-9. N. dos T.]). P. Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 146-7) remete o preconceito de um apagamento da cidade grega a uma obra de G. Murray de 1012 (*Four Stages of Greek Religion*, Nova York, Columbia University Press).

48. Descartes, *Méditations sur la philosophie première* (1641), in *Oeuvres*, Paris, Gallimard/ "Bibliothèque de la Pléiade", 1952.

49. O gnosticismo representa uma corrente filosófico-religiosa esotérica que se desenvolveu nos primeiros séculos da era cristã. Esta corrente, extremamente difundida, difícil de demarcar e de definir, foi rejeitada ao mesmo tempo pelos Padres da Igreja e pela filosofia de inspiração platônica. A "gnose" (do grego *gnôsis*: conhecimento) designa um conhecimento esotérico capaz de oferecer a salvação a quem a ele tem acesso e representa, para o iniciado, o

saber de sua origem e de sua destinação, assim como os segredos e mistérios do mundo superior (trazendo com eles a promessa de uma viagem celeste), alcançados a partir de tradições exegéticas secretas. No sentido deste saber salvador, iniciático e simbólico, a "gnose" recobre um vasto conjunto de especulações judaico-cristãs a partir da Bíblia. O movimento "gnóstico" promete pois, pela revelação de um conhecimento sobrenatural, a liberação da alma e a vitória sobre um poder cósmico maléfico. Para uma evocação em um contexto literário, cf. *Dits et Écrits*, I, n. 21, p. 326. Pode-se pensar, como me sugeriu A. I. Davidson, que Foucault conhecia bem os estudos de H.-Ch. Puech sobre o assunto (cf. *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979).

50. "O" filósofo: é assim que Santo Tomás designa Aristóteles nos seus comentários.

51. Na classificação das condições do saber que se segue, reencontramos como que um eco surdo do que Foucault denominava "procedimentos de limitação dos discursos" na aula inaugural no *Collège de France (L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971). Todavia, enquanto em 1970 o elemento fundamental era o discurso como superfície anônima e branca, aqui tudo se estrutura em torno da articulação do "sujeito" e da "verdade".

52. Reconhecemos aqui, como em eco, a famosa análise que Foucault, no seu *Histoire de la folie*, consagra às *Méditations*. Encontrando a vertigem da loucura no exercício da dúvida como razão de mais duvidar, Descartes a teria *a priori* excluído, teria recusado prestar-se às suas vozes furiosas, preferindo as doçuras ambíguas do sonho: "a loucura é excluída pelo sujeito que duvida" (*Histoire de la folie*, Paris, Gallimard/ "Tel", 1972, p. 57). Derrida contestará em seguida esta tese (cf. o texto "Cogito et Histoire de la folie", in *L'Écriture et la différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, pp. 51-97, que retoma uma conferência pronunciada em 4 de março de 1963 no *Collège philosophique*), mostrando que o que é próprio do Cogito cartesiano está justamente em assumir o risco de uma "loucura total", quando recorre à hipótese do Gênis Maligno (pp. 81-2). Sabemos que, mordido por esta crítica, Foucault publicará, alguns anos mais tarde, uma resposta magistral, alçando, através de uma rigorosa explicação seqüencial de texto, a querela de especialistas à altura de um debate ontológico ("Mon corps, ce papier, ce feu", assim como "Réponse à Derrida", in *Dits et Écrits*, II, n. 102, pp. 245-68, e n. 104, pp. 281-96). Foi assim que nasceu o que chamamos "polêmica Foucault/Derrida" a propósito das *Méditations* de Descartes.



AULA DE 6 DE JANEIRO DE 1982

Segunda hora

Presença conflituosa das exigências de espiritualidade: ciência e teologia antes de Descartes; filosofia clássica e moderna: marxismo e psicanálise. – Análise de uma sentença lacedemônia: o cuidado de si como privilégio estatutário. – Primeira análise do Alcibiades de Platão. – As pretensões políticas de Alcibiades e a intervenção de Sócrates. – A educação de Alcibiades comparada com a dos jovens espartanos e dos príncipes persas. – Contextualização do primeiro aparecimento, no Alcibiades, da exigência do cuidado de si: pretensão política; déficit pedagógico; idade crítica; ausência de saber político. – A natureza indeterminada do eu e sua implicação política.

Apesar de minhas boas resoluções e de um emprego bem enquadrado do tempo, não me ative inteiramente ao horário, conforme pretendia. Por isso, duas ou três palavras ainda sobre o tema geral das relações entre filosofia e espiritualidade e [sobre] as razões pelas quais a noção de cuidado de si foi pouco a pouco eliminada do pensamento e da preocupação filosóficos. Dizia eu há pouco que me parece ter havido um certo momento (quando digo "momento", não se trata, de modo algum, de situar isto em uma data e localizá-lo, nem de individualizá-lo em torno de uma pessoa e somente uma) [em que] o vínculo foi rompido, definitivamente creio, entre o acesso à verdade, tornado desenvolvimento autônomo do conhecimento, e a exigência de uma transformação do sujeito e do ser do sujeito por ele mesmo*. Quando digo "creio que isto

* Mais precisamente, o manuscrito traz que este vínculo foi rompido "quando Descartes disse que a filosofia sozinha se basta para o conhecimento, e quando Kant completou dizendo que se o conhecimento tem limites, eles estão todos na própria estrutura do sujeito cognoscente, isto é, naquilo mesmo que permite o conhecimento".

foi definitivamente rompido”, inútil afirmar-lhes que não acredito em nada disto e que todo o interesse da situação está, precisamente, em que os vínculos não foram bruscamente rompidos como que por um golpe de espada.

Para começar, consideremos a situação, se quisermos, na direção ascendente. O corte não se fez bem assim. Não se fez no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o *Cogito*, etc. Havia muito tempo já se iniciara o trabalho para desconectar o princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente e, por outro lado, a necessidade espiritual de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, transformando-se e esperando da verdade sua iluminação e sua transfiguração. Havia muito tempo que a dissociação começara a fazer-se e que um certo marco fora cravado entre estes dois elementos. É este marco, bem entendido, deve ser buscado... do lado da ciência? De modo algum. Deve-se buscá-lo do lado da teologia. A teologia (esta teologia que, justamente, pode fundar-se em Aristóteles – *confer* o que lhes dizia há pouco – e que, com Santo Tomás, a escolástica, etc., ocupará, na reflexão ocidental, o lugar que conhecemos), ao adotar como reflexão racional fundante, a partir do cristianismo, é claro, uma fé cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo, o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição e, simultaneamente, seu Criador, assim como, por consequência, seu modelo. A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé é claro, constitui sem dúvida um dos principais elementos que fazem [fizeram] com que o pensamento – ou as principais formas de reflexão – ocidental e, em particular, o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até então, e cuja formulação mais geral era o princípio da *epiméleia heautoû*. Creio ser preciso compreender bem o grande conflito que atravessou o cristianismo desde o fim do século V (incluindo

Santo Agostinho, sem dúvida) até o século XVII. Durante estes doze séculos, o conflito não ocorria entre a espiritualidade e a ciência, mas entre a espiritualidade e a teologia. E a melhor prova de que não era entre a espiritualidade e a ciência está no florescimento de todas aquelas práticas do conhecimento espiritual, todo aquele desenvolvimento de saberes esotéricos, toda aquela idéia – veja-se o tema de Fausto que seria muito interessante para reinterpretar nesta direção¹ –, segundo os quais não pode existir saber sem uma modificação profunda no ser do sujeito. Que a alquimia, por exemplo, e que todo um enorme painel de saberes tenham sido considerados, naquela época, como alcançáveis somente ao preço de uma modificação no ser do sujeito, é prova bastante de que não havia oposição constitutiva, estrutural, entre ciência e espiritualidade. A oposição se situava entre pensamento teológico e exigência de espiritualidade. Portanto, o desprendimento não se fez bruscamente com o aparecimento da ciência moderna. O desprendimento, a separação, foi um processo lento, processo cuja origem e desenvolvimento devem antes ser vistos do lado da teologia.

Também não se deve imaginar que foi no que chamei, de maneira totalmente arbitrária, de “momento cartesiano”, que o corte tivesse sido feito e definitivamente feito. Ao contrário, é muito interessante ver de que modo, no século XVII, foi colocada a questão da relação entre as condições de espiritualidade e o problema do percurso e do método para chegar à verdade. Houve múltiplas superfícies de contatos, múltiplos pontos de fricção, múltiplas formas de interrogação. Tomemos, por exemplo, uma noção muito interessante, característica do final do século XVI e começo do XVII: a noção de “reforma do entendimento”. Consideremos, mais precisamente, os nove primeiros parágrafos da *Reforma do entendimento* de Espinosa². Veremos de uma maneira muito clara – por razões que conhecemos bem e sobre as quais não preciso insistir – de que modo o problema do acesso à verdade, em Espinosa, estava ligado, em sua própria formulação, a uma série de exigências que concerniam ao ser mes-

mo do sujeito: em que e como devo transformar meu ser mesmo de sujeito? Que condições devo lhe impor para poder ter acesso à verdade, e em que medida este acesso à verdade me concederá o que busco, isto é, o bem soberano, o soberano bem? Esta é uma questão propriamente espiritual, e acho que o tema da reforma do entendimento no século XVII é inteiramente característico dos laços ainda muito estritos, muito estreitos, muito cerrados, entre, digamos, uma filosofia do conhecimento e uma espiritualidade da transformação do ser do sujeito por ele próprio. Se tomarmos agora a questão, não na direção ascendente mas na descendente, se passarmos para o outro lado, a partir de Kant, creio que também aí veremos que as estruturas da espiritualidade não desapareceram, nem da reflexão filosófica nem mesmo talvez do saber. Haveria... mas quanto a isto não quero agora sequer fazer um esboço, apenas algumas indicações. Retomemos toda a filosofia do século XIX – enfim, quase toda: Hegel certamente, Schelling, Shopenhauer, Nietzsche, o Husserl da *Krisis*³, também Heidegger⁴ – e veremos precisamente que, seja desqualificado, desvalorizado, considerado criticamente, seja, ao contrário, exaltado como em Hegel, de todo modo porém, o conhecimento, o ato de conhecimento permanece ainda ligado às exigências da espiritualidade. Em todas estas filosofias, há uma certa estrutura de espiritualidade que tenta vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, as condições deste ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação no ser mesmo do sujeito. Afinal, não é outro o sentido da *Fenomenologia do espírito*⁵. E podemos considerar, creio eu, toda a história da filosofia do século XIX como uma espécie de pressão pela qual se tentou repensar as estruturas da espiritualidade no interior de uma filosofia que, desde o cartesianismo, ou em todo caso, desde a filosofia do século XVII, se buscava desprender destas mesmas estruturas. Donde a situação de hostilidade, profunda aliás, entre todos os filósofos [de] tipo “clássico” – Descartes, Leibniz, etc., todos aqueles que reivindicam aquela tradição – e esta filosofia do século XIX que, com efeito, é uma filosofia que

coloca, implicitamente ao menos, a velha questão da espiritualidade e que reencontra, sem dizê-lo, o cuidado com o cuidado de si.

Entretanto, eu diria que até no campo do saber propriamente dito esta pressão, este ressurgimento, este reaparecimento das estruturas de espiritualidade é, de algum modo, muito sensível. Se é verdade, como dizem todos os cientistas, que podemos reconhecer uma falsa ciência pelo fato de que, para ser acessível, ela demanda uma conversão do sujeito e promete, ao termo de seu desenvolvimento, uma iluminação do sujeito; se podemos reconhecer uma falsa ciência pela sua estrutura de espiritualidade (isto é evidente, todos os cientistas o sabem), não se deve esquecer que, em formas de saber que não constituem precisamente ciências, e que não devemos assimilar à estrutura própria da ciência, encontramos, de maneira muito forte e muito nítida, alguns elementos ao menos, algumas exigências da espiritualidade. Dispensável, por certo, traçar-lhes um desenho: de imediato reconhecemos uma forma de saber como o marxismo ou a psicanálise. Assimilá-los à religião é, evidentemente, total engano. Isto não faz nenhum sentido e nada acrescenta. Em contrapartida, se considerarmos um e outra, sabemos bem que, por razões totalmente diferentes mas com efeitos relativamente homólogos, no marxismo como na psicanálise, o problema a respeito do que se passa com o ser do sujeito (do que deve ser o ser do sujeito para que ele tenha acesso à verdade) e a conseqüente questão acerca do que pode ser transformado no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade, estas duas questões repito, absolutamente características da espiritualidade, serão por nós reencontradas no cerne mesmo destes saberes ou, em todo caso, de ponta a ponta em ambos. De modo algum afirmo que são formas de espiritualidade. O que quero dizer é que nestas formas de saber reencontramos as questões, as interrogações, as exigências que, a meu ver – sob um olhar histórico de pelo menos um ou dois milênios –, são as muito velhas e fundamentais questões da *epiméleia heautoû* e, portanto, da espiritualidade

como condição de acesso à verdade. Ocorreu, bem entendido, que nem uma nem outra destas duas formas de saber levou muito explicitamente em consideração, de maneira clara e corajosa, este ponto de vista. Tentou-se mascarar estas condições de espiritualidade próprias a tais formas de saber no interior de certas formas sociais. A idéia de uma posição de classe, de efeito de partido, o pertencimento a um grupo, a uma escola, a iniciação, a formação do analista, etc., tudo nos remete às questões da condição de formação do sujeito para o acesso à verdade, pensadas porém em termos sociais, em termos de organização. Não são pensadas no recorte histórico da existência da espiritualidade e de suas exigências. Ao mesmo tempo, o preço pago para transportar, para remeter as questões "verdade e sujeito" a problemas de pertencimento (a um grupo, uma escola, um partido, uma classe, etc.) foi, bem entendido, o esquecimento da questão das relações entre verdade e sujeito*. E parece-me que todo o interesse e a força das análises de Lacan estão precisamente nisto: creio que Lacan foi o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nesta questão das relações entre sujeito e verdade⁶. Isto significa que, em termos inteiramente estranhos à tradição histórica desta espiritualidade, seja a de Sócrates, seja a de Gregório de Nissa e de todos os intermediários entre eles, em termos do próprio saber analítico, ele tentou colocar a questão que, historicamente, é propriamente espiritual: a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio. Fazendo ressurgir esta questão, acho que ele fez efetivamente ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha

* Acerca da relação verdade-sujeito, o manuscrito explicita que o fato de não ter sido "jamais pensado teoricamente" acarretou "um positivismo, um psicologismo para a psicanálise".

inquietação desta *epiméleia heautoû*, que constituiu a forma mais geral da espiritualidade. Esta questão, que não me cabe resolver, é certamente a seguinte: é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos de conhecimento portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que – do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* – não pode, por definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento?

Quanto a isto, é o que queria dizer-lhe. Passemos agora a um exercício mais simples. Retornemos aos textos. Não pretendo, por certo, refazer toda a história desta noção, desta prática, destas regras do cuidado de si a que me referi. Neste ano – e repito, ressaltadas minhas imprudências cronológicas e minha incapacidade de cumprir o emprego do tempo –, tentarei isolar três momentos que me parecem interessantes: o momento socrático-platônico, de surgimento da *epiméleia heautoû* na reflexão filosófica; em segundo lugar, o período da idade de ouro da cultura de si, da cultura de si mesmo, do cuidado de si mesmo, que pode ser situado nos dois primeiros séculos de nossa era; e depois a passagem aos séculos IV-V, passagem, genericamente, da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão⁷.

Primeiro momento, o momento socrático-platônico. O texto a que então gostaria de referir-me é essencialmente o que constitui a análise, a própria teoria do cuidado de si; longa teoria que está desenvolvida na segunda parte e em todo o desfecho do diálogo chamado *Alcibiades*. Antes de começar a ler este texto, gostaria de lembrar duas coisas. Primeiro, se é verdade que é com Sócrates, e em particular no texto *Alcibiades*, que assistimos à emergência do cuidado de si na reflexão filosófica, não devemos contudo esquecer que o princípio "ocupar-se consigo" – como regra, como imperativo, imperativo positivo do qual muito se espera – não foi, desde a origem e ao longo de toda a cultura grega, uma recomendação para filósofos, uma interpelação que um filósofo dirigia aos jovens que passam pela rua. Não foi uma atitude de intelectual, nem um conselho dado por ve-

lhos sábios a alguns jovens demasiado apressados. Não, a afirmação, o princípio “é preciso ocupar-se consigo mesmo” era uma antiga sentença da cultura grega. Uma sentença, em particular, lacedemônia. Em um texto, aliás tardio pois é de Plutarco, referente porém a uma sentença manifestamente ancestral e plurissecular, Plutarco retoma uma palavra que teria sido de Alexândrides, um lacedemônio, um espartano, a quem um dia se teria perguntado: mas afinal, vós, espartanos, sois um tanto estranhos; tendes muitas terras e vossos territórios são imensos ou, pelo menos, muito importantes; por que não os cultivais vós mesmos, por que os confiais a hilotas? E Alexândrides teria respondido: simplesmente para podermos nos ocupar com nós mesmos⁸. Entendamos, quando o espartano diz – temos que nos ocupar com nós mesmos e, por consequência, não temos que cultivar nossas terras –, é evidente que não se trata, absolutamente, [de filosofia]. Sendo pessoas para as quais a filosofia, o intelectualismo, etc., não eram valores muito positivos, tratava-se, para elas, da afirmação de uma forma de existência ligada a um privilégio e um privilégio político: se temos hilotas, se não cultivamos nós mesmos nossas terras, se delegamos a outros todos estes cuidados materiais, é para podermos nos ocupar com nós mesmos. O privilégio social, o privilégio político, o privilégio econômico deste grupo solidário de aristocratas espartanos, manifestava-se desta forma: temos que nos ocupar com nós mesmos e é para podermos fazê-lo que confiamos a outros nossos trabalhos. Como vemos, “ocupar-se consigo mesmo” é um princípio sem dúvida bastante corriqueiro, de modo algum filosófico, ligado entretanto – e esta será uma questão que reencontraremos constantemente ao longo da história da *epiméleia heautoû* – a um privilégio político, econômico e social.

Portanto, quando Sócrates retoma a questão da *epiméleia heautoû* e a fórmula, retoma-a a partir de uma tradição. Veremos, aliás, que a referência a Esparta está presente desde a primeira grande teoria do cuidado de si no *Alcibíades*. Passemos agora então ao texto do *Alcibíades*. Voltarei, hoje

ou na próxima vez, a seus problemas, não os de autenticidade, que estão praticamente acertados, mas os de datação, que são muito complicados⁹. Mas é preciso, sem dúvida, melhor estudar o próprio texto para, concomitantemente, ver surgirem as questões. Passo muito rapidamente pelo começo deste diálogo do *Alcibiades*. Observo apenas que, neste começo, ao abordar Alcibiades, Sócrates o faz reparar que, diferentemente de seus outros enamorados, até então jamais o abordara e somente hoje se decide. E se decide porque se dá conta de que Alcibiades tem algo em mente¹⁰. E se fosse proposta a Alcibiades a antiga questão, clássica na educação grega, com referência a Homero, etc.¹¹, a saber – supondo que tivesses que escolher entre morrer hoje ou continuar a levar uma vida sem nenhum brilho, o que preferirias? –, pois bem, [Alcibiades responderia]: preferiria morrer hoje a levar uma vida que não me trouxesse mais do que já tenho. É por isto que Sócrates aborda Alcibiades. O que é que ele já tem, e que outra coisa quer mais? Seguem-se detalhes sobre a família de Alcibiades, seu *status* na cidade, privilégios ancestrais que o situam acima dos outros. Ele tem, diz o texto, “uma das famílias mais empreendedoras da cidade¹²”. Pelo lado de seu pai – que era um Eupátrida – ele tem boas relações, amigos, parentes ricos e poderosos. O mesmo pelo lado da mãe, que era uma Alcmeônida¹³. Ademais, tendo perdido pai e mãe, seu tutor foi ninguém menos que Péricles, isto é, alguém que faz o que quer, diz o texto, na cidade, na Grécia mesmo, até em certos países bárbaros¹⁴. Acrescenta-se o fato de que Alcibiades é dono de uma avultada fortuna. Além disso, Alcibiades é belo, todos sabem. É assediado [por] muitos enamorados, tem tantos, é tão orgulhoso de sua beleza e tão arrogante que a todos dispensou, restando somente Sócrates a obstinar-se em assediá-lo. E por que somente ele? Pois bem, é porque, precisamente, tendo dispensado todos os seus enamorados, Alcibiades envelheceu. Tem agora aquela famosa idade crítica dos rapazes, de que lhes falei no ano passado¹⁵, e a partir da qual não se pode mais realmente amá-los. Sócrates porém continua a interessar-se por Al-

cibiades. Não só, também decide, pela primeira vez, dirigir-lhe a palavra. Por quê? Porque, como lhes dizia há pouco, compreendeu que Alcibiades tinha em mente mais do que a vontade de tirar proveito, ao longo da vida, de suas relações, de sua família, de sua riqueza; e sua beleza está se acabando. Alcibiades não quer contentar-se com isto. Quer voltar-se para o povo, quer tomar nas mãos o destino da cidade, quer governar os outros. Em suma, [ele] é alguém que quer transformar seu *status* privilegiado, sua primazia estatutária, em ação política, em governo efetivo dele próprio sobre os outros. É na medida em que esta intenção está se formando, no momento em que – tendo tirado proveito ou recusado aos outros o proveito de sua beleza – Alcibiades se volta então para o governo dos outros (após o *éros*, a *pólis*, a cidade), é neste momento que Sócrates ouve o deus que o inspira dizer-lhe que pode agora dirigir a palavra a Alcibiades. É alguém que tem uma tarefa: transformar o privilégio de *status*, a primazia estatutária em governo dos outros. Fica claro no texto que é neste momento que nasce a questão do cuidado de si. Situação semelhante podemos encontrar no relato de Xenofonte sobre Sócrates. Por exemplo, no livro III das *Memoráveis*, Xenofonte faz referência a um diálogo, um encontro entre Sócrates e o jovem Cármenes¹⁶. Também Cármenes é um jovem que está no limiar da política, certamente um pouco mais velho que o Alcibiades do diálogo de que lhes falo, pois já está suficientemente avançado na política para participar do Conselho e dar pareceres. Senão, vejamos. Cármenes dá pareceres, pareceres acatados porque são sábios, é escutado no Conselho, mas Cármenes é tímido. Em vão é escutado, em vão sabe que todos o escutam em deliberações de pequeno comitê; tímido, não ousa falar em público. E é então que Sócrates lhe diz: mas afinal é preciso dar um pouco de atenção a ti mesmo; aplica teu espírito sobre ti, toma consciência das qualidades que possuis, e poderás assim participar da vida política. Não emprega a expressão *epimélesthai heautoû* ou *epimélou sautoû*, mas a expressão “aplica teu espírito”, *noûn*

*prósekhe*¹⁷: aplica teu espírito sobre ti mesmo. Mas a situação é a mesma. A mesma, porém invertida: é preciso encorajar Cármidés, que, apesar de sua sabedoria, não ousa introduzir-se na ação política pública, ao passo que, com Alcibiades, temos um jovem sôfrego que, pelo contrário, só pleiteia entrar na política e transformar suas vantagens estatutárias em ação política efetiva.

Ora, pondera Sócrates – é aí que começa a parte do diálogo que gostaria de estudar um pouco mais de perto –, se vieres a governar a cidade, é preciso que afrontes duas espécies de rivais¹⁸. De um lado, os rivais internos que encontrarás na cidade, porquanto não és o único a querer governá-la. De outro, no dia em que a governares, terás que defrontar-te com os inimigos da cidade. Terás que defrontar-te com Esparta, com o Império Persa. Ora, diz Sócrates, sabes bem quem eles são, tanto os lacedemônios quanto os persas: eles prevalecem sobre Atenas e sobre ti. Começemos com a riqueza: por mais rico que sejas, podes comparar tuas riquezas às do rei da Pérsia? Quanto à educação, aquela que recebeste, podes efetivamente compará-la à dos lacedemônios e dos persas? Do lado de Esparta [encontramos] uma breve descrição da educação espartana apresentada, não como modelo, mas, de qualquer maneira, como referência de qualidade; uma educação que assegura as boas maneiras, a grandeza de alma, a coragem, a resistência, que dá aos jovens o gosto pelos exercícios, o gosto pelas vitórias e pelas honras, etc. Do lado dos persas também – e é interessante a passagem a respeito – as vantagens da educação recebida são muito grandes; educação que concerne ao rei, ao jovem príncipe, ao jovem príncipe que desde a [mais] tenra idade – enfim, desde a idade de compreender – é cercado por quatro professores: um que é o professor de sabedoria (*sophía*), outro que é professor de justiça (*dikaíosýne*), o terceiro que é mestre de temperança (*sophrosýne*), e o quarto, mestre de coragem (*andreía*). Primeiro problema, que será necessário ter em conta para a questão da datação do texto: de um lado,

o fascínio e o interesse por Esparta, como sabemos, são bem constantes nos diálogos platônicos, desde os diálogos socráticos; de outro, o interesse, o fascínio pela Pérsia é um elemento considerado tardio em Platão e nos platônicos [...*]. Ora, como foi formado Alcibiades, relativamente a esta educação, quer a de Esparta quer a dos persas? Pois bem, diz Sócrates, examina o que te aconteceu. Foste confiado a Péricles após a morte de teus pais. Péricles, sem dúvida, "tudo pode na cidade, na Grécia e em alguns Estados bárbaros". Contudo, ele não foi capaz de educar seus filhos. Teve dois e dois inúteis. Conseqüentemente, não tiveste boa sorte. Por este ângulo, pois, não se havia de contar com uma formação séria. Ademais, teu tutor Péricles teve o cuidado de te confiar a um velho escravo (Zópiro da Trácia), que era um monumento de ignorância e que, por conseqüência, nada pôde ensinar-te. Nestas condições, diz Sócrates a Alcibiades, há que se fazer esta comparação: queres entrar na vida política, queres tomar nas mãos o destino da cidade, mas não tens a mesma riqueza que teus rivais e não tens, principalmente, a mesma educação. É preciso que reflitas um pouco sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo. Vemos então aparecer a noção, o princípio: *gnôthi seautón* (referência explícita ao princípio délfico¹⁹). Porém, é interessante notar que este aparecimento do *gnôthi seautón*, antes de qualquer noção de cuidado de si, ocorre de uma forma fraca. Trata-se, meramente, de um conselho de prudência. Sócrates pede a Alcibiades para refletir um pouco sobre ele próprio, voltar-se um pouco sobre si e comparar-se aos seus rivais. Conselho de prudência: olha um pouco o que és em face daqueles que queres afrontar e então descobrirás tua inferioridade.

É esta inferioridade não consiste apenas em que não és mais rico e não recebeste educação, mas também em não seres capaz de compensar estes dois defeitos (riqueza e edu-

* Ouve-se apenas: "que encontraremos no platonismo tardio, em todo caso, na segunda metade do platonismo".

cação) com aquilo que, unicamente, poderia permitir-te afrontar-los sem demasiada inferioridade: um saber, uma *tékhne*²⁰. Não tens a *tékhne* que te permitiria compensar estas inferioridades iniciais. Não tens *tékhne*. Então, Sócrates demonstra a Alcibiades que lhe falta a *tékhne* que lhe permitiria bem governar e cidade e competir, ao menos como igual, com seus rivais. Sócrates o demonstra por meio de um procedimento absolutamente clássico em todos os diálogos socráticos: o que é bem governar a cidade; em que consiste o bom governo da cidade; em que se o reconhece? Longa seqüência de interrogações. E chega-se à definição proposta por Alcibiades: a cidade é bem governada quando reina a concórdia entre seus cidadãos²¹. Então se pergunta a Alcibiades: o que é esta concórdia, em que consiste ela? Alcibiades não pode responder. Como não pode responder, o pobre rapaz se desespera. E afirma: "Não sei mais o que digo. É possível, verdadeiramente, que eu tenha vivido desde muito tempo em um estado de vergonhosa ignorância, sem sequer me aperceber²²". Ao que Sócrates responde: não te inquietes; se só aos cinquenta anos te acontecesse descobrir que estás assim numa vergonhosa ignorância, que não sabes o que dizes, então seria bem difícil de remediar, pois não haveria de ser fácil tomar-te aos teus próprios cuidados (tomar-te a ti mesmo em cuidado: *epimelethênai sautou*). Porém, "estás justamente na idade em que é preciso aperceber-se disto²³". Pois bem, gostaria que nos detivéssemos um pouco aqui, quando deste primeiro aparecimento no discurso filosófico – ressalva feita, repito, à datação do *Alcibiades* – da fórmula "ocupar-se consigo", "tomar cuidado de si mesmo".

Primeiramente, como vemos, a necessidade de cuidar de si está vinculada ao exercício do poder. Já a havíamos encontrado na fórmula lacônica, espartana de Alexândrides. Semelhante à fórmula, ao que parece, tradicional – "confiamos nossas terras aos hilotas para podermos nos ocupar com nós mesmos" –, "ocupar-se consigo" era, contudo, conseqüência de uma situação estatutária de poder. Em contrapartida, aqui, a questão do cuidado de si não aparece como um dos

aspectos de um privilégio estatutário. Aparece, ao contrário, como uma condição, condição para passar do privilégio estatutário que era o de Alcibiades (grande família rica, tradicional, etc.) a uma ação política definida, ao governo efetivo da cidade. Como vemos, "ocupar-se consigo" está porém implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre. Não se pode governar os outros, não se pode bem governar 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.

Em segundo lugar, vemos que a noção de cuidado de si, esta necessidade de cuidar de si mesmo está vinculada à insuficiência da educação de Alcibiades. Através dela porém é a própria educação ateniense que é inteiramente insuficiente, e sob dois aspectos: o aspecto, se quisermos, propriamente pedagógico (o mestre de Alcibiades nada valia, era um escravo e um escravo ignorante, quando entretanto a educação era coisa por demais séria para que conviesse confiar um jovem aristocrata destinado a uma carreira política a um escravo familiar e doméstico); crítica, igualmente, do outro aspecto, menos imediatamente clara, mas que se insinua ao longo de todo o começo do diálogo, a saber, a crítica do amor, do *éros* pelos rapazes que, para Alcibiades, não teve a função que deveria ter tido, já que ele foi assediado, assediado por homens que, na realidade, dele só queriam o corpo, mas não ocupar-se com ele – este tema reaparecerá um pouco mais adiante – ou não queriam incitar Alcibiades a ocupar-se consigo mesmo. De resto, a melhor prova de que não era pelo próprio Alcibiades que eles se interessavam, que não se ocupavam com Alcibiades a fim de que Alcibiades se ocupasse consigo mesmo, é que, mal perdera ele sua desejável juventude, eles o abandonaram, deixando-o fazer o que quisesse. A necessidade do cuidado de si inscreve-se pois, não somente no interior do projeto político, como no interior do *déficit* pedagógico.

Em terceiro lugar (caráter também importante, imediatamente vinculado ao anterior), vimos que, se Alcibíades tivesse cinqüenta anos, seria tarde demais para reparar as coisas. Esta não é a idade para ocupar-se consigo. É preciso aprender a ocupar-se consigo quando se está naquela idade crítica, quando se sai das mãos dos pedagogos e se está para entrar no período da atividade política. Até certo ponto, este texto está em contradição, ou afinal coloca um problema relativamente a outro que li há pouco, o da *Apologia de Sócrates*, quando Sócrates diz, ao defender-se diante de seus juizes: mas meu ofício em Atenas era um ofício importante; foi-me confiado pelos deuses e consistia em postar-me lá, na rua, e interpelar todo mundo, jovens e velhos, cidadãos ou não-cidadãos, para dizer-lhes que se ocupassem consigo mesmos²⁴. Ali, a *epiméleia heautoû* aparece como uma função geral de toda a existência, ao passo que no *Alcibíades* aparece como um momento necessário na formação do jovem. Esta será uma questão muito importante, um dos grandes debates, um dos pontos de deslocamento do cuidado de si quando, com as filosofias epicurista e estoica, nós o veremos tornar-se obrigação permanente de todo indivíduo ao longo de sua existência inteira. Mas, nesta forma, precoce, se quisermos, socrático-platônica, o cuidado de si é antes uma atividade, uma necessidade de jovens numa relação entre eles e seu mestre, ou entre eles e seu amante, ou entre eles e seu mestre e amante. Este é o terceiro ponto, a terceira característica do cuidado de si.

Finalmente, em quarto lugar, vemos que a necessidade de ocupar-se consigo eclode como uma urgência, não no momento do texto em que Alcibíades formula seus projetos políticos, mas quando se apercebe que ignora... ignora o quê? Pois bem, ignora o próprio objeto, a natureza do objeto com que tem que ocupar-se. Ele sabe que quer ocupar-se com a cidade. Tem segurança para fazê-lo por causa de seu *status*. Porém não sabe como ocupar-se, em que consistirá o objetivo e o fim do que há de ser sua atividade política, a saber: o bem-estar, a concórdia dos cidadãos entre si. Não

sabe qual é o objeto do bom governo e é por isto que deve ocupar-se consigo mesmo.

Vemos então duas questões surgirem neste momento, duas questões a serem resolvidas e que estão diretamente vinculadas uma à outra. A necessidade de ocupar-se consigo coloca a seguinte questão: qual é pois o eu de que é preciso cuidar quando se diz que é preciso cuidar de si? Remeto-os a uma passagem muito importante, que comentarei mais longamente na próxima vez. O diálogo *Alcíbiades* traz como subtítulo, que foi porém tardiamente acrescentado – acho que na época alexandrina, não estou bem certo, verificarei depois –: *da natureza humana*²⁵. Ora, no desenvolvimento de toda a última parte do texto – desenvolvimento que começa na passagem que indiquei –, vemos que a questão que Sócrates coloca e tenta resolver não é: deves ocupar-te contigo; ora, tu és um homem; portanto, pergunto, o que é um homem? A questão colocada por Sócrates, muito mais precisa, muito mais difícil, muito mais interessante, é a seguinte: deves ocupar-te contigo; mas o que é este si mesmo (*autò tò autó*)²⁶, pois que é contigo mesmo que deves ocupar-te? Questão que, conseqüentemente, não incide sobre a natureza do homem, mas sobre o que nós hoje – pois a palavra não está no texto grego – chamaríamos de questão do sujeito. O que é este sujeito, que ponto é este em cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva, a atividade refletida, esta atividade que retorna do indivíduo para ele mesmo? O que é este eu? Esta, a primeira questão.

Segunda questão a ser também resolvida: de que modo o cuidado de si, quando o desenvolvemos como convém, quando o levamos a sério, pode nos conduzir, e conduzir Alcíbiades ao que ele quer, isto é, a conhecer a *tékhnē* de que precisa para governar os outros, a arte que lhe permitirá bem governar? Em suma, o que está em jogo em toda a segunda parte, neste final do diálogo, é a necessidade de fornecer a este “si mesmo” – na expressão “cuidar de si mesmo” – uma definição capaz de implicar, abrir ou dar acesso ao saber necessário para um bom governo. O que está em

jogo no diálogo é, pois: qual o eu de que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com os outros a quem devo governar? É este círculo [que vai] do eu como objeto de cuidado ao saber do governo como governo dos outros que, creio, está no cerne deste final de diálogo. Esta a questão que, afinal, é portadora da primeira emergência na filosofia antiga da questão do "cuidar de si mesmo".

Bem, eu lhes agradeço, e na próxima semana então começaremos também às 9h15. Tentarei terminar esta leitura do diálogo.

1. Foucault examinará mais longamente o mito de Fausto na aula de 24 de fevereiro, segunda hora.

2. B. Espinosa, *Tractatus de intellectus emendatione*, in *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. Van Vloten & J. P. N. Land, La Haye, 1882-1884 (*Traité de la réforme de l'entendement*, in *Oeuvres de Spinoza*, Paris, trad. fr. C. Appuhn, 1904).

3. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Belgrado, Philosophia, 1936 (*La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976).

4. É esta a tradição que, na mesma época, Foucault reconhece como a da filosofia "moderna" e em relação à qual se posiciona como herdeiro (cf. *Dits et Écrits*, op. cit., IV, n. 351, pp. 687-8, e n. 364, pp. 813-4).

5. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Wurtzbourg, Anton Goebhardt, 1807 (*Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941).

6. Sobre a reabertura, por Lacan, da questão do sujeito, cf. *Dits et Écrits*, III, n. 235, p. 590; n. 299, pp. 204-5, e n. 330, p. 435. A propósito dos textos de Lacan que têm esta direção: "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" (1953), in *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, pp. 237-322; "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien" (1960), *ibid.*, pp. 793-827; "La Science et la vérité" (1965), *ibid.*, pp. 855-77; "Du sujet enfin la question"

(1966), *ibid.*, pp. 229-36; *Le Séminaire I: Les Écrits techniques de Freud* (1953-1954), Paris, Le Seuil, 1975, pp. 287-99; *Le Séminaire II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Paris, Le Seuil, 1978; *Le Séminaire XI: Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Le Seuil, 1973, pp. 31-41, 125-35; "Réponse à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse", *Cahiers pour l'analyse*, 3, 1966, pp. 5-13; "La Méprise du sujet supposé savoir", *Scilicet*, 1, Paris, Le Seuil, 1968, pp. 31-41; *Le Séminaire XX: Encore* (1973), Paris, Le Seuil, 1975, pp. 83-91; "Le Symptôme", *Scilicet*, 6/7, Paris, Le Seuil, 1976, pp. 42-52 (devo esta nota a J. Lagrange e a M. Bertani).

7. Este terceiro momento não terá sua elaboração no curso deste ano nem do ano seguinte.

8. "Como alguém perguntara por que confiavam aos hilotas o trabalho dos campos no lugar de com eles se ocuparem eles próprios (*kai ouk autoi epimeloúntai*), 'porque, respondeu ele, não foi para com eles nos ocuparmos mas com nós mesmos (*ou touton epimeloúmenoi all' hautôn*) que os adquirimos' " (*Apophthegmes laconiens*, 217a, in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. III, trad. fr. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988, pp. 171-2); cf. a retomada deste exemplo em *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 58: [O cuidado de si, *op. cit.*, p. 49. (N. dos T.)]

9. Eles serão examinados na segunda hora da aula de 13 de janeiro.

10. Todo este desenvolvimento acha-se no começo do texto, de 103a a 105e (*Alcibiade*, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1929 [mais adiante: referência a esta edição], pp. 60-3).

11. Foucault pensa aqui no duplo destino de Aquiles: "Minha mãe muitas vezes me disse, a deusa dos pés de prata, Tétis: dois destinos me levarão para a morte, que tudo encerra. Se continuo a combater aqui em torno da cidade de Tróia, nada me resta em troca; em compensação, uma glória imperecível me espera. Se, ao contrário, retorno à terra de minha pátria, nada me resta da nobre glória; uma longa vida, em compensação, me é reservada, e a morte, que tudo encerra, por muito tempo não poderá me atingir" (*Iliade*, canto IX, versos 410-416, trad. fr. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1937, p. 67).

12. *Alcibiade*, 104a (p. 60).

13. Pelo seu pai Clínius, Alcibiades era membro do *gênos* dos "eupátridas" (isto é, "aqueles que têm bons pais"), uma família de aristocratas e de grandes proprietários que dominam politicamente Atenas desde o período arcaico. Quanto à esposa de Clínius (filha de Mégacles, vítima de ostracismo), pertence à família dos Alcmeônidas, que tiveram, sem dúvida, o mais decisivo papel na história política da Atenas clássica.

14. *Alcibiade*, 104b (p. 61).

15. O problema da idade crítica dos rapazes fora abordado por Foucault particularmente na aula de 28 de janeiro de 1981, consagrada à estruturação da percepção ética dos *aphrodisia* (princípio de isomorfia sociosexual e princípio de atividade) e, neste quadro, ao problema sobre o amor dos jovens rapazes de boa família.

16. Xénophon, *Mémorables*, III, VII, ed. citada, pp. 363-5.

17. O texto grego traz mais exatamente: "*allà diateínou mál-lon pròs tò seautò prosékhein*". (Xénophon, *Memorabilia*, VII, 9, ed. E. C. Mackant, Londres, Loeb Classical Library, 1923, p. 216).

18. Toda esta passagem encontra-se em *Alcibiade*, 119a-124b (p. 86-93).

19. "Vamos, criança muito ingênua, creia-me, creia nestas palavras inscritas em Delfos: 'Conhece-te a ti mesmo'" (*Alcibiade*, 124b, p. 92).

20. *Alcibiade*, 125d (p. 95).

21. *Alcibiade*, 126c (p. 97).

22. *Alcibiade*, 127d (p. 99).

23. *Alcibiade*, 127e (p. 99).

24. *Apologie de Socrate*, 30a, trad. M. Croiset, ed. cit., p. 157.

25. Segundo as declarações de Diógenes Laércio (*Vie et Doctrines des philosophes illustres*, III, 57-62, trad. fr. s. dir. M.-O. Goulet-Cazet, Paris, Le Livre de Poche, 1999, pp. 430-3), o catálogo de Trasilio (astrólogo de Tibério e filósofo na corte de Nero, século I d.C.) adota a divisão dos diálogos de Platão em tetralogias, e fixa para cada diálogo um primeiro título correspondente, na maioria das vezes, ao nome do interlocutor privilegiado de Sócrates – sendo possível contudo que esta maneira de designar os diálogos remonte ao próprio Platão – e um segundo, indicando o tema principal.

26. Encontramos esta expressão em *Alcibiade*, 129b (p. 102).

AULA DE 13 DE JANEIRO DE 1982

Primeira hora

Contextos de aparecimento do imperativo socrático do cuidado de si: a capacidade política dos jovens de boa família; os limites da pedagogia ateniense (escolar e erótica); a ignorância que se ignora. – As práticas de transformação do eu na Grécia arcaica. – Preparação para o sonho e técnicas da prova no pitagorismo. – As técnicas de si no Fédon de Platão. – Sua importância na filosofia helenística. – A questão do ser do eu com o qual é preciso ocupar-se no Alcibiades. – Determinação do eu como alma. – Determinação da alma como sujeito de ação. – O cuidado de si na sua relação com a dietética, a econômica e a erótica. – A necessidade de um mestre do cuidado.

Começamos, na última aula, a leitura do diálogo de Platão, *Alcibiades*. Sem levantar a questão – a que voltaremos – senão de sua autenticidade, que não está em dúvida, mas de sua data, gostaria de prosseguir nesta leitura. Havíamos parado no aparecimento daquela fórmula que pretendo estudar, durante este ano, em toda a sua extensão e evolução: “ocupar-se consigo mesmo” (*heautoû epimeleisthai*). Lembremos o contexto em que esta fórmula apareceu. Um contexto muito familiar a todos os diálogos de juventude de Platão – denominados diálogos socráticos –, uma paisagem política e social: é a paisagem, o pequeno mundo dos jovens aristocratas que, por seu *status*, são os primeiros da cidade e estão destinados a exercer sobre sua cidade, sobre seus concidadãos, um certo poder. 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. O problema porém está em saber se a autoridade que lhes é conferida por seu *status* de nascimento, seu pertencimento ao meio aristocrático, sua grande fortuna

– como era o caso de Alcibiades –, se a autoridade que lhes é assim de saída conferida, também os dota da capacidade de governar como convém. Trata-se, pois, de um mundo em que se problematizam as relações entre o *status* de “primeiros” e a capacidade de governar: necessidade de ocupar-se consigo mesmo na medida em que se há que governar os outros. Primeiro círculo, primeiro elemento do contexto.

Segundo elemento, certamente ligado ao primeiro, é o problema da pedagogia. Trata-se da crítica, também ela tão familiar aos diálogos socráticos, à pedagogia e à pedagogia, sob suas duas formas. Crítica, sem dúvida, à educação, à prática educativa em Atenas, comparada, com grande desvantagem para os atenienses, à educação espartana que implica o rigor contínuo, a forte inserção no interior de regras coletivas. A educação ateniense também é comparada – o que é mais estranho e menos freqüente nos diálogos socráticos e mais característico dos últimos textos platônicos –, e também aí em desvantagem, com a sabedoria oriental, a sabedoria dos persas, que sabem fornecer, ao menos aos seus jovens príncipes, os quatro grandes mestres necessários, capazes de ensinar as quatro virtudes fundamentais. Esta é uma das vertentes da crítica às práticas pedagógicas em Atenas. O outro aspecto desta mesma crítica recai, certamente, sobre a maneira como se passa e se desenrola o amor entre homens e rapazes. O amor pelos rapazes, em Atenas, não consegue honrar a tarefa formadora que seria capaz de justificá-lo e fundá-lo¹. Os homens adultos assediam os jovens enquanto estão no esplendor de sua juventude. Mas os abandonam quando estão naquela idade crítica em que, precisamente, tendo já saído da infância e se desvencilhado da direção e das lições dos mestres de escola, necessitariam de um guia para se formar nesta coisa outra, nova, para a qual não foram de modo algum formados por seu mestre: o exercício da política. Necessidade, portanto, decorrente da dupla falha pedagógica (escolar e amorosa), de se ocupar consigo. E desta feita, se quisermos, a questão do “ocupar-se consigo”

(da *epiméleia heautoû*) não está mais vinculada à de "governar os outros", mas à de "ser governado". Na verdade, vemos que estas questões estão ligadas umas às outras: ocupar-se consigo para poder governar, e ocupar-se consigo na medida em que não se foi suficiente e convenientemente governado. "Governar", "ser governado", "ocupar-se consigo", eis aí uma seqüência, uma série, cuja história será longa e complexa, até a instauração, nos séculos III-IV, do grande poder pastoral na Igreja cristã².

Terceiro elemento do contexto no qual apareceu a questão, o imperativo, a prescrição "ocupa-te contigo mesmo" – também este um elemento familiar aos diálogos socráticos – é a ignorância. Ignorância, ao mesmo tempo, das coisas que se deveria saber e ignorância de si mesmo enquanto sequer se sabe que se as ignora. Como lembramos, Alcibíades acreditava que lhe seria bem fácil responder à questão de Sócrates e definir o que é o bom governo da cidade. Acreditou mesmo poder defini-lo designando-o como aquele que assegura a concórdia entre os cidadãos. E eis que ele sequer sabe o que é a concórdia, mostrando que, ao mesmo tempo, não sabe e ignora que não sabe. Como vemos, tudo isto – estas três questões: exercício do poder político, pedagogia, ignorância que se ignora – forma uma paisagem bem conhecida dos diálogos socráticos.

Entretanto, na emergência, no aparecimento deste imperativo "cuidar de si mesmo", gostaria ainda de assinalar – visto estar aí precisamente o nosso tema – o que há, a despeito de tudo, de um tanto singular no próprio movimento do texto, deste texto que, em 127e do *Alcibiades*, faz aparecer o imperativo "cuidar de si mesmo". O movimento do texto é muito simples. Já está delineado no contexto geral de que de lhes falei há pouco: Sócrates acaba de mostrar a Alcibíades que ele não sabe o que é a concórdia, que ele sequer sabia que ignorava o que é bem governar. Tão logo Sócrates acabara de mostrá-lo, Alcibíades se desespera. Sócrates consola-o dizendo-lhe: não é tão grave assim, não te

inquietares, afinal tu não tens cinquenta anos, és jovem; portanto, tens tempo. Mas tempo do quê? É aí que se poderia então dizer que a resposta a vir, a que se esperaria – a resposta que, sem dúvida, Protágoras daria³ –, seria a seguinte: ora, tu ignoras, mas és jovem, não tens cinquenta anos, tens tempo portanto para aprender, aprender a governar a cidade, aprender a prevalecer sobre teus adversários, aprender a convencer o povo, aprender a retórica necessária para exercer este poder, etc. Mas, justamente, não é isto o que diz Sócrates. Sócrates afirma: tu ignoras; mas és jovem; portanto, tens tempo, não para aprender, mas para ocupar-te contigo. É aí, creio, neste desnível entre o “aprender” que seria a consequência esperada, a consequência habitual de semelhante raciocínio, e o imperativo “ocupar-te contigo”, entre a pedagogia compreendida como aprendizagem e uma outra forma de cultura, de *paideia* (de que voltaremos a tratar mais longamente) que gira em torno do que se poderia chamar de cultura de si, formação de si, *Selbstbildung*, como diriam os alemães⁴, é neste desnível, neste jogo, nesta proximidade, que vão precipitar-se certos problemas que tangenciam, parece-me, todo o jogo entre a filosofia e a espiritualidade no mundo antigo.

Entretanto, façamos ainda uma prévia observação. Eu lhes dizia, pois, que a fórmula “ocupar-se consigo” emerge e aparece nos textos platônicos com o *Alcibiades*, cuja data é uma questão a ser ainda recolocada. É neste diálogo – como veremos logo adiante, quando o retomar mais longamente – 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, ainda assim, não se deve esquecer e é preciso reter sempre na memória, que esta exigência de ocupar-se consigo, esta prática –

ou antes, o conjunto de práticas nas quais vai manifestar-se o cuidado de si – 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. Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente especificadas que transformam o modo de ser do sujeito, modificam-no tal como está posto, qualificam-no transfigurando-o, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados. Havia, se quisermos, muito antes de Platão, muito antes do texto do *Alcibiades*, muito antes de Sócrates, toda uma tecnologia de si que estava em relação com o saber, quer se tratasse de conhecimentos particulares, quer do acesso global à própria verdade⁵. A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma idéia manifestada na Grécia arcaica e, de resto, em uma série de civilizações, senão em todas, por certo número de práticas que passo a enumerar e que evoco muito esquematicamente⁶. Primeiro, os ritos de purificação: não podemos ter acesso aos deuses, praticar sacrifícios, ouvir o oráculo e compreender o que ele disse, não podemos nos beneficiar de um sonho capaz de esclarecer porque fornece sinais ambíguos mas decifráveis, nada disto podemos fazer se antes não nos tivermos purificado. 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. Outras técnicas (cito-as meio ao acaso e, certamente, sem um estudo bem sistemático) são as de concentração da alma. A alma é algo de móvel. A alma, o sopro, é algo que pode ser agitado, atingível pelo exterior. E 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 dispersado. É preciso, pois, concentrar este *pneûma*, a alma, recolhê-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. Uma outra técnica, outro procedimento pertinente às tecnologias de si é a técnica do retiro para a qual existe uma palavra que terá, como sabemos, um considerável destino em toda a espiritualidade ocidental: *anakhóresis* (anacorese). O retiro, compreendido nestas técnicas de si arcaicas, é uma certa maneira de desligar-se, de ausentar-se – ausentar-se mas sem sair do lugar – do mundo no qual se está situado: cortar, de certo modo, o contato com o mundo exterior, não mais sentir as sensações, não mais agitar-se com tudo o que se passa em torno de si, fazer como se não mais se visse e efetivamente não ver mais o que está presente, sob os olhos. Trata-se da técnica, se quisermos, de uma ausência visível. Permanece-se ali, é-se visível aos olhos dos outros. Mas se está ausente, alheado. Quarto exemplo e, repito, são apenas exemplos: a prática da resistência que, de resto, está vinculada a esta concentração da alma e a este retiro (*anakhóresis*) em si mesmo, e faz com que se consiga suportar as provações dolorosas e difíceis, ou ainda, resistir às tentações que possam advir.

Todo este conjunto de práticas, além de outras, existia pois, na civilização grega arcaica. Seus vestígios são ainda encontrados durante muito tempo. Ademais, a maior parte delas já havia sido integrada no interior de um movimento espiritual, religioso ou filosófico muito conhecido, que é o pitagorismo com seus componentes ascéticos. Tomarei, tão-somente, dois exemplos destes elementos de tecnologia de si no pitagorismo⁷. Tomarei estes dois exemplos porque também eles terão um longo destino, serão reencontrados até a época romana, nos séculos I e II de nossa era, e se difundi-

rão, neste ínterim, em muitas outras escolas fillosóficas. Por exemplo, a preparação purificadora para o sonho. Uma vez que, para os pitagóricos, sonhar enquanto se 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 sonho⁸. Assim, antes do sono, devemos nos entregar a algumas práticas rituais que vão purificar a alma e torná-la capaz, conseqüentemente, de entrar em contato com o mundo divino, compreender suas significações, mensagens e verdades, reveladas sob uma forma mais ou menos ambígua. Eis então algumas dentre as técnicas de purificação: escutar música, respirar perfumes e, certamente, também praticar o exame de consciência⁹. Reconstituir o nosso dia todo, lembrarmo-nos das faltas cometidas e, por conseguinte, neste mesmo ato de memória, expurgá-las e delas nos purificarmos, é uma prática cuja paternidade foi sempre atribuída a Pitágoras¹⁰. Que tenha ou não sido ele efetivamente o primeiro a promovê-la, pouco importa. De qualquer maneira, é uma prática pitagórica importante, cuja difusão conhecemos. Tomarei também outro exemplo, dentre os numerosos exemplos de tecnologia de si, de técnicas de si encontrados nos pitagóricos: as técnicas de provação. Consiste em organizar em torno de si, em buscar alguma coisa, alguma situação que tenha força de tentação e passar pela prova para saber se se é capaz de resistir. Estas práticas também são muito arcaicas. Perduraram por muito tempo e serão atestadas bem mais tarde. Como exemplo, tomo apenas um texto de Plutarco (fim do século I, começo do II). No diálogo *O demônio de Sócrates*, Plutarco relata ou faz relatar por um dos seus interlocutores, que é manifestamente porta-voz dos pitagóricos, um pequeno exercício. Começa-se a manhã com toda uma série de longos exercícios físicos, árduos, cansativos, e que exauem o estômago. Isto 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 escri-

vos. Oferece-se a eles esta alimentação e, para si, uma alimentação extraordinariamente frugal, a dos próprios escravos¹¹. Retornaremos, sem dúvida, a tudo isto, a fim de vermos seus desdobramentos¹².

Enfim, faço estas indicações para lhes dizer que, antes mesmo da emergência da noção de *epiméleia heautoû* no pensamento filosófico de Platão, está atestada, de modo geral e, particularmente nos pitagóricos, uma série de técnicas que concernem a algo como o cuidado de si. Neste contexto geral das técnicas de si, não se deve esquecer que até mesmo em Platão, e ainda que seja verdade – como buscarei lhes mostrar – que todo o cuidado de si é para ele, por ele, reduzido à forma do conhecimento e do conhecimento de si, encontram-se numerosos indícios destas técnicas. Encontramos, por exemplo, de modo muito claro, a técnica da concentração da alma, da alma que se recolhe, que se reúne. No *Fédon*, por exemplo, está dito que é preciso habituar a alma, a partir de todos os pontos do corpo, a se reunir em si mesma, a refluir sobre si, a residir em si mesma tanto quanto possível¹³. No mesmo *Fédon*, afirma-se que o filósofo deve “tomar a alma em suas mãos¹⁴ “[...*]. Encontramos também atestada em Platão, ainda no *Fédon*, a prática do isolamento, da *anakhóresis*, do retiro em si mesmo, que se manifestará essencialmente na imobilidade¹⁵. Imobilidade da alma e imobilidade do corpo: do corpo que resiste, da alma que não se mexe, que está como que fixa em si mesma, no seu próprio eixo e de onde nada a pode desviar. É a famosa imagem de Sócrates evocada no *Banquete*. Sócrates que, como sabemos, durante a guerra era capaz de permanecer só, imóvel, ereto, os pés na neve, insensível a tudo o que se passava ao seu redor¹⁶. Encontramos também em

* Ouve-se apenas: “e a [...] filosofia como guia ou como terapia da alma, a integração, no interior da prática filosófica, desta técnica do recolhimento, da concentração, do retraimento da alma em si mesma”.

Platão a evocação de todas aquelas práticas de rigidez, de resistência à tentação. É a imagem de Sócrates, ainda no *Banquete*, deitado ao lado de Alcibiades e conseguindo dominar seu desejo¹⁷.

De resto, creio que a difusão destas técnicas de si no interior do pensamento platônico foi apenas o primeiro passo de todo um conjunto de deslocamentos, de reativações, de organização e reorganização destas técnicas naquilo que viria a ser a grande cultura de si na época helenística e romana. Encontramos este gênero de técnicas, é claro, nos neoplatônicos e nos neopitagóricos. Mas também nos epicuristas. Como veremos, nós as encontramos nos estóicos, transpostas, repensadas diferentemente. Se considerarmos, por exemplo, o tema da imobilidade do pensamento, imobilidade que nenhuma agitação consegue perturbar – nem a do exterior, garantindo a *securitas*, nem a do interior, garantindo a *tranquillitas* (para retomar o vocabulário estóico romano)¹⁸, pois bem, esta imobilização do pensamento é muito claramente a transposição e a reelaboração, no interior de uma tecnologia de si cujas fórmulas gerais são por certo diferentes daquelas práticas de que há pouco lhes falava. Seja, por exemplo, a noção de retiro. No estoicismo romano reencontraremos a teoria acerca do tipo de retiro, denominado *anakhóresis*, que leva o indivíduo a retirar-se em si mesmo e, conseqüentemente, a ser como que cortado do mundo exterior. Em Marco Aurélio, particularmente, encontraremos uma longa passagem, que buscarei explicar-lhes, cujo tema é explicitamente a *anakhóresis eis heautón* (a anacorese sobre si mesmo, o retiro em si e em direção a si)¹⁹. Encontraremos igualmente nos estóicos uma série de técnicas sobre a purificação das representações, a verificação, a prática, na medida em que as *phantasiai* se apresentam, que permite reconhecer as que são puras e as impuras, as que se pode admitir e as que se deve excluir. Há pois, se quisermos, por trás de tudo isto, uma grande arborescência que pode ser lida no sentido de um desenvolvimento contínuo, mas

com certas transferências e reorganizações de conjunto. E parece-me que Platão ou o momento platônico, particularmente o texto do *Alcibiades*, traz o testemunho de um destes momentos em que é feita a reorganização progressiva de toda a velha tecnologia do eu que é, portanto, bem anterior a Platão e a Sócrates. Penso que em Platão, no texto do *Alcibiades* ou em algum lugar entre Sócrates e Platão, todas estas velhas tecnologias do eu foram submetidas a uma reorganização muito profunda. Ou, pelo menos, no pensamento filosófico, a questão da *epiméleia heautoû* (do cuidado de si) retoma, em nível totalmente diverso, com finalidade totalmente outra e com formas parcialmente diferentes, elementos que poderíamos encontrar outrora nas técnicas evocadas.

Portanto, após este esclarecimento acerca da emergência filosoficamente primeira mas também da continuidade técnica desta temática, gostaria de retornar ao próprio texto do *Alcibiades* e, particularmente, à passagem (127e) em que se afirma: é preciso ocupar-se consigo mesmo. É preciso ocupar-se consigo, mas... E aí se acha a razão pela qual insisto neste texto: Sócrates mal dissera "é preciso ocupar-se consigo mesmo" e é tomado por uma dúvida. Interrompe-se por um instante e diz: é muito bom ocupar-se consigo, mas corre-se um grande risco de se enganar. Corre-se um grande risco de não saber bem o que fazer quando se quer ocupar-se consigo e, no lugar de obedecer [às] cegas ao princípio "cuidemos de nós mesmos", deve-se pelo menos perguntar *tí esti tò hautou epimélesthai* (que é ocupar-se de si)?²⁰ Afinal, sabemos muito bem ou sabemos mais ou menos o que é ocupar-se com nossos sapatos. Há uma arte para isto, a do sapateiro. E o sapateiro sabe perfeitamente ocupar-se com eles. Sabemos perfeitamente o que é ocupar-se com nossos pés. O médico (ou o ginasiarca) dá conselhos a respeito, é especialista nisto. Mas quem sabe exatamente o que é "ocupar-se consigo mesmo"? O texto vai muito naturalmente dividir-se em duas partes a partir de duas questões.

Primeiro, no imperativo "é preciso ocupar-se consigo" que coisa é esta, que objeto é este do qual é preciso ocupar-se, o que é este eu? Em segundo lugar, no "cuidado de si" há cuidado. Dado que o jogo do diálogo é – se devo ocupar-me comigo é para tornar-me capaz de governar os outros e de reger a cidade –, que forma deve ter este cuidado, em que deve ele consistir? Portanto, é necessário que o cuidado comigo seja tal que forneça, ao mesmo tempo, a arte (a *tékhnē*, a habilidade) que me permitirá bem governar os outros. Em suma, na sucessão das duas questões (o que é o eu e o que é o cuidado?) trata-se de responder a uma única e mesma interrogação: é preciso fornecer de si mesmo e do cuidado de si uma definição tal que dela se possa derivar o saber necessário para governar os outros. Este é pois o jogo da segunda metade, desta segunda parte do diálogo que começa em 127e. E é o que gostaria agora de examinar alternadamente. Para começar, a primeira questão: o que é este eu com que se deve ocupar-se? E em segundo lugar: no que deve consistir esta ocupação, este cuidado, esta *epiméleia*?

Primeira questão: o que é o eu? Pois bem, creio ser preciso observar, desde logo, a maneira como a questão está colocada. Ela está colocada de uma maneira interessante porque vemos muito naturalmente reaparecer – a propósito da questão sobre "o que é o eu?" – a referência ao oráculo de Delfos, à Pítia, ao que ela diz: é preciso conhecer a si mesmo (*gnônai heautón*)²¹. É a segunda vez que a referência ao oráculo, ou melhor, ao preceito imposto aos que vêm consultar o oráculo de Delfos, aparece no texto. Lembremos que aparecera uma primeira vez quando Sócrates dialogava com Alcibíades e lhe dizia: bem, se queres reger Atenas, vais ter que prevalecer sobre teus rivais na própria cidade, vais ter também que combater ou rivalizar com os lacedemônios e os persas. Crês que és forte o bastante, que tens as capacidades para isto, as riquezas e que, sobretudo, recebeste a educação necessária? E como Alcibíades não estava muito seguro para dar uma resposta positiva – nem se devia dar uma

resposta positiva ou negativa – Sócrates lhe dissera: afinal, presta um pouco de atenção, reflete um pouco sobre o que és, olha um pouco para a educação que recebeste, tu farás bem em conhecer um pouco a ti mesmo (referência ao *gnôthi seautón*, referência explícita, aliás²²). Vemos porém que esta primeira referência, que está pois na primeira parte do texto que analisei na última aula, é uma referência, diria eu, fraca, passageira. O *gnôthi seautón* é usado simplesmente para incitar Alcibiades a refletir um pouco mais seriamente sobre o que ele é, o que é capaz de fazer e as temíveis tarefas que o esperam quando tiver de governar a cidade. Aqui, vemos aparecer o *gnôthi seautón* de maneira totalmente diferente e em outro nível. Com efeito, agora sabemos que é preciso ocuparmo-nos com nós mesmos. E a questão está em saber o que é este “nós mesmos”. Na fórmula *epimeleísthai heautoû*, o que é o *heautoû*? É preciso *gnônai heautón*, diz o texto. Acho que este segundo uso, esta segunda referência ao oráculo de Delfos, deve ser bem compreendida. De modo algum, para Sócrates, tratar-se-ia de dizer: pois bem, tu deves conhecer o que és, tuas capacidades, tua alma, tuas paixões, se és mortal ou imortal, etc. Não é isto, absolutamente. Trata-se, de certo modo, de uma questão metodológica e formal, porém, creio eu, totalmente capital neste movimento inteiro: é preciso saber o que é *heautón*, é preciso saber o que é o eu. Portanto, não como “que espécie de animal és, qual é tua natureza, como és composto?”, mas “[qual é] esta relação designada pelo pronome reflexivo *heautón*, o que é este elemento que é o mesmo do lado do sujeito e do lado do objeto?”. Tens que ocupar-te contigo mesmo: és tu que te ocupas; e, não obstante, tu te ocupas com algo que é a mesma coisa que tu mesmo, [a mesma coisa] que o sujeito que “se ocupa com”, ou seja, tu mesmo como objeto. O texto, aliás, o diz muito claramente: é preciso saber o que é *autò tò autó*²³. O que é este elemento idêntico, de certa forma presente de parte a parte no cuidado: sujeito do cuidado, objeto do cuidado? O que é ele? Trata-se pois de uma inter-

rogação metodológica sobre o que significa aquilo que está designado pela forma reflexiva do verbo "ocupar-se consigo mesmo". Esta é a segunda referência ao preceito "é preciso conhecer-te a ti mesmo", porém, como vemos, totalmente diferente do simples conselho de prudência dado um pouco acima, quando se dizia a Alcibiades: presta ao menos um pouco de atenção à tua precária educação e a todas as tuas incapacidades. O que é pois este *heautón*, ou melhor, o que está referido neste *heautón*? Passo, se quisermos, imediatamente à resposta. Ela é conhecida, foi cem vezes dada nos diálogos de Platão: "*psykhês epimeletéon*" (é preciso ocupar-se com a própria alma)²⁴ é o que está dito, na seqüência de um desenvolvimento a que retornarei. O texto do *Alcibiades* a este respeito recobre muito exatamente uma série de formulações que se encontram em outros: na *Apologia*, por exemplo, quando Sócrates diz que incita seus concidadãos de Atenas e, de resto, todos aqueles que ele encontra, a se ocuparem com sua alma (*psykhé*) a fim de que ela se torne a melhor possível²⁵; encontramos também esta expressão, por exemplo, no *Crátilo*, quando, a propósito das teorias de Heráclito e do fluxo universal, está dito que não se deve confiar simplesmente na palavra "*therapeúein hautòn kai tèn psykhén*" (os cuidados em se ocupar, em estar atento consigo mesmo e [à] alma) e ali a junção *heautón/psykhé* é evidente²⁶; temos também, no *Fédon*, a famosa passagem segundo a qual, se a alma é imortal, então, "*epimeleías deítai*"²⁷ (ela precisa que com ela nos ocupemos, ela precisa de zelo, de cuidado, etc.). Quando o *Alcibiades* chega à fórmula "o que é o eu com que se deve ocupar? – ora, é a alma", ele recobre pois muitos aspectos, muitos temas que serão reencontrados, que efetivamente se encontram em tantos outros textos platônicos. Creio porém que a própria maneira como se chega a esta definição da *heautón* como alma, a maneira como esta alma é aqui concebida, difere bastante daquilo que encontramos em outros textos. Com efeito, a partir do momento em que é dito no *Alcibiades* – "aquilo com que se

deve ocupar é a alma, sua própria alma" –, poder-se-ia imaginar que se está, no fundo, muito próximo do que é dito na *República*. O *Alcibiades* poderia ser, de certo modo, a forma inversa da *República* em que, como sabemos, tendo os interlocutores se perguntado o que é a justiça, o que é um indivíduo justo, são levados muito rapidamente a não poderem encontrar resposta e, passando dos pequenos caracteres da justiça inscritos no indivíduo, reportam-se aos grandes caracteres da cidade para melhor lerem e deciframem o que pode ser a justiça: se queremos saber o que é a justiça na alma do indivíduo, vejamos o que ela é na cidade²⁸. Pois bem, poder-se-ia imaginar que o procedimento do *Alcibiades* é, de certo modo, o mesmo, porém invertido, isto é, que os interlocutores do *Alcibiades*, procurando saber o que é bem governar, em que consiste a boa concórdia na cidade, o que é um governo justo, se interrogassem sobre o que é a alma e fossem buscar na alma individual o *análogon* e o modelo da cidade. As hierarquias e as funções da alma poderiam, afinal, nos esclarecer sobre a questão da arte de governar.

Ora, não é de modo algum o que se passa no diálogo. É preciso examinar melhor como Sócrates e Alcibiades, em sua discussão, chegaram à definição (evidente mas ao mesmo tempo paradoxal) de si mesmo como alma. De maneira muito significativa, a análise que irá nos conduzir da questão – "o que é meu eu?" – à resposta – "sou minha alma" – é um movimento que começa com um pequeno conjunto de questões que eu resumiria, se quisermos, do modo como passo a expor²⁹. Quando se diz – "Sócrates fala a Alcibiades" –, o que isto quer dizer? A resposta é dada: quer dizer que Sócrates se serve da linguagem. Este simples exemplo é ao mesmo tempo muito significativo. A questão colocada é a questão do sujeito. "Sócrates fala a Alcibiades", o que isto quer dizer, pergunta Sócrates, ou seja, qual é o sujeito que está suposto quando se evoca esta atividade da palavra que é a de Sócrates em relação a Alcibiades? Trata-se, conseqüentemente, de fazer passar, para uma ação falada, o fio de uma

distinção que permitirá isolar, distinguir, o sujeito da ação e o conjunto de elementos (palavras, ruídos, etc.) que constituem esta própria ação e permitem efetua-la. Trata-se, em suma, se quisermos, de fazer aparecer o sujeito na sua irredutibilidade. E esta espécie de fio que a questão socrática faz passar entre a ação e o sujeito será utilizada, aplicada em alguns casos, casos fáceis e evidentes e que permitem, em uma ação, distinguir o sujeito de todos os instrumentos, utensílios, meios técnicos que ele pode pôr em ação. Assim, é fácil estabelecer, por exemplo, que na arte da sapataria há, por um lado, instrumentos como o cutelo; e há aquele que se serve destes instrumentos, o sapateiro. Na música, há o instrumento (a cítara) e há o músico. O músico é aquele que se serve dos instrumentos. Entretanto, o que parece muito simples quando se trata de ações que têm, por assim dizer, "mediações instrumentais", pode também valer quando se tenta interrogar, não mais uma atividade instrumental, mas um ato que se passa no próprio corpo. Quando, por exemplo, agitamos as mãos para manipular alguma coisa, o que fazemos? Pois bem, há as mãos e há aquele que se serve das mãos - há um elemento, o sujeito que se serve das mãos. Quando olhamos alguma coisa, o que fazemos? Servimo-nos dos olhos, isto é, há um elemento que se serve dos olhos. De modo geral, quando o corpo faz alguma coisa, há um elemento que se serve do corpo. Mas que elemento é este que se serve do corpo? Evidentemente, não é o próprio corpo: o corpo não pode servir-se de si. Diremos que quem se serve do corpo é o homem, o homem entendido como um composto de alma e corpo? Certamente não. Pois, mesmo a título de simples componente, mesmo supondo que ele esteja com a alma, o corpo não pode ser, nem a título de adjuvante, o que se serve do corpo. Portanto, qual é o único elemento que, efetivamente, se serve do corpo, das partes do corpo, dos órgãos do corpo e, por consequência, dos instrumentos e, finalmente, se servirá da linguagem? Pois bem, é e só pode ser a alma. Portanto, o sujeito de todas estas ações corporais, instrumentais, e da linguagem é a alma: a

alma enquanto se serve da linguagem, dos instrumentos e do corpo. Chegamos pois à alma. Vemos porém que esta alma à qual chegamos por este estranho raciocínio em torno do "servir-se de" (voltarei, logo adiante, a esta questão da significação do "servir-se de") nada tem a ver, por exemplo, com a alma prisioneira do corpo e que seria preciso libertar, como no *Fédon*³⁰; nada tem a ver com a alma como atrelamento de cavalos alados que seria preciso conduzir na boa direção, como no *Fedro*³¹; também não é a alma arquiteturada segundo uma hierarquia de instâncias que seria preciso harmonizar, como na *República*³². É a alma unicamente enquanto sujeito da ação, a alma enquanto se serve [do] corpo, dos órgãos [do] corpo, de seus instrumentos, etc. É a expressão francesa "*se servir*"* que aqui utilizo é, de fato, a tradução de um verbo muito importante em grego, de numerosas significações. Trata-se de *khresthai*, com o substantivo *khresis*. Estas duas palavras são igualmente difíceis e seu destino histórico foi muito longo e importante. *Khresthai* (*khraomai*: eu me sirvo) designa, na realidade, vários tipos de relações que se pode ter com alguma coisa ou consigo mesmo. Com certeza, *khraomai* quer dizer: eu me sirvo, eu utilizo (utilizo um instrumento, um utensílio), etc. Mas, igualmente, *khraomai* pode designar um comportamento, uma atitude. Por exemplo, na expressão *hybristikôs khresthai*, o sentido é: comportar-se com violência (como dizemos "usar de violência" e "usar", de modo algum tem o sentido de uma utilização, mas de comportar-se com violência). Portanto, *khraomai* é igualmente uma atitude. *Khresthai* designa também certo tipo de relações com o outro. Quando se diz, por exemplo, *theois khresthai* (servir-se dos deuses) isto não quer dizer que se utilizam os deuses para um fim qualquer. Quer dizer que se tem com os deuses as relações que se deve ter, que regularmente se tem, isto é, honrar, prestar culto, fazer com eles o que se deve fazer. A expressão *hippo khresthai* (ser-

* Em português, "servir-se". (N. dos T.)

vir-se de um cavalo) não quer dizer que tomamos um cavalo para fazer com ele o que quisermos. Significa que o controlamos como convém e que nos servimos dele segundo as regras da atrelagem ou da cavalaria, etc. *Khráomai*, *khrêsthai* designam também uma certa atitude para consigo mesmo. Na expressão *epithymíais khrêsthai*, o sentido não é "servir-se das próprias paixões para alguma coisa qualquer", mas, muito simplesmente, "abandonar-se às próprias paixões". *Orgê khrêsthai* não é "servir-se da cólera", mas "abandonar-se à cólera", "comportar-se com cólera". Portanto, como vemos, quando Platão (ou Sócrates) se serve da noção de *khrêsthai/khrêsis* para chegar a demarcar o que é este *heautón* (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 Plantão se serviu da noção de *khrêsis* para buscar qual é o eu com que nos devemos ocupar, não foi, absolutamente, a alma-substância que ele descobriu, foi a alma-sujeito. E a noção de *khrêsis* precisamente será reencontrada ao longo de toda a história do cuidado de si e de suas formas*. Será particularmente importante nos estóicos. Estará no centro, creio, de toda a teoria e prática do cuidado de si em Epicteto³³: ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é "sujeito de", em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. É sendo sujeito, este sujeito que se serve, que tem esta atitude, este tipo de relações, que se deve estar atento a si mesmo. Trata-se pois de ocupar-se consigo mesmo en-

* O manuscrito explicita aqui que ela "se encontra em Aristóteles".

quanto se é sujeito da *khêsis* (com toda a polissemia da palavra: sujeito de ações, de comportamentos, de relações, de atitudes). A alma como sujeito e de modo algum como substância, é nisto que desemboca, a meu ver, o desenvolvimento do *Alcíades* sobre a pergunta: "O que é si mesmo, que sentido se deve dar a si mesmo quando se diz que é preciso ocupar-se consigo?"

Chegados a este ponto, a título de corolário ou de conseqüência, é possível realçar no texto três pequenas reflexões que, na economia mesma do seu desenvolvimento, podem passar por acessórias ou relativamente marginais, mas que são, creio, historicamente muito importantes. 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 (aparentemente ao menos ou à primeira vista) por cuidados de si: primeiramente o médico, em segundo lugar o dono da casa, em terceiro, o enamorado³⁴. Comecemos com o médico. Conhecendo a arte da medicina, sabendo fazer diagnósticos, prescrever medicamentos, curar as doenças, quando o médico adoece e aplica tudo isto a si mesmo, não se poderia dizer que ele se ocupa consigo? Pois bem, a resposta, seguramente, será não. Pois, quando ele se examina, faz um diagnóstico sobre si mesmo, põe-se em regime, com que se ocupa de fato? Não com ele próprio no sentido em que acabamos de falar: enquanto alma, alma-sujeito. Ocupa-se com seu corpo, isto é, com aquilo de que se serve. É com seu corpo que se ocupa, não com ele mesmo. Deve haver, pois, uma diferença de finalidade, de objeto, mas também de natureza, [entre] a *tékhnê* do médico que aplica a si próprio o seu saber e a *tékhnê* que permitirá ao indivíduo ocupar-se consigo mesmo, isto é, ocupar-se com sua alma enquanto sujeito: esta, a primeira distinção. A segunda distinção concerne à economia. Quando um bom pai de família, um bom dono da casa, um bom proprietário ocupa-se com seus bens e riquezas, ocupa-se em fazer pros-

perar o que possui, ocupa-se de sua família, etc., pode-se dizer que ele se ocupa consigo mesmo? Inútil insistir, o raciocínio é o mesmo: ocupa-se com seus bens, com o que é dele, mas não com ele [mesmo]. Por fim, em terceiro lugar, pode-se dizer que os pretendentes de Alcibiades ocupam-se com o próprio Alcibiades? De fato, seu comportamento, sua conduta prova que não é com Alcibiades que se ocupam, é meramente com seu corpo e a beleza de seu corpo, já que o abandonam quando ele avança em idade e deixa de ser inteiramente desejável. Ocupar-se com o próprio Alcibiades, no sentido estrito, significará pois ocupar-se não com seu corpo, mas ocupar-se com sua alma, com sua alma enquanto ela é sujeito de ação e se serve mais ou menos bem de seu corpo, de suas aptidões, de suas capacidades, etc. Vemos então que o fato de Sócrates ter esperado que Alcibiades avançasse na idade, que sua mais brilhante juventude tivesse passado para dirigir-lhe a palavra, mostra que aquilo de que Sócrates cuida, diferentemente dos outros enamorados e pretendentes de Alcibiades, é o próprio Alcibiades, sua alma, sua alma como sujeito de ação. Mais precisamente, Sócrates cuida da maneira como Alcibiades vai cuidar de si mesmo.

Creio que temos aí (aquilo que, parece-me, devemos reter) o que define a posição do mestre na *epiméleia heautoû* (o cuidado de si). Pois o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos, tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre³⁵. Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre. Porém, o que define a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo. Diferentemente do médico ou do pai de família, ele não cuida do corpo nem dos bens. Diferentemente do professor, ele não cuida de ensinar aptidões e capacidades a quem ele guia, não procura ensiná-lo a falar nem a prevalecer sobre os outros, etc. O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que tem

pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio. Amando o rapaz de forma desinteressada, ele é assim o princípio e o modelo do cuidado que o rapaz deve ter de si enquanto sujeito. Ora, se insisti nestas três pequenas observações concernentes ao médico, ao pai de família e aos enamorados, se realcei estas três pequenas passagens que, na economia do texto, têm de fato um papel mais transicional, é porque, a meu ver, elas evocam problemas que terão depois uma importância considerável na história do cuidado de si e de suas técnicas.

Em primeiro lugar, veremos que regularmente é colocada a questão da relação entre o cuidado de si e a medicina, o cuidado de si e os cuidados com o corpo, o cuidado de si e o regime. Digamos que se trata da relação entre cuidado de si e dietética. E, se Platão, naquele texto, mostra bem a diferença radical de natureza que distingue dietética e cuidado de si, veremos que, na história do cuidado de si e da dietética, haverá uma sobreposição cada vez maior – por todo um conjunto de razões que tentaremos analisar –, a tal ponto que uma das formas principais do cuidado de si na época helenística e sobretudo na época romana, nos séculos I e II, está na dietética. A dietética, como regime geral da existência do corpo e da alma, tornar-se-á, de todo modo, uma das formas capitais do cuidado de si. Em segundo lugar, será também regularmente colocada a questão da relação entre o cuidado de si e a atividade social, os deveres privados do pai de família, do marido, do filho, do proprietário, do senhor de escravos, etc. – questões estas que, como sabemos, estão agrupadas, no pensamento grego, sob o nome de “econômica”. É o cuidado de si compatível ou não com o conjunto destes deveres? Esta também vai ser uma questão fundamental. E a resposta não será dada do mesmo modo nas diferentes escolas filosóficas. Digamos, de modo geral, que entre os epicuristas haverá uma tendência a querer desconectar o mais possível as obrigações da economia e a urgência de um cuidado de si. Em contrapartida, nos estoicos veremos, ao con-

trário, uma imbricação que eles procurarão tornar a mais sólida possível, do cuidado de si com o econômico. Enfim, será também colocada, durante séculos, a questão do vínculo entre cuidado de si e relação amorosa: o cuidado de si, que se forma e só pode formar-se numa referência ao Outro, deve também passar pela relação amorosa? E haverá então, numa escala que atinge toda a história da civilização grega, helenística e romana, um longo trabalho que, pouco a pouco, desconectará o cuidado de si e a erótica, fazendo cair a erótica para o lado de uma prática singular, duvidosa, inquietante, talvez até condenável, na mesma medida em que o cuidado de si vai se tornando um dos temas principais desta mesma cultura. Desconexão, portanto, entre erótica e cuidado de si; problema com soluções opostas, nos estóicos e nos epicuristas, quanto à relação [entre] cuidado de si e econômica; e imbricação, ao contrário, da dietética e do cuidado de si: estas serão as três grandes linhas de evolução³⁶ [...*].

* Ouve-se apenas: "e veremos que estes problemas da relação do cuidado de si com a medicina, a gestão familiar, os interesses privados e a erótica...".

NOTAS

1. Cf., sobre a pederastia como educação, a antiga explanação de H.-I. Marrou em sua *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, primeira parte, cap. III, Paris, Éd. du Seuil, 1948.

2. Foucault descreve o estabelecimento de um "poder pastoral" pela Igreja cristã (como retomada-transformação de um tema pastoral hebraico) pela primeira vez no Curso de 1978 no *Collège de France* (aula de 22 de fevereiro). Dele encontramos uma explanação sintética em uma conferência de 1979 ("*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*", in *Dits et Écrits, op. cit.*, IV, n. 291, pp. 145-7), e Foucault estudará outra vez, de maneira mais precisa e aprofundada, a estrutura da relação diretor-dirigido no curso de 1980, menos porém nos termos do "poder pastoral" que da relação que liga o sujeito a "atos de verdade" (cf. resumo deste curso, *id.*, n. 289, pp. 125-9).

3. Nascido em Abdera, nos primeiros anos do século V a.C., Protágoras é um sofista bem conhecido na Atenas do meio do século, tendo, sem dúvida, entabulado sólidas relações de trabalho com Péricles. Platão o põe em cena em um célebre diálogo que traz o seu nome e é ali que o sofista reivindica sua aptidão para fazer da virtude um objeto de ensino, ensino para o qual exige ser pago. Entretanto, a descrição de Foucault a seguir – concernindo à aprendizagem das técnicas retóricas de persuasão e de dominação – faz antes pensar na réplica de Górgias no diálogo platônico de mesmo nome (452e).

4. *Bildung* é a educação, a aprendizagem, a formação (*Selbstbildung*: formação de si). Esta noção foi particularmente difundida através da categoria de *Bildungsroman* (romance de aprendizagem, cujo modelo permanece sendo *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, de Goethe).

5. Sobre a noção de "tecnologia de si" (ou "técnica de si") como domínio histórico específico a explorar, cf. *Dits et Écrits*, IV, n. 344, p. 624; como processo de subjetivação irredutível ao jogo simbólico, *id.*, p. 628; para uma definição, *id.*, n. 338, p. 545: "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". [Esta passagem é extraída do texto "Usage des plaisirs et techniques de soi" que veio a ser incorporado à "Introdução" do vol. II, *O uso dos prazeres*, da *História da sexualidade*. Este trecho foi extraído da tradução brasileira: *O uso dos prazeres*, p. 15. (N. dos T.)]

6. A história das técnicas de si na Grécia arcaica fora largamente abordada antes dos estudos de Foucault dos anos oitenta. Teve, por muito tempo, como centro de gravitação, a exegese de um texto de Empédocles a propósito de Pitágoras apresentado como "homem de raro saber, mestre mais que ninguém em toda espécie de obras sábias, que havia adquirido um imenso tesouro de conhecimentos. Pois, quando ele retesava todas as forças de seu espírito, via sem dificuldades todas as coisas em detalhe, por dez, vinte gerações humanas" (Porphyre, *Vie de Pythagore*, trad. fr. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, parágrafo 30, p. 50). L. Gernet primeiramente (*Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, p. 252) e depois J.-P. Vernant (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, t. I., p. 114) viram aí uma evocação muito clara de uma técnica espiritual que consiste em controlar a respiração a fim de permitir uma concentração tal da alma que ela se libera do corpo para viagens ao além. M. Détienné também evoca estas técnicas em um capítulo de *Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, pp. 132-3 (cf. ainda, do mesmo autor, *La Notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, pp. 79-85). Entretanto, E. R. Dodds os havia precedido (1959) em *Les Grecs et l'Irrationnel* (cap.: "Les chamans grecs et les origines du puritanisme", trad. fr. Paris, Flammarion, 1977, pp. 139-60). H. Joly, mais tarde (*Le Renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis*,

Paris, Vrin, 1974), estudará os ressurgimentos destas práticas espirituais no discurso platônico e no gesto socrático, e finalmente sabemos quanto P. Hadot considerará estas técnicas de si como uma chave essencial de leitura da filosofia antiga (cf. *Exercices spirituels et Philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981).

7. A organização dos primeiros grupos pitagóricos e suas práticas espirituais nos são conhecidas quase apenas por escritos tardios como as *Vie de Pythagore* de Porfírio ou de Jâmblico, que datam dos séculos III-IV (Platão, em *A República*, faz realmente um elogio do modo de vida pitagórico em 600a-b, mas somente formal). Cf. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus, und Platon*, Nuremberg, H. Karl, 1962 (trad. ingl. por Edwin L. Milnar: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972; versão revisada pelo autor).

8. Foucault faz referência aqui às descrições da seita pitagórica primitiva: "Considerando que se começa a ter cuidados com os homens pela sensação, fazendo-os ver formas e figuras belas e fazendo-os ouvir belos ritmos e belas melodias, ele [Pitágoras] fazia começar a educação pela música, por certas melodias e ritmos, graças aos quais curava o caráter e as paixões dos homens, reconduzia a harmonia entre as faculdades da alma, como originariamente eram, e inventava meios de controlar ou expulsar as doenças do corpo e da alma [...]. À noite, quando seus companheiros se preparavam para o sono, ele os desvencilhava dos cuidados do dia e do tumulto, e purificava seu espírito agitado, proporcionando-lhes um sono tranqüilo, cheio de belos sonhos, por vezes até de sonhos proféticos" (Jâmblique, *Vie de Pythagores*, trad. fr. L. Brisson & A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996, parágrafos 64-65, pp. 36-7). Sobre a importância do sonho na seita pitagórica primitiva, cf. M. Détienne, *La Notion de daïmôn...*, *op. cit.*, pp. 44-5. Cf. também a aula de 24 de março, segunda hora.

9. Cf. aula de 27 de janeiro, segunda hora, e de 24 de março, segunda hora.

10. Sobre o exame pitagórico da noite, cf. aula de 24 de março, segunda hora.

11. *Le Démon de Socrate*, 585a in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. VIII, trad. J. Hani, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 95 (Foucault retomará este mesmo exemplo em uma conferência de outubro de

1982 na Universidade do Vermont, in *Dits et Écrits*, IV, n. 363, p. 801; cf. também *Le Souci de soi*, op. cit., p. 75). [O cuidado de si, op. cit., p. 64. (N. dos T.)]

12. O exame das técnicas de provação será desenvolvido na aula de 17 de março, primeira hora.

13. É necessário: "apartar a alma o mais possível do corpo, habituá-la a se reconduzir, a se reunir a si mesma, partindo de cada um dos pontos do corpo" (*Phédon*, 67c, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. IV, trad. fr. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 19). No manuscrito, Foucault explicita que estas técnicas podem atuar "contra a dispersão que faz dissipar-se a alma" e se refere a outra passagem do *Fédon* (70a) a propósito do temor expresso por Cebes de um desligamento da alma (*id.*, p. 24).

14. "Uma vez que tomou em suas mãos as almas, de que é a condição, a filosofia lhes fornece, com doçura, suas razões" (*Phédon*, 83a, p. 44).

15. "[A filosofia] busca liberá-las [...] persuadindo-as [= as almas] ainda a se desprenderem (*anakhoreîn*) deles [= os dados dos sentidos], pelo menos se não houver necessidade" (*ibid.*).

16. Foucault funde aqui duas cenas relatadas por Alcibiades em *O Banquete*, 220a-220d. A primeira é a de Sócrates insensível ao frio do inverno: "Ele, nesta situação, saía ao contrário, com o mesmo manto que antes tinha costume de usar e, com os pés descalços, andava sobre o gelo mais facilmente do que os outros com seus calçados" (*Le Banquet*, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. IV-2, trad. fr. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1929, p. 86). A segunda, que se segue imediatamente, é a de Sócrates mergulhado em uma reflexão que o mantém imóvel, de pé, durante todo um dia e uma noite (*id.*, pp. 87-8).

17. Trata-se da passagem 217d-219d do *Banquet* (pp. 81-2).

18. Esta dupla encontra-se em Sêneca, que nestes dois estados vê a realização da vida filosófica (com a *magnitudo*, ou grandeza de alma). Cf., por exemplo: "O que é a felicidade? Um estado de paz, de contínua serenidade (*securitas et perpetua tranquillitas*)" (*Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XIV, carta 92,3, ed. citada, p. 51). Sobre a importância e a determinação destes estados em Sêneca, cf. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlim, De Gruyter, 1969, pp. 126-37. A *tranquillitas*, como calma interior inteiramente positiva, em distinção com a *securitas*, como armadura de proteção dirigida contra o exterior, é uma ino-

vação teórica de Sêneca, que se inspira, possivelmente, em Demócrito (*euthymía*).

19. Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 3, trad. fr. A. I. Trannoy, Paris, Les Belles Lettres, 1925 [mais adiante: referência a esta edição], pp. 27-9.

20. Foucault refere-se aqui a todo um desenvolvimento que vai de 127e a 129a (Platon, *Alcibiade*, trad., N. Croiset, ed. citada, pp. 99-102).

21. "Mas é fácil conhecer-se a si mesmo (*gnônai heautón*)? E aquele que pôs este preceito no templo de Pito foi o primeiro que veio?" (*Alcibiade*, 129a, p. 102).

22. "Então, ingênuo criança, creia-me, creia nestas palavras inscritas em Delfos: 'Conhece-te a ti mesmo'" (*Alcibiade*, 124 b, p. 92).

23. *Alcibiade*, 129b (p. 102).

24. *Alcibiade*, 132c (p. 108).

25. *Apologie de Socrate*, 29e (p. 157).

26. "Talvez não seja muito sensato remeter-se, a si e a sua alma (*hautón kai tèn hautoù psykhèn therapeúein*), aos bons ofícios dos nomes com inteira confiança neles e em seus autores" (*Cratyle*, 440c, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. V-2, trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1031, p. 137).

27. *Phédon*, 107c (p. 85).

28. "Se pedíssemos a pessoas cuja vista é curta que lessem de longe letras escritas em pequenos caracteres e se uma delas se apercebesse que as mesmas letras se acham escritas em outro lugar em caracteres maiores sobre um quadro maior, esta seria, presumo, uma bela chance de começar pelas grandes letras e examinar em seguida as pequenas [...]. Poderia haver uma justiça maior no quadro maior e, por isto, mais fácil de ser decifrada. Portanto, se estiverdes de acordo, examinaremos primeiramente a natureza da justiça nos Estados; em seguida a estudaremos nos indivíduos, procurando encontrar a semelhança da grande nos traços da pequena" (*La République*, livro II, 368d e 369a, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. VI, trad. fr. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1932, pp. 64-5).

29. Trata-se, no *Alcibiade*, da passagem que vai de 129b a 130c (pp. 102-4).

30. *Phédon*, 64c-65a (pp. 13-4).

31. *Phèdre*, 246a-d, in Platon, *Oeuvres Complètes*, t. IV-3, trad. fr. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926, pp. 35-6.

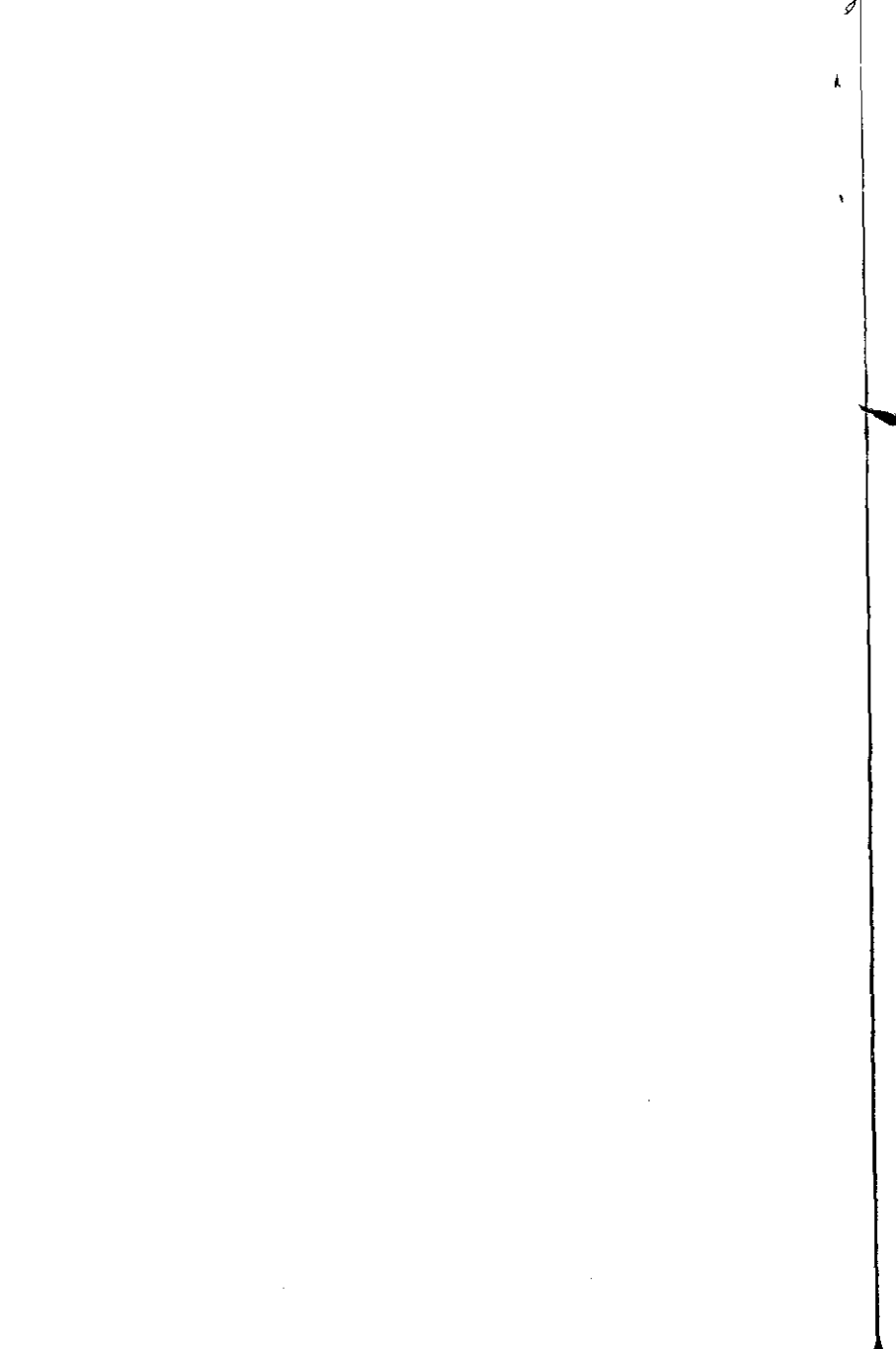
32. *La République*, livro IV, 443d-e, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. VII-1, trad. fr. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 44.

33. Com efeito, a noção de uso das representações (*khôsis tôn phantasiôn*) é central em Epicteto, para quem esta faculdade, que testemunha nossa filiação divina, é o bem supremo, o fim último a perseguir e o fundamento essencial de nossa liberdade (os textos essenciais: I, 3,4; I, 12,34; I, 20, 5 e 15; II, 8,4; III, 3,1; III, 22,20; III, 24,69).

34. Estas atividades são examinadas em *Alcibiade*, 13a-132b (pp. 105-7).

35. Cf. aula de 27 de janeiro, primeira hora.

36. Esta tripartição (médica/econômica/erótica) fornece o plano de estrutura de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* (cf. *Dits et Écrits*, IV, n. 326, p. 385).



AULA DE 13 DE JANEIRO DE 1982

Segunda hora

A determinação, no Alcibiades, do cuidado de si como conhecimento de si: rivalidade dos dois imperativos na obra de Platão. – A metáfora do olho: princípio de visão e elemento divino. – Fim do diálogo: o cuidado com a justiça. – Problemas de autenticidade do diálogo e sua relação geral com o platonismo. – O cuidado de si do Alcibiades em relação: à ação política; à pedagogia; à erótica dos rapazes. – A antecipação, no Alcibiades, do destino do cuidado de si no platonismo. – Posteridade neoplatônica do Alcibiades. – O paradoxo do platonismo.

[...] [Há] mais uma sala à disposição? Sim? Os que lá estão é porque não podem instalar-se na outra ou porque preferem ficar lá? Lamento que as condições sejam tão ruins, nada posso fazer e gostaria de evitar, na medida do possível, demasiado desconforto¹. Bem, há pouco, ao falar das técnicas de si e de sua preexistência à reflexão platônica sobre a *epiméleia heautoû*, eu tinha em mente, e me esqueci de lhes mencionar, que existe um texto, um dos raros textos, parece-me, um dos raros estudos nos quais estes problemas são um pouco abordados em função da filosofia platônica: trata-se do livro de Henri Joly intitulado *Le Renversement platonicien Lógos-Epistéme-Pólis*. Há nele cerca de uma dúzia de páginas sobre esta preexistência, ali atribuída à "estrutura xamanística" – palavra discutível, mas isto é irrelevante². Ele insiste na preexistência de algumas destas técnicas na cultura grega arcaica (técnicas de respiração, técnicas do corpo, etc.). Pode ser tomado como referência³. Em todo caso, é um texto que me trouxe algumas idéias, e fui desatento em não citá-lo antes. Terceira observação, também de método: não me desagrada o esquema de duas horas; não sei quanto a vocês, mas, de qualquer forma, ele nos permite prosseguir mais lentamente. Gostaria muito, é claro, de utilizar eventualmen-

te pelo menos uma parte da segunda hora para discutir com vocês, responder a questões ou algo assim. Ao mesmo tempo, devo lhes confessar que estou um pouco cético, pois é difícil discutir diante de um auditório tão numeroso. Não sei. Se realmente vocês acharem possível e julgarem que podemos fazê-lo com alguma seriedade, é o que quero. Se tiverem questões, tentaremos, em uma parte da hora, responder a elas. Enfim, vocês me dirão dentro em pouco. Poderíamos fazer à moda grega: tirar na sorte, e a cada vez tirar na sorte vinte ou trinta ouvintes com os quais faríamos um pequeno seminário... Agora então gostaria de terminar a leitura do *Alcibiades*. Trata-se para mim, repito, de uma espécie de introdução àquilo de que gostaria de lhes falar neste ano. Pois não é meu projeto retomar, em todas as suas dimensões, a questão do cuidado de si em Platão, questão bastante importante já que não é evocada apenas no *Alcibiades*, embora seja unicamente no *Alcibiades* que dela existe uma teoria completa. Também não tenho intenção de reconstituir a história contínua do cuidado de si, desde suas formulações socrático-platônicas até o cristianismo. Esta leitura do *Alcibiades* é, de certo modo, a introdução, um ponto de referência na filosofia clássica, após o qual passarei à filosofia helenística e romana (período imperial). Portanto, simplesmente uma referência. Gostaria agora de terminar a leitura do texto e depois pontuar alguns dos problemas, dos traços específicos deste texto, além de outros que, ao contrário, reencontraremos mais tarde, permitindo colocar a questão do cuidado de si na sua dimensão histórica. Assim, vimos a primeira questão de que tratou a segunda parte do *Alcibiades*: o que é o eu com o qual é preciso ocupar-se?

A segunda parte, o segundo desenvolvimento, a segunda questão desta segunda parte – o conjunto é arquiteturado de maneira ao mesmo tempo simples, clara e perfeitamente legível – é a seguinte: em que deve consistir este cuidado? O que é cuidar? A resposta vem em seguida, imediatamente. Nem há que se fazer aquele caminho um pouco sutil e curioso que fizemos a propósito da alma quando, a partir da no-

ção de *khṛêsis/khṛêsthai*, etc., identificamos que era da alma que devíamos nos ocupar. Não agora. Em que deve consistir ocupar-se consigo? Pois bem, muito simplesmente, em conhecer-se a si mesmo. E aí é que se encontra, pela terceira vez, no texto, a referência ao *gnôthi seautón*, ao preceito délfico. Mas esta terceira referência tem um valor inteiramente outro, uma significação totalmente diversa das duas primeiras. Lembremos, a primeira era apenas um conselho de prudência: dize-me, Alcibíades, tu tens realmente grandes ambições, mas presta um pouco de atenção ao que és, crês que és capaz de honrar estas ambições? Esta primeira referência era, se quisermos, introdutória, incitadora à *epiméleia heautoû*: olhando um pouco para si mesmo e apreendendo suas próprias insuficiências, Alcibíades era incitado a ocupar-se consigo mesmo⁴. A segunda ocorrência do *gnôthi seautón* foi logo após a injunção de ter de ocupar-se consigo, mas sob a forma de uma questão de certo modo metodológica: o que é este eu com que é preciso ocupar-se, o que quer dizer este *heautón* ao qual ele se refere? Ali, pela segunda vez, era citado o preceito délfico⁵. Agora, finalmente, a terceira ocorrência do *gnôthi seautón*, quando se pergunta em que deve consistir "ocupar-se consigo"⁶. Desta feita então, temos o *gnôthi seautón*, por assim dizer, em todo o seu esplendor e em toda a sua plenitude: o cuidado de si deve consistir no conhecimento de si. *Gnôthi seautón* 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. [Mais] precisamente, como lhes lembrava há pouco, encontramos, em textos como o *Fédon*, o *Banquete*, etc., numerosas alusões a práticas que não parecem concernir pura e simplesmente ao "conhece-te a ti mesmo": práticas de concentração do pensamento, de retraimento da alma em torno de seu eixo, de retiro em si, de resistência, etc. Tantas maneiras de ocupar-se

consigo mesmo que não são pura e simplesmente, nem diretamente, ou pelo menos à primeira vista, assimiláveis ao conhecimento de si. De fato, recuperando e reintegrando algumas daquelas técnicas anteriores, arcaicas, preexistentes, todo o movimento do pensamento platônico a propósito do cuidado de si consistirá, precisamente, em dispô-las e subordiná-las ao grande princípio do “conhece-te a ti mesmo”. É para conhecer-se a si mesmo que é preciso dobrar-se sobre si; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso desligar-se das sensações que nos iludem; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso estabelecer a alma em uma fixidez imóvel que a desvincula de todos os acontecimentos exteriores. É, ao mesmo tempo, para conhecer-se a si mesmo e na medida em que se conhece a si mesmo, que tudo isto deve e pode ser feito. Portanto, haverá uma reorganização geral, parece-me, de todas estas técnicas em torno do “conhece-te a ti mesmo”. De todo modo, aqui neste texto, em que não são evocadas todas as técnicas anteriores, pode-se dizer que, uma vez aberto o espaço do cuidado de si e uma vez definido o eu como sendo a alma, todo o espaço assim aberto é coberto pelo princípio do “conhece-te a ti mesmo”. Há, pode-se dizer, um golpe de força do *gnôthi seautón* no espaço aberto pelo cuidado de si. Dizer “golpe de força”, evidentemente, é um pouco metafórico. Lembremos que na última vez – e, no fundo, é sobre isto que procurarei lhes falar neste ano – eu evocara este tipo de problemas, difíceis e de longo alcance histórico, entre o *gnôthi seautón* (o conhecimento de si) e o cuidado de si. Parecera-me então que a filosofia moderna – por razões que busquei assinalar naquilo que denominei, brincando um pouco, embora não seja engraçado, de “momento cartesiano” – teria sido levada a fazer recair a tônica inteiramente sobre o *gnôthi seautón* e, conseqüentemente, a esquecer, deixar na sombra, marginalizar um tanto, a questão do cuidado de si. Portanto, é o cuidado de si, relativamente ao privilégio tão longamente concedido ao *gnôthi seautón*, que, neste ano, gostaria de fazer reemergir. Ao fazer assim reemergir o cuidado de si, não será,

de modo algum, para dizer que o *gnôthi seautón* não existiu, não teve importância ou só teve um papel subalterno. Gos-taria, na realidade, de expor (e aqui temos um excelente exemplo) a sobreposição entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû* (o "conhece-te a ti mesmo" e o cuidado de si). Ao longo de todo o texto vemos a sobreposição de ambos: é lembrando a Alcibiades que faria bem em olhar um pouco para si mesmo que se o leva a dizer – "sim, é verdade, preciso cuidar de mim mesmo"; depois, assim que Sócrates estabeleceu este princípio e Alcibiades o aceitou, novamente colocou-se [o problema] – "é necessário conhecer este si mesmo com o qual é preciso ocupar-se"; e agora, pela terceira vez, quando queremos ver em que consiste o cuidado, reencontramos o *gnôthi seautón*. Há uma sobreposição dinâmica, um apelo recíproco entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû* (conhecimento de si e cuidado de si). Esta sobreposição, este apelo recíproco, é, creio, característico de Platão. Será reencontrado em toda a história do pensamento grego, helenístico e romano, evidentemente com equilíbrios diferentes, diferentes relações, tônicas diferentemente atribuídas a um ou a outro, distribuição dos momentos entre conhecimento de si e cuidado de si também diferentes nos diversos tipos de pensamentos. Contudo, é a sobreposição que importa e nenhum dos dois elementos deve ser negligenciado em proveito do outro.

Retornemos pois ao nosso texto e ao triunfal reaparecimento, pela terceira vez, do *gnôthi seautón*: ocupar-se consigo é conhecer-se. Seguramente, uma questão se coloca: como é possível conhecer-se, em que consiste este conhecimento? Aparece então uma passagem que terá ecos nos outros diálogos de Platão, sobretudo nos diálogos tardios, a da metáfora, bem conhecida e freqüentemente utilizada, do olho⁷. Ora, se quisermos saber como a alma, posto que sabemos agora que é a alma que deve conhecer-se a si mesma, pode conhecer-se, tomemos o exemplo do olho. Sob que condições e como um olho pode se ver? Pois bem, quando percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um es-

pelho. Mas o espelho não é a única superfície de reflexo para um olho que quer olhar-se a si mesmo. Afinal, quando o olho de alguém se olha no olho de outro alguém, quando um olho se olha em um outro olho que lhe é inteiramente semelhante, o que vê ele no olho do outro? Vê-se a si mesmo. Portanto, uma identidade de natureza é a condição para que um indivíduo possa conhecer o que ele é. A identidade de natureza é, se quisermos, a superfície de reflexo onde o indivíduo pode reconhecer-se, conhecer o que ele é. Em segundo lugar, quando o olho percebe-se assim no olho do outro, é no olho em geral que ele se vê ou não seria antes neste elemento particular do olho que é a pupila, elemento no qual e pelo qual se efetua o próprio ato da visão? De fato, o olho não se vê no olho. O olho se vê no princípio da visão. Isto quer dizer que o ato da visão, que permite ao olho apreender a si mesmo, só pode efetuar-se em outro ato de visão, aquela que se encontra no olho do outro. Ora, o que mostra esta comparação, que é bem conhecida, aplicada à alma? Mostra que a alma só se verá dirigindo seu olhar para um elemento que for da mesma natureza que ela, mais precisamente, olhando o elemento da mesma natureza que ela, voltando seu olhar, aplicando-o ao próprio princípio que constitui a natureza da alma, isto é, o pensamento e o saber (*to phroneîn, to eidénai*)⁸. 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, problema técnico 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. Ela começa com uma réplica de Sócrates: "Assim como os verdadeiros espelhos são mais claros, mais puros e mais luminosos que o espelho do olho, assim o deus (*ho theós*) é mais puro e mais luminoso que a melhor parte de nossa alma". Alcibiades responde: "Parece que sim, Sócrates." E

neste momento Sócrates responde: "Portanto, é o deus que devemos olhar; é ele o melhor espelho das próprias coisas humanas para quem quiser julgar a qualidade da alma, e é nele que melhor podemos nos ver e nos conhecer." "Sim", diz Alcibiades⁹. Vemos que nesta passagem está dito que os melhores espelhos são mais puros e mais luminosos que o próprio olho. Do mesmo modo, posto que nos vemos melhor quando o espelho é mais luminoso que nosso próprio olho, veremos melhor nossa alma se a olharmos, não em uma alma semelhante à nossa, de igual luminosidade, mas se a olharmos em um elemento mais luminoso e mais puro que ela, a saber, Deus. Na realidade, esta passagem só é citada em um texto de Eusébio de Cesaréia (*Preparação evangélica*)¹⁰ e por isto se suspeita que tenha sido introduzida, quer por uma tradição neoplatônica, quer por uma tradição cristã, quer por uma tradição platônico-cristã. De qualquer modo, seja ela efetivamente de Platão, ou tenha sido acrescentada posterior e tardiamente – ainda que constitua uma espécie de passagem no limite, relativamente ao que se considera como sendo a filosofia do próprio Platão –, o movimento geral do texto, independentemente desta passagem e mesmo se a abstrairmos, continua a parecer-me perfeitamente claro. 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, 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.

A partir daí, creio então que podemos, sem mais delongas, prosseguir ao final do texto tal como ele se desenrola. Abrindo-se ao conhecimento do divino, o movimento pelo qual nos conhecemos, no grande cuidado que temos

de nós mesmos, permitirá que a alma atinja a sabedoria. Se estiver em contato com o divino, se o tiver apreendido, se tiver podido pensar e conhecer este princípio de pensamento e de conhecimento que é o divino, a alma será dotada de sabedoria (*sophrosýne*). Dotada de *sophrosýne*, a alma poderá, neste momento, retornar ao mundo aqui de baixo. Saberá distinguir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso. Saberá então conduzir-se como se deve, saberá governar a cidade. Resumi, muito brevemente, um trecho que é um pouco mais longo, porque gostaria de logo chegar à última, ou melhor, à penúltima réplica do texto, uma interessante reflexão que se encontra em 135e.

Eis que voltamos a descer e, apoiados no conhecimento de si que é o conhecimento do divino, conhecimento da sabedoria e regra para se conduzir como se deve, sabemos agora que poderemos governar e que aquele que tiver feito este movimento de ascensão e de descida poderá ser um governante de qualidade para sua cidade. Alcibíades então promete. O que promete ele, ao termo deste diálogo em que de modo tão contumaz foi incitado a ocupar-se consigo mesmo? Que promessa faz a Sócrates? Trata-se exatamente da penúltima réplica, a última de Alcibíades, que será seguida de uma reflexão de Sócrates, e ele diz: de todo modo, está decidido, vou começar desde agora a *epimélesthai* – a “aplicar-me”, a “preocupar-me...” comigo mesmo? Não, “com a justiça” (*dikaiosýnes*). Pode parecer paradoxal, posto que o conjunto do diálogo, ou pelo menos toda a segunda parte do seu movimento, concernia ao cuidado de si, à necessidade de ocupar-se consigo. E eis que, no momento em que o diálogo termina, Alcibíades, uma vez convencido, compromete-se a ocupar-se com a justiça. Vemos porém que, precisamente, não há diferença. Ou antes, este foi o benefício do diálogo e o efeito do seu movimento: convencer Alcibíades de que deve ocupar-se consigo mesmo; definir para Alcibíades aquilo com que deve ocupar-se – sua alma; explicar a Alcibíades como deve ocupar-se com sua alma – voltando seu olhar para o divino onde se acha o princípio da sabedo-

ria; [de sorte que] quando ele olhar na direção de si mesmo, descobrirá o divino; e nele descobrirá, conseqüentemente, a própria essência da sabedoria (*dikaiosýne*); ou, inversamente, quando olhar na direção da essência da sabedoria (*dikaiosýne*)¹¹, verá ao mesmo tempo o elemento divino; elemento divino que é aquele em que ele se conhece e se reconhece, pois que é no elemento da identidade que o divino reflete o que eu sou. Por conseguinte, ocupar-se consigo ou ocupar-se com a justiça dá no mesmo e todo o jogo do diálogo, partindo da questão "como poderei tornar-me um bom governante?", consiste em conduzir Alcibíades ao preceito "ocupa-te contigo mesmo" e, desenvolvendo o que deverá ser este preceito e o sentido que lhe será necessário atribuir, descobrir que "ocupar-se consigo mesmo" é ocupar-se com a justiça. No final do diálogo, é com isto que Alcibíades se compromete. É assim que o texto se desenvolve.

Creio que podemos agora fazer algumas reflexões um pouco mais gerais. Começemos falando do diálogo e do problema que ele apresenta, pois várias vezes aludi, quer à autenticidade de uma passagem, quer ao próprio diálogo, que, em certo momento, foi considerado por alguns como não autêntico. Na realidade, creio que agora não há mais um único estudioso que coloque, de fato e seriamente, a questão da sua autenticidade¹². Contudo, continuam a colocar-se alguns problemas quanto à sua data. A este respeito há um artigo muito bom escrito por Raymond Weil em *L'Information littéraire*, que faz um balanço, um posicionamento bem completo, creio, das questões deste texto e de sua datação¹³. Com certeza, muitos elementos do texto parecem indicar uma redação precoce: os elementos socráticos dos primeiros diálogos estão bastante presentes no tipo de problemas colocados. Evoquei-os há pouco: a questão do jovem aristocrata que quer governar, da insuficiência da pedagogia, do papel a ser atribuído ao amor pelos rapazes, etc., dos próprios passos do diálogo com suas questões um tanto repetitivas; tudo isto indica, ao mesmo tempo, uma paisagem sociopolítica que era a dos diálogos socráticos e um méto-

do que era o dos diálogos aporéticos que não se concluíam. Ora, por outro lado, encontramos no diálogo, justamente, alguns elementos que parecem sugerir uma datação bem mais tardia, elementos externos que não sou capaz de avaliar e tomo diretamente do artigo de Raymond Weil. Por exemplo, a alusão, como vimos, feita em dado momento, à riqueza da Lacedemônia, de Esparta, quando Sócrates diz a Alcibiádes: mas terás que lidar com um forte adversário, pois sabes que, afinal, os lacedemônios são mais ricos que tu. Parece que uma referência como esta à riqueza maior de Esparta que de Atenas só faz sentido após a guerra do Peloponeso e depois de um desenvolvimento econômico de Esparta que, certamente, não foi contemporâneo dos primeiros diálogos platônicos. Segundo elemento, este também um tanto externo, o interesse pela Pérsia. Em Platão, a referência à Pérsia aparece mais tardiamente. Não há outro testemunho nos primeiros diálogos. Entretanto, no tocante ao problema da datação, é principalmente a consideração interna do diálogo que a mim interessa. Por um lado, o fato de que o diálogo começa inteiramente no estilo dos diálogos socráticos: questões sobre o que é governar, sobre a justiça e, em seguida, sobre o que é a felicidade na cidade. E, como sabemos, todos estes diálogos terminam, em geral, com um questionamento sem saída, ou pelo menos um questionamento sem resposta positiva. Ora, no caso, após as longas repetições, vemos precipitar-se, bruscamente, uma concepção do conhecimento de si, do conhecimento de si como reconhecimento do divino. Toda esta análise, que fundará a *dikaioσύνη* com uma espécie de evidência sem problema, não pertence, em geral, ao estilo dos primeiros diálogos. Além disto, há outros elementos. A teoria das quatro virtudes, como sabemos, é emprestada dos persas e trata-se da teoria das quatro virtudes no platonismo constituído. A metáfora do espelho, da alma que se olha no espelho do divino, é igualmente do platonismo tardio. A idéia da alma muito mais como agente, ou antes, como sujeito da *khrêsis*, do que como substância aprisionada no corpo, etc., é um elemento

que se reencontrará em Aristóteles e parece indicar uma influência do platonismo que seria bem surpreendente caso datasse dos seus primeiros momentos. Em suma, temos um texto que é cronologicamente estranho e que parece atravessar, de certo modo, toda a obra de Platão: as referências, o estilo da juventude estão muito presentes, inegáveis; por outro lado, a presença de temas e formas do platonismo constituído é igualmente muito visível. Penso que a hipótese de alguns – a mesma, parece-me, que Weil propõe com certas precauções – seria talvez a de uma espécie de reescrita do diálogo a partir de algum momento da velhice de Platão ou, no limite, após sua morte: dois elementos que seriam reunidos, dois extratos no texto, de certo modo, dois extratos que vieram a interferir e que, em dado momento, teriam sido costurados no diálogo. De qualquer maneira, posto que esta não é uma discussão da minha competência nem do meu propósito, o que me interessa e acho muito fascinante neste diálogo, é que, no fundo, nele vemos o traçado de todo um percurso da filosofia de Platão, desde a interrogação socrática até o que aparece como elementos muito próximos do último Platão ou mesmo do neoplatonismo. Por isto, a presença e a inserção talvez daquele controvertido trecho, citado por Eusébio de Cesaréia, no fundo não destoa no interior deste grande movimento em cujos elementos é verdadeiramente a trajetória do próprio platonismo que está não de todo presente, mas ao menos indicada no essencial da sua curva. Esta é a primeira razão pela qual este texto me parece interessante.

Ademais, é a partir daí e desta grande trajetória que me parece possível isolar alguns elementos que posicionam bem, não mais a questão propriamente platônica da *epiméleia heautoû*, mas a da pura história desta noção, de suas práticas, de sua elaboração filosófica no pensamento grego, helenístico e romano. De um lado, vemos muito nitidamente aparecer neste texto certas questões como: relação com a ação política, relação com a pedagogia, relação com a erótica dos rapazes. São questões, na sua formulação e na solução

aqui proposta, certamente típicas do pensamento socrático-platônico, mas que serão reencontradas de maneira quase contínua na história do pensamento greco-romano, até os séculos II-III d.C., porém com soluções ou formulação de problemas um pouco diferentes.

Primeiramente, relação com a ação política. Lembremos que para Sócrates, no diálogo do *Alcibiades*, fica claro que o cuidado de si é um imperativo proposto àqueles que querem governar os outros, e em resposta à questão "como se pode bem governar?". Cuidar de si é um privilégio dos governantes ou, ao mesmo tempo, um dever dos governantes, porque eles têm que governar. Será interessante ver como este imperativo do cuidado de si de certo modo vai generalizar-se, tornar-se um imperativo, um imperativo "para todo mundo", mas, desde logo, colocando "todo mundo" entre aspas. Haverá generalização deste imperativo – buscarei mostrar-lhes na próxima aula –, uma generalização que é parcial, todavia, e para a qual é preciso levar em conta duas consideráveis limitações. A primeira, seguramente, é que para ocupar-se consigo [ainda] é preciso ter capacidade, tempo, cultura, etc. Trata-se de um comportamento de elite. E mesmo quando os estóicos, mesmo quando os cínicos, disserem às pessoas, a todo mundo "ocupa-te contigo mesmo", de fato isto só poderá tornar-se uma prática para quem e nas pessoas que, para tanto, tiverem capacidade cultural, econômica e social. Em segundo lugar, deve-se também lembrar que, nesta mesma generalização, haverá um segundo princípio de limitação. É que ocupar-se consigo terá por efeito – como sentido e como finalidade – fazer do indivíduo que se ocupa consigo mesmo alguém diferente em relação à massa, à maioria, a estes *hoi polloi*¹⁴ que são, precisamente, as pessoas absorvidas na vida de todos os dias. Haverá pois uma clivagem ética que, a título de consequência, é provocada pela aplicação do princípio "ocupa-te contigo mesmo", [o qual, por sua vez – segunda clivagem] só pode ser efetuado por uma elite moral e por aqueles que forem capazes de se salvar. O cruzamento destas duas cliva-

gens – a clivagem de fato, da elite cultivada, e a clivagem imposta, obtida a título de consequência pela prática do cuidado de si – instituirá consideráveis limitações a esta generalização, generalização que, contudo, será mais tarde reivindicada, formulada, reclamada pelos filósofos.

Em segundo lugar, vemos que o cuidado de si, em Sócrates e Platão, está diretamente ligado à questão da pedagogia. Pedagogia insuficiente, logo, necessidade de cuidar de si. Ora, assistiremos, na seqüência, a um segundo deslocamento, deslocamento que recairá não mais na generalidade simplesmente, mas na idade. Será preciso ocupar-se consigo não quando se é jovem e porque a pedagogia em Atenas é insuficiente, mas será preciso ocupar-se consigo em qualquer situação porque toda e qualquer pedagogia é incapaz de não-lo assegurar. Será preciso ocupar-se consigo durante toda a vida, sendo que a idade crucial, determinante, é a da maturidade. Não mais a saída da adolescência, mas o desenvolvimento da maturidade é que será a idade privilegiada para o necessário cuidado de si. Como consequência, o preparo do cuidado de si não se fará, como era no caso do adolescente, pelo ingresso na vida adulta e na vida cívica. Não mais para tornar-se cidadão, ou melhor, o chefe de que se precisa, é que o jovem vai ocupar-se consigo [mesmo]. O adulto se ocupará consigo mesmo – para preparar o quê? Sua velhice. Para preparar a completude da vida naquela idade em que a própria vida estará completa e como que suspensa, que é a velhice. O cuidado de si como preparação para a velhice se distingue muito nitidamente do cuidado de si como substituto pedagógico, como complemento pedagógico que prepara para a vida.

Enfim – como indiquei há pouco e não preciso repetir – relação com a erótica dos rapazes. Também quanto a isto, o vínculo, em Platão, era nítido. Pouco a pouco ele se dissociará e a erótica dos rapazes desaparecerá ou tenderá a desaparecer, na técnica de si e na cultura de si da época helênica e romana. Com notáveis exceções e com uma série de morosidades, de dificuldades, etc. Quando lemos, por exem-

plo, a terceira ou a quarta sátira de Perseu, percebemos que ele evoca seu mestre Cornutus inteiramente como amante¹⁵; a correspondência de Frontão com Marco Aurélio assim como a de Marco Aurélio com Frontão é uma correspondência de amante e amado¹⁶. O problema é pois muito mais extenso e difícil.

Digamos então, se quisermos, que estes temas (relação com a erótica, relação com a pedagogia, relação com a política) estarão sempre presentes, mas com uma série de deslocamentos que constituem a própria história do cuidado de si na civilização pós-clássica. Portanto, se podemos dizer que, pelos problemas que coloca, o *Alcibiades* descerra uma longa história, mostra ao mesmo tempo qual é, no decurso deste período, a solução propriamente platônica ou propriamente neoplatônica que será fornecida a estes problemas. Nesta medida, o *Alcibiades* não dá testemunho nem faz uma antecipação da história geral do cuidado de si, mas da forma estritamente platônica que ele toma. Com efeito, parece-me que o que caracterizará o cuidado de si na tradição platônica e neoplatônica é, por um lado, que o cuidado de si encontra sua forma – forma esta, senão única, ao menos absolutamente soberana – e sua realização no conhecimento de si. Em segundo lugar, igualmente característico da corrente platônica e neoplatônica, será o fato de que este conhecimento de si, como expressão maior e soberana do cuidado de si, dá acesso à verdade e à verdade em geral. Finalmente, em terceiro lugar, será característico da forma platônica e neoplatônica do cuidado de si, o fato de que o acesso à verdade permite, ao mesmo tempo, reconhecer o que pode haver de divino em si. 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, estoíca e mesmo pitagórica, a despeito de todas as interferências que possam depois ter ocorrido entre os movimentos neopitagóricos e neoplatônicos.

Deste modo, creio ser possível, a partir daí, compreender certos aspectos do grande "paradoxo do platonismo" na história do pensamento, não apenas na história do pensamento antigo como também na história do pensamento europeu, pelo menos até o século XVII. Vejamos o paradoxo. De um lado, o platonismo foi o fermento, e pode-se mesmo dizer o principal fermento, de movimentos espirituais diversos, na medida em que, com efeito, ele concebia o conhecimento e o acesso à verdade somente a partir de um conhecimento de si que era reconhecimento do divino em si mesmo. Por isto, vemos bem, para o platonismo, o conhecimento, o acesso à verdade só se poderia fazer nas condições de um movimento espiritual da alma em relação consigo e com o divino: relação com o divino porque em relação consigo, relação consigo porque em relação com o divino. Esta relação consigo e com o divino, relação consigo mesmo como divino e relação com o divino como si mesmo foi, para o platonismo, uma das condições de acesso à verdade. Nesta medida, compreende-se quanto ele tenha sido, constantemente, o fermento, o solo, o clima, a paisagem de uma série de movimentos espirituais, em cujo cerne, sem dúvida, ou em cujo ápice, se quisermos, ocorreram todos os movimentos gnósticos. Mas vemos, ao mesmo tempo, quanto o platonismo pôde ter sido, constantemente também, o clima de desenvolvimento do que poderíamos chamar de "racionalidade". E, na medida em que não faz sentido opor, como se fossem duas coisas de igual nível, espiritualidade e racionalidade, diria que o platonismo foi, antes, o clima perpétuo no qual se desenvolveu um movimento de conhecimento, conhecimento puro sem condição de espiritualidade, posto que é próprio do platonismo, precisamente, mostrar de que modo todo o trabalho de si sobre si, todos os cuidados que se deve ter consigo mesmo se se quiser ter acesso à verdade consistem em conhecer-se, isto é, em conhecer a verdade. Nesta mesma medida, conhecimento de si e conhecimento da verdade (o ato de conhecimento, o percurso e o método do conhecimento em geral) vão, de certa forma, neles absorver

e reabsorver as exigências da espiritualidade. De sorte que o platonismo desempenhará, parece-me, ao longo de toda a cultura antiga e da cultura européia, este duplo jogo: recolocar incessantemente as condições de espiritualidade que são necessárias para o acesso à verdade e, ao mesmo tempo, reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências. Eis, de modo geral, o que lhes queria apresentar sobre o texto do *Alcibiades* e [sobre] as perspectivas históricas que ele descerra.

Na próxima aula passaremos então ao estudo da questão da *epiméleia heautoû* em outro período histórico, a saber, nas filosofias epicurista, estóica, etc. dos séculos I e II da nossa era.

NOTAS

1. O *Collège de France* colocava à disposição do público, além da sala principal onde Foucault ensinava, uma segunda sala onde, por um sistema de microfones, a voz de Foucault era transmitida diretamente.

2. É em nome, precisamente, de uma estrita definição do xamanismo – como “fenômeno social ligado fundamentalmente às civilizações da caça” (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, p. 270) – que P. Hadot se recusaria a falar aqui em xamanismo.

3. Cf. H. Joly, *Le Renversement platonicien Logos-Epistêmê-Polis*, *op. cit.*, cap. III, “L’archaïsme du connaître et le puritanisme”, pp. 64-70: “La pureté de la connaissance”.

4. *Alcibiade*, 124b (ed. citada, p. 92); cf. aula de 6 de janeiro, segunda hora.

5. *Alcibiade*, 129a (p. 102); cf. esta aula, primeira hora.

6. “Mas, pelos deuses, este preceito tão justo de Delfos, que evocávamos há pouco, estamos seguros de o termos bem compreendido?” (*Alcibiade*, 132c, p. 108).

7. Cf. um dos últimos desenvolvimentos do *Alcibiade*, 132d-133c (pp. 108-10).

8. *Alcibiade*, 133c (p. 109).

9. *Ibid.* (p. 110).

10. Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique*, livro XI, cap. 27, trad. fr. G. Favrelle, Paris, Éd. Du Cerf, 1982, pp. 178-91.

11. Foucault quer sem dúvida dizer, aqui e lá, *sophrosýne* (e não *dikaiosýne*), a menos que quisesse dizer "justiça" no lugar de "sabedoria".

12. O debate sobre a autenticidade do *Alcibiades* foi lançado no começo do século XIX pelo estudioso alemão Schleiermacher, que considerava este diálogo como uma obra escolar redigida por um membro da Academia. Deste então, as polêmicas não cessaram. Sem dúvida, os grandes comentadores franceses que Foucault podia conhecer (M. Croiset, L. Robin, V. Goldschmidt, R. Weil) reconheciam sua autenticidade, mas numerosos estudiosos anglo-saxões continuaram, ainda na época de Foucault, a colocá-lo em dúvida. Hoje, eminentes especialistas franceses (como L. Brisson, J. Brunschwig, M. Dixsaut) se perguntam novamente sobre esta autenticidade, enquanto outros (J.-F. Pradeau) a defendem resolutamente. Para uma verificação completa e quadro exaustivo das posições, cf. a introdução de J.-F. Pradeau e o anexo 1 à sua edição de *Alcibiade*, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, pp. 24-9 e 219-20.

13. R. Weil, "La place du *Premier Alcibiade* dans l'oeuvre de Platon", *L'Information littéraire*, 16, 1964, pp. 74-84.

14. Esta expressão significa literalmente "os vários" ou "os numerosos" e designa, desde Platão, o grande número em oposição à elite competente e sábia (para um uso exemplar desta expressão, cf. *Criton*, em 44b-49c, onde Sócrates mostra que, em matéria de escolha ética, a opinião dominante nada vale).

15. Trata-se da quinta sátira. Foucault tem em mente aqui particularmente os versos 36-37 e 40-41: "Reservei-me para ti; és tu quem recolhe minha tenra idade em teu seio socrático, Cornutus [...] com efeito, eu me lembro, contigo passava longos dias ensolarados e ao cair da noite nossos festins" (Perse, *Satires*, trad. fr. A. Cartault, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p. 43).

16. Sobre esta correspondência, cf. aula de 27 de janeiro, segunda hora.

AULA DE 20 DE JANEIRO DE 1982

Primeira hora

O cuidado de si, do Alcibiades aos dois primeiros séculos da nossa era: evolução geral. – Estudo léxico em torno da epiméleia. – Uma constelação de expressões. – A generalização do cuidado de si: princípio de coextensividade à totalidade da existência. – Leitura de textos: Epicuro, Musonius Rufus, Sêneca, Epicteto, Filon de Alexandria, Luciano. – Consequências éticas desta generalização: o cuidado de si como eixo formador e corretivo; aproximação entre atividade médica e filosófica (os conceitos comuns; o objetivo terapêutico).

Gostaria agora de adotar marcos cronológicos diferentes dos que até então escolhi e situar-me no período que cobre, aproximadamente, os séculos I e II de nossa era: digamos, considerando marcos políticos, o período que vai da instalação da dinastia augustiniana ou júlio-claudiana até o final dos Antoninos¹; ou ainda, considerando marcos filosóficos – marcos, de certo modo, no próprio domínio que gostaria de estudar –, digamos que irei desde o período do estoicismo romano, desenvolvido com Musonius Rufus, até Marco Aurélio, isto é, o período do renascimento da cultura clássica do helenismo, imediatamente antes da difusão do cristianismo e do aparecimento dos primeiros grandes pensadores cristãos, Tertuliano e Clemente de Alexandria². É este período, portanto, que pretendo escolher, pois a meu ver constitui uma verdadeira idade de ouro na história do cuidado de si, entendido este tanto como noção quanto como prática e como instituição. De que modo poderíamos caracterizar brevemente esta idade de ouro?

Lembremos que, no *Alcibiades*, há, segundo me parece, três condições que determinam, a um tempo, a razão de ser e a forma do cuidado de si. Uma destas condições concerne ao campo de aplicação do cuidado de si: quem deve

ocupar-se consigo mesmo? O texto do *Alcibiades* é totalmente claro: devem ocupar-se consigo mesmos os jovens aristocratas destinados a exercer o poder. É claro no *Alcibiades*, embora não possa afirmar que assim é nos outros textos de Platão, nem mesmo nos outros diálogos socráticos. Neste texto, porém, é Alcibiades enquanto jovem aristocrata, alguém que, por *status*, deve um dia dirigir a cidade, e são pessoas como ele que devem ocupar-se consigo mesmos. A segunda determinação, ligada evidentemente à primeira, é que o cuidado de si tem um objetivo, uma justificação precisa: trata-se de ocupar-se consigo a fim de poder exercer o poder ao qual se está destinado, como se deve, sensatamente, virtuosamente. Enfim, terceira limitação, claramente exposta no final do diálogo, o cuidado de si tem como forma principal, senão exclusiva, o conhecimento de si: ocupar-se consigo é conhecer-se. Ora, creio que se pode ainda dizer, fazendo um sobrevôo esquemático, que estas três condições vão romper-se quando nos situarmos na época de que lhes pretendo falar, isto é, nos séculos I-II da nossa era. Quando digo que se rompem, não quero com isto significar, e o ênfase de uma vez por todas, que se rompem naquele momento como se algo de brutal e súbito tivesse ocorrido no período da instalação do Império, de modo que o cuidado de si, de repente e de vez, adotasse novas formas. Na realidade, é ao cabo de uma longa evolução, já perceptível no interior da obra de Platão, que estas diferentes condições do cuidado de si, expostas no *Alcibiades*, finalmente desapareceram. Esta evolução, já sensível em Platão, prossegue ao longo de toda a época helenística, tendo como elemento portador e, em grande parte sob o seu efeito, todas aquelas filosofias cínica, epicurista, estoica, que se apresentaram como artes de viver. Todavia, permanece o fato de que na época em que pretendo me situar, as três determinações (ou condições) que, no *Alcibiades*, caracterizavam a necessidade de cuidar de si, desapareceram. À primeira vista, pelo menos, parece que desapareceram.

Primeiro, ocupar-se consigo tornou-se um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condição de *status*. Segundo, a razão de ser de ocupar-se consigo não é mais uma atividade bem particular, a que consiste em governar os outros. Parece que ocupar-se consigo não tem por finalidade última este objeto particular e privilegiado que é a cidade, pois, se se ocupa consigo agora, é por si mesmo e com finalidade em si mesmo. Para esquematizar, acrescentemos ainda que, na análise do *Alcibiades*, o eu – e nisto o texto é bem claro, pois esta era a questão várias vezes repetida: qual o eu com que se deve ocupar-se, qual é meu eu com que devo ocupar-me? – estava muito claramente bem definido como o objeto do cuidado de si, fazendo-se necessário interrogar sobre a natureza deste objeto. Porém, a finalidade do cuidado de si, não o objeto, era outra coisa. Era a cidade. Sem dúvida, na medida em que quem governa faz parte da cidade, também ele, de certo modo, é finalidade de seu próprio cuidado de si e, nos textos do período clássico, encontra-se com frequência a idéia de que o governante deve, como convém, aplicar-se a governar, para salvar a si mesmo e a cidade – a si mesmo enquanto parte da cidade. Entretanto, pode-se dizer que no tipo de cuidado de si do *Alcibiades* temos uma estrutura um pouco complexa na qual o objeto do cuidado é o eu, mas a finalidade é a cidade, onde o eu está presente a título apenas de elemento. A cidade mediatizava a relação de si para consigo, fazendo com que o eu pudesse ser tanto objeto quanto finalidade, finalidade contudo unicamente porque havia a mediação da cidade. Agora, porém, creio que podemos dizer – e tentarei lhes mostrar – que, no cuidado de si da forma como foi desenvolvido pela cultura neoclássica no florescimento da idade de ouro imperial, o eu aparece tanto como objeto do qual se cuida, algo com que se deve preocupar, quanto, principalmente, como finalidade que se tem em vista ao cuidar-se de si. Por que se cuida de si? Não pela cidade. Por si mesmo. Quer dizer, a forma reflexi-

va organiza não somente a relação com o objeto – ocupar-se consigo como objeto – como igualmente a relação com o objetivo e com a finalidade. Se quisermos, uma espécie de autofinalização da relação consigo: este é o segundo grande traço que tentarei elucidar nas próximas aulas. Enfim, terceiro traço, o cuidado de si não mais se determina manifestamente na forma única do conhecimento de si. Não, certamente, que este imperativo ou esta forma do conhecimento de si tivesse desaparecido. Digamos simplesmente que ele se atenuou, integrou-se no interior de um conjunto, um conjunto bem mais vasto, conjunto que está atestado, sobre o qual podemos fazer uma primeira e aproximativa demarcação indicando alguns elementos de vocabulário e assinalando alguns tipos de expressões.

Inicialmente, convém lembrar que aquela expressão, canônica, fundamental, encontrada, repito, desde o *Alcibíades* de Platão até Gregório de Nissa, "*epimelesthai heautoú*" (ocupar-se consigo mesmo, preocupar-se consigo, cuidar de si), tem afinal um sentido, no qual é preciso insistir: *epimélesthai* não designa meramente uma atitude de espírito, certa forma de atenção, uma maneira de não esquecer tal ou tal coisa. A etimologia remete a uma série de palavras como *meletân*, *meléte*, *melétai*, etc. *Meletân*, freqüentemente empregada e associada ao verbo *gymnázein*³, é exercitar-se e treinar. *Melétai* são exercícios: exercícios de ginástica, exercícios militares, treinamento militar. Bem mais que a uma atitude de espírito, *epimélesthai* refere-se a uma forma de atividade, atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada, etc. Consideremos, por exemplo, no vocabulário clássico, a *Econômica* de Xenofonte. Para tratar de todas as atividades do proprietário de terras, esta espécie de *gentleman-farmer* cuja vida ele descreve na *Econômica*, Xenofonte fala de suas *epiméleiai*, suas atividades que, segundo ele, são muito favoráveis, favoráveis ao proprietário de terras porque mantêm seu corpo, e também à sua família, pois a enriquecem⁴. Assim, toda a série de palavras *meletân*, *meléte*, *epimeleisthai*, *epiméleia*, etc. designa

um conjunto de práticas. No vocabulário cristão do século IV, veremos que *epiméleia* tem, correntemente, o sentido de exercício, exercício ascético. Portanto, jamais esqueçamos: *epiméleia/epimélesthai* remete a formas de atividade. Em torno desta palavra fundamental, central, é fácil reconhecer, na literatura filosófica ou mesmo nos textos literários propriamente ditos, uma nebulosa de vocabulário e de expressões que transborda largamente o domínio circunscrito apenas pela atividade de conhecimento. Podemos demarcar, se quisermos, quatro famílias de expressões.

Algumas, com efeito, remetem a atos de conhecimento e se referem à atenção, ao olhar, à percepção que se pode ter em relação a si mesmo: estar atento a si (*prosékhein tôn nouín*)⁵; voltar o olhar para si (há, por exemplo, toda uma análise de Plutarco sobre a necessidade de fechar as janelas, as persianas do lado do pátio exterior e voltar o olhar para o interior da sua casa e de si mesmo⁶); examinar a si mesmo (é preciso examinar-se: *skeptéon sautón*⁷). Entretanto, há ainda todo um vocabulário a propósito do cuidado de si que não se refere simplesmente a esta espécie de conversão do olhar, a esta vigilância necessária sobre si, mas também a um movimento global da existência que é conduzida, convidada, a girar de certo modo em torno de si mesma e a dirigir-se ou voltar-se para si. Voltar-se para si é o famoso *convertere*, a famosa *metánoia*, de que tornaremos a falar⁸. Temos uma série de expressões: retirar-se em si, recolher-se em si⁹, ou ainda descer ao mais profundo de si mesmo. Temos as expressões que se referem à atividade, à atitude de refluir sobre si mesmo, retrair-se, ou então estabelecer-se, instalar-se em si mesmo como em um lugar-refúgio, uma cidadela bem fortificada, uma fortaleza protegida por muralhas, etc.¹⁰ Terceiro conjunto de expressões, as que se referem a atividades, condutas particulares em relação a si. Algumas são diretamente inspiradas no vocabulário médico: tratar-se, curar-se, amputar-se, abrir seus próprios abscessos, etc.¹¹ Temos expressões que se referem ainda a atividades em relação a si mesmo, mas que são

mais de tipo jurídico: é preciso "reivindicar-se a si mesmo", como diz Sêneca a Lucílio em sua primeira carta¹². Quer dizer, é preciso colocar a reivindicação jurídica, fazer valer seus direitos, os direitos que se tem sobre si mesmo, sobre o eu que se acha atualmente carregado de dívidas e obrigações das quais deve livrar-se, ou que está escravizado. Há pois que liberar-se, desobrigar-se. Temos também expressões que designam atividades de tipo religioso em relação a si mesmo: cultuar-se, honrar-se, respeitar-se, envergonhar-se diante de si mesmo¹³. Finalmente, quarta nebulosa, quarto conjunto de expressões: as que designam certo tipo de relação permanente consigo, quer se trate de relação de domínio e soberania (ser mestre de si), quer de sensações (sentir prazer consigo, alegrar-se consigo, ser feliz em presença de si, satisfazer-se consigo mesmo, etc.¹⁴).

Assim, há uma série de expressões mostrando como o cuidado de si, tal como se desenvolveu, manifestou-se e expressiu-se no período que vou examinar, transborda largamente a simples atividade de conhecimento e concerne, de fato, a toda uma prática de si. Isto posto, a fim de situar um pouco o que poderíamos chamar de explosão do cuidado de si, ou pelo menos sua transformação (a transmutação do cuidado de si em uma prática autônoma, autofinalizada e plural nas suas formas), e estudá-lo um pouco mais de perto, gostaria hoje de analisar o processo de generalização do cuidado de si, generalização que é feita segundo dois eixos, em duas dimensões. Por um lado, generalização na própria vida do indivíduo. Como o cuidado de si se torna e deve tornar-se coextensivo à vida individual? É o que tentarei explicar na primeira hora. Na segunda, buscarei analisar a generalização pela qual o cuidado de si deve estender-se a todos os indivíduos, quaisquer que sejam, mas, como veremos, com restrições importantes. Primeiramente, pois, extensão à vida individual, ou coextensividade do cuidado de si à arte de viver (a famosa *tékhnē tou bíou*), arte da vida, arte da existência que, como sabemos, desde Platão e sobretudo nos mo-

vimentos neoplatônicos, virá a ser a definição fundamental da filosofia. O cuidado de si torna-se coextensivo à vida.

Para continuar tomando o *Alcibiádes* como marco histórico e chave de inteligibilidade de todos estes processos, lembremos que o cuidado de si ali aparecia como necessário em um dado momento da existência e em uma ocasião precisa. Este momento, esta ocasião não é o que em grego se denomina *kairós*¹⁵, significando, de certo modo, a conjuntura particular de um acontecimento. Antes, é o que os gregos chamam *hóra*: o momento da vida, estação da existência em que se deve ocupar-se consigo mesmo. Esta estação da existência – como já lhes tinha realçado, a idade crítica para a pedagogia, para a erótica e para a política igualmente – é o momento em que o jovem deixa de estar nas mãos dos pedagogos e de ser, ao mesmo tempo, objeto de desejo erótico, momento em que deve ingressar na vida e exercer seu poder, um poder ativo¹⁶. Todos sabemos que, certamente, em todas as sociedades o ingresso do adolescente na vida, sua passagem à fase que denominamos “adulta”, é problemática e que a maioria das sociedades ritualizou fortemente esta difícil e perigosa passagem da adolescência à idade adulta. O interessante, parece-me, e mereceria, sem dúvida, melhor exame, é que na Grécia, ou pelo menos em Atenas, pois em Esparta deve ter sido diferente, no fundo, sempre se ressentiu e se lastimou por não haver uma instituição de passagem que fosse forte, bem regulamentada e eficaz para os adolescentes, no momento de seu ingresso na vida¹⁷. A crítica da pedagogia ateniense como incapaz de assegurar a passagem da adolescência à idade adulta, de assegurar e codificar este ingresso na vida, parece-me constituir um dos traços constantes da filosofia grega. Podemos até dizer que foi aí – a propósito deste problema, neste vazio institucional, neste *deficit* da pedagogia, neste momento política e eroticamente conturbado do fim da adolescência e de ingresso na vida – que se formou o discurso filosófico, ou pelo menos a forma socrático-platônica do discurso filosófico. Voltaremos a este ponto a que tantas vezes já me referi¹⁸.

Uma coisa porém é certa: após Platão e até o período de que agora trato, não é neste ponto da vida, nesta fase conturbada e crítica do fim da adolescência, que se afirmará a necessidade do cuidado de si. Doravante, o cuidado de si não é mais um imperativo ligado simplesmente à crise pedagógica daquele momento entre a adolescência e a idade adulta. O cuidado de si é uma obrigação permanente que deve durar a vida toda. E não foi necessário esperar os séculos I e II para assim afirmá-lo. Se tomarmos, em Epicuro, todo o começo da *Carta a Meneceu*, leremos: "Quando se é jovem, não se deve hesitar em filosofar e, quando se é velho, não se deve deixar de filosofar. Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ter cuidados com a própria alma. Quem disser que não é ainda ou não é mais tempo de filosofar assemelha-se a quem diz que não é ainda ou não é mais tempo de alcançar a felicidade. Logo, deve-se filosofar quando se é jovem e quando se é velho, no segundo caso [quando se é velho, portanto; M.F.] para rejuvenescer no contato com o bem, para a lembrança dos dias passados, e no primeiro caso [quando se é jovem; M.F.] a fim de ser, embora jovem, tão firme quanto um idoso diante do futuro¹⁹." Como vemos, este texto é realmente muito denso, comportando uma série de elementos que seria preciso examinar mais de perto. Gostaria apenas de destacar alguns deles. Vemos, é claro, a assimilação entre "filosofar" e "ter cuidados com a própria alma"; vemos que o objetivo proposto à atividade de filosofar, de ter cuidados com a própria alma, é o alcance da felicidade; que esta atividade de ter cuidados com a própria alma deve ser praticada em todos os momentos da vida, quando se é jovem e quando se é velho. Entretanto, com duas funções diferentes: quando se é jovem trata-se de preparar-se – é a famosa *paraskheué* de que lhes falarei mais tarde, tão importante nos epicuristas quanto nos estóicos²⁰ – para a vida, armar-se, equipar-se para a existência; e no caso da velhice, filosofar é rejuvenescer, isto é, voltar no tempo ou, pelo menos, desprender-se dele, e isto graças a uma atividade de

memorização que, para os epicuristas, é a rememoração dos momentos passados. Tudo isto nos coloca, de fato, no cerne desta atividade, da prática do cuidado de si; mas voltarei depois aos diferentes elementos deste texto. Assim, para Epicuro, como vemos, deve-se filosofar todo o tempo, deve-se incessantemente ocupar-se consigo.

Se tomarmos agora os textos estóicos, encontraremos a mesma coisa. Dentre centenas, citarei apenas o de Musonius Rufus, segundo o qual é cuidando-se sem parar (*aei therapeúontes*) que se pode salvar-se²¹. Ocupar-se consigo, portanto, é ocupação de toda uma vida, de toda a vida. De fato, se observarmos no período de que lhes falo a maneira como se praticou o cuidado de si, perceberemos que é realmente uma atividade de toda a vida. Podemos mesmo dizer que se trata de uma atividade do adulto e que o centro de gravidade, o eixo temporal privilegiado no cuidado de si, longe de estar no período da adolescência, está, ao contrário, no meio da idade adulta; talvez até, como veremos, mais no final da idade adulta do que no final da adolescência. De qualquer modo, não estamos mais naquela paisagem de jovens ambiciosos e ávidos que, na Atenas dos séculos V-IV, buscavam exercer o poder; lidamos agora com um pequeno mundo, ou um grande mundo de homens jovens, ou homens em plena maturidade, homens que hoje considerariamos velhos, que se iniciam, encorajam-se uns aos outros, empenham-se, quer sozinhos quer coletivamente, na prática de si.

Vejam alguns exemplos. Nas práticas de tipo individual, tomemos as relações entre Sêneca e Serenus, quando Serenus consultando Sêneca no começo do *De tranquillitate* escreve – supostamente ele ou talvez ele mesmo – uma carta a Sêneca na qual relata seu estado de alma e pede a Sêneca que lhe dê conselhos, emita um diagnóstico e faça para com ele, de certa maneira, o papel de médico da alma²². Ora, este Serenus, a quem fora igualmente dedicado o *De constantia* e, provavelmente, tanto quanto sabemos, o *De otio*²³,

quem era ele?²⁴ De modo algum um adolescente do tipo de Alcibiades. Era um homem jovem, da província (de uma família de notáveis, parentes afastados de Sêneca), que chegara a Roma onde começara uma carreira de homem político e até de cortesão. Favoreceu relações de Nero com uma de suas amantes, não sei qual delas, pouco importa²⁵. É mais ou menos nesta época que Serenus – tendo já avançado na vida, feito suas escolhas, delineado uma carreira – dirige-se a Sêneca. Continuando nesta ordem de relações individuais e em torno de Sêneca, tomemos Lucílio, a quem será endereçada toda a longa correspondência que, a partir de 62, ocupará Sêneca, tanto quanto a redação das *Questões naturais*, que são, aliás, dedicadas e dirigidas ao próprio Lucílio. Pois bem, quem é Lucílio? Um homem que tem cerca de dez anos menos que Sêneca²⁶. Ora, se pensarmos que, no momento de seu retiro, quando deu início àquela correspondência e à redação das *Questões naturais*, Sêneca era um homem de sessenta anos²⁷, podemos dizer, no geral, que Lucílio devia ter cerca de cinqüenta anos, de quarenta a cinqüenta anos. Em todo caso, na época da correspondência, era procurador da Sicília. E o empenho de Sêneca, na correspondência, é fazer com que Lucílio evolua de um epicurismo, digamos assim, um pouco frouxo, mal teorizado, para um estoicismo estrito. Mas poderíamos objetar que afinal, no caso de Sêneca, temos uma situação muito particular: trata-se, por um lado, de uma prática propriamente individual, e por outro, de uma alta responsabilidade política, além do quê, ele certamente não tinha tempo, nem horas livres, nem disposição para dirigir-se a todos os jovens e ministrar-lhes lições.

Consideremos então Epicteto que, diferentemente de Sêneca, é um professor por profissão. Abriu uma escola que se denomina precisamente "escola", onde há alunos, entre os quais, seguramente, jovens, um grande número sem dúvida, que vão lá para formar-se. A função formadora da escola de Epicteto está assinalada, exposta em muitos momentos dos *Diálogos* reunidos por Arrianus²⁸. Ele censura,

por exemplo, todos os jovens que para lá se dirigem fazendo crer aos seus familiares que foram se formar em uma boa escola filosófica quando, de fato, não pensam mais que [em] retornar às suas casas para brilhar e ocupar postos importantes. Há também a crítica a todos os alunos que chegam cheios de zelo e que, ao cabo de algum tempo, desgostosos com o ensino porque não os instrui suficientemente para brilhar e lhes exige demais do ponto de vista moral, deixam a escola. É ainda para estes jovens que há regras sobre a maneira de se conduzir na cidade quando vão às compras. Tudo isto parece indicar que, além de tratar-se de jovens frágeis, eram controlados com firmeza, em uma espécie de pensionato muito bem disciplinado. Portanto, é inteiramente verdade que Epicteto se dirigia a estes jovens. Não se deve pensar que todo o cuidado de si, como eixo principal da arte da vida, fosse reservado somente aos adultos. Paralelamente porém, entrelaçada com esta formação de jovens, pode-se dizer que existia, em Epicteto e na sua escola, o que poderíamos chamar, usando uma metáfora sem dúvida pouco adequada, uma prestação de serviços, serviços prestados a adultos. Com efeito, por um dia, alguns dias ou algum tempo, adultos iam à escola de Epicteto escutar seus ensinamentos. Na paisagem social evocada pelos *Diálogos* vemos passar, por exemplo, um inspetor das cidades, uma espécie de procurador fiscal. É um epicurista, vem consultar Epicteto, fazer-lhe perguntas. Há um homem que fora encarregado por sua cidade de uma missão em Roma e, no caminho da Ásia Menor para Roma, vai ter com Epicteto a fim de lhe apresentar questões sobre a melhor maneira possível de cumprir sua missão. De resto, Epicteto não desconsidera esta clientela ou estes interlocutores adultos, pois a seus próprios alunos, jovens portanto, aconselha irem encontrar os personagens notáveis de suas cidades e sacudi-los um pouco interpelando-os: dizei, pois, de que modo viveis? Ocupai-vos verdadeiramente com vós mesmos?²⁹

Poderíamos citar toda a conhecida atividade dos oradores cínicos que, nas praças públicas, nas esquinas ou por ocasião de festas solenes, se dirigiam ao público em geral, composto, evidentemente, de adultos como de jovens. No gênero nobre, solene, destas diatribes ou discursos públicos, há certamente os grandes textos de Díon de Prusa³⁰, muitos deles consagrados a problemas da ascese, do retiro em si mesmo, da *anakhóresis eis heautón*, etc.³¹

Tomarei enfim um último exemplo concernente a este problema do adulto, de sua inserção, se quisermos, no interior da prática de si. Refiro-me a um grupo importante, embora enigmático e pouco conhecido, pois dele só sabemos através de um texto de Filon de Alexandria: o famoso grupo dos Terapeutas, do qual lhes falarei depois um pouco mais longamente. Deixemos, por ora, o problema de quem são e o que fazem, etc. Trata-se, em todo caso, de um grupo das redondezas de Alexandria, que pode ser chamado de ascético e que tem como um dos seus objetivos, expresso no próprio texto, a *epiméleia tês psikhês*. Ter cuidados com a alma é o que pretendem. Ora, uma passagem de Filon de Alexandria, no *De vita contemplativa* – onde é feita a referência –, afirma, a propósito dos Terapeutas: “Tendo o seu desejo de imortalidade e de vida bem-aventurada os levado a acreditar que já haviam terminado sua vida mortal [voltarei a esta importante passagem, mais adiante, a respeito da velhice; M. F.], deixam seus bens a seus filhos, suas filhas, seus próximos: deliberadamente, fazem deles herdeiros por antecipação; quanto aos que não têm família, deixam tudo ao seu companheiro e aos seus amigos³²”. Vemos aí uma paisagem inteiramente diferente, inversa mesmo da que encontramos [no] *Alcibíades*. No *Alcibíades*, havia que ter cuidados consigo mesmo o jovem que não fosse suficientemente bem educado por seus pais – no caso de Alcibíades, por seu tutor Péricles. E era por isto que, muito jovem, vinha apresentar questões a Sócrates e deixava-se, afinal, interpelar por ele. Agora, ao contrário, são pessoas que já tendo filhos, filhos

e filhas, uma família inteira, e sentindo, em dado momento, que de algum modo terminaram sua vida mortal, partem, indo ocupar-se com a própria alma. Ocupam-se com a própria alma no final da vida, não mais no começo. Digamos que, de todo modo, é a própria idade adulta, bem mais do que a passagem a ela, ou talvez até a passagem da idade adulta à velhice, que agora constituirá o centro de gravidade, o ponto sensível da prática de si.

Para uma última confirmação, tomarei um divertido texto de Luciano. Sabemos que, no final do século II, Luciano escreveu uma série de sátiras, textos irônicos, digamos, interessantes para o assunto de que lhes quero falar. Um deles foi traduzido para o francês e publicado há cerca de dez anos, em más condições infelizmente, com o título *Philosophes à l'encan*³³, quando, na realidade, o título tem um significado diferente, mais ou menos como "o mercado das vidas"³⁴ (dos modos de vida) que, efetivamente, os diferentes filósofos promovem e propõem às pessoas e que, de certo modo, expõem no mercado, como se cada qual tentasse vender seu próprio modo de vida recrutando alunos. Temos também outro texto interessante, denominado *Hermotímio*, com uma discussão, ironicamente apresentada, entre dois indivíduos³⁵. É divertido e deve ser lido mais ou menos como se vê os filmes de Woody Allen sobre a psicanálise no meio nova-iorquino: é um pouco assim que Luciano apresenta a relação das pessoas com seu mestre em filosofia e a relação com sua própria busca da felicidade através do cuidado de si. *Hermotímio* passeia pelas ruas. Está, certamente, a murmurar as lições aprendidas com seu mestre, quando é abordado por Licínio, que lhe pergunta o que está fazendo; ele está indo à casa do mestre ou vindo dela, não me lembro bem, mas isto é irrelevante³⁶. Há quanto tempo freqüentas a casa do teu mestre? pergunta Licínio a *Hermotímio*, que responde: há vinte anos. – Como, há vinte anos, tu lhe dás muito dinheiro? – Sim, dou-lhe muito dinheiro. – Mas esta aprendizagem da filosofia, da arte de viver, da felicidade, não estará

logo concluída? – Oh, responde Hermotímio, seguramente sim, não tardará! Penso que em vinte anos chegarei ao fim. Como um pouco mais adiante no texto, Hermotímio explica que começou a filosofar aos quarenta anos, e sabendo que faz vinte anos que freqüenta seu mestre de filosofia, então, aos sessenta anos encontra-se exatamente na metade do caminho. Não sei se há estudos a respeito, se foram estabelecidas referências ou correlações entre este e outros textos filosóficos, mas lembramos que para os pitagóricos a vida humana era dividida em quatro períodos, cada qual de vinte anos: durante os vinte primeiros anos, na tradição pitagórica, era-se criança; de vinte a quarenta, adolescente; de quarenta a sessenta, jovem; e, a partir de sessenta, idoso³⁷. Assim, com sessenta anos, Hermotímio tem a idade que fica exatamente na juntura. Teve sua juventude: os vinte anos durante os quais já aprendeu a filosofia. Restam-lhe não mais que vinte – os que lhe sobram para viver e que ainda o separam da morte – para continuar a filosofar. Descobrimo assim que foi aos quarenta anos que seu interlocutor Hermotímio começou, Licínio – o cético, o personagem em torno e a partir do qual se produz e se conduz o olhar irônico sobre Hermotímio e sobre toda esta prática de si – afirma: muito bem, tenho quarenta anos, estou exatamente na idade de começar a me formar. E dirigindo-se a Hermotímio, lhe diz: serve-me pois de guia e conduze-me pela mão³⁸.

Pois bem, esta recentralização ou esta descentralização do cuidado de si, do período da adolescência ao da maturidade ou final da maturidade, acarretará algumas consequências, a meu ver, importantes. Primeiro, a partir do momento em que o cuidado de si torna-se assim uma atividade adulta, sua função crítica vai evidentemente acentuar-se, e acentuar-se cada vez mais. A prática de si terá um papel corretivo tanto, ao menos, quanto formador. Ou ainda, a prática de si tornar-se-á cada vez mais uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural, à vida dos outros. Não se trata, absolutamente, de dizer que o papel da prática

de si será somente crítico. O elemento formador continua existindo sempre, mas estará vinculado de modo essencial à prática da crítica. Podemos dizer que, no *Alcibiades* como em outros diálogos socráticos, a necessidade de cuidar de si tinha como quadro de referência o estado de ignorância em que se achavam os indivíduos. Descobre-se que Alcibiades ignora o que ele quer fazer – isto é, como governar bem a cidade – e percebe-se que ele ignora que não o sabe. E, se, nesta medida, alguma crítica do ensino havia, era principalmente para mostrar a Alcibiades que ele nada aprendera e o que acreditava ter aprendido não passava de vento. Na prática de si que vemos desenvolver-se no decurso do período helenístico e romano, ao contrário, há um lado formador que é essencialmente vinculado à preparação do indivíduo, preparação porém não para determinada forma de profissão ou de atividade social: não se trata, como no *Alcibiades*, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante; trata-se, independentemente de qualquer especificação profissional, de formá-lo para que possa suportar, como convém, todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses que possam atingi-lo. Trata-se, conseqüentemente, de montar um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. Esta formação, esta armadura se quisermos, armadura protetora em relação ao resto do mundo, a todos os acidentes ou acontecimentos que possam produzir-se, é o que os gregos chamavam de *paraskheué*, aproximadamente traduzido por Sêneca como *instructio*³⁹. A *instructio* é esta armadura do indivíduo em face [dos] acontecimentos e não a formação em função de um fim profissional determinado. Portanto, nos séculos I-II, encontramos este lado formador da prática de si.

Este aspecto formador, contudo, de modo algum é dissociável de um aspecto corretivo que, a meu ver, torna-se cada vez mais importante. A prática de si não mais se impõe apenas sobre o fundo de ignorância, como no caso de

Alcibíades, ignorância que ignora a si mesma. A prática de si impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é neste eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental. Remeto-os, neste sentido, a um exemplo. Trata-se da carta 50 de Sêneca a Lucílio, em que diz: ora, não se deve acreditar que o mal foi imposto a nós do exterior; não está fora de nós (*extrinsecus*), está em nosso interior (*intra nos est*). Ou um pouco mais adiante: "*in visceribus ipsis sedet*" (o mal está pois em nossas vísceras)⁴⁰. [...*] Na prática de nós mesmos, devemos trabalhar para expulsar, expurgar, dominar este mal que nos é interior, nos libertar e nos desembaraçar dele. E acrescenta: certamente, é muito mais fácil corrigir-se quando se assume este mal no período em que se é ainda jovem e tenro e o mal não está ainda incrustado. De todo modo, como vemos, mesmo quando concebida como uma prática de juventude, a prática de si deve corrigir, não formar, ou não apenas formar: deve também, e principalmente, corrigir, corrigir um mal que já está lá. É preciso cuidar-se, mesmo quando se é jovem. Um médico, seguramente, tem muito mais chances de sucesso se for chamado no começo do que no termo da doença⁴¹. Entretanto, mesmo se não fomos corrigidos durante a juventude, podemos sempre vir a sê-lo. Mesmo se nos enrijecemos, há meios de nos endireitarmos, de nos corrigirmos, de nos tornarmos o que poderíamos ter sido e nunca fomos⁴². Tornarmo-nos o que nunca fomos, este é, penso eu, um dos mais fundamentais elementos ou temas desta prática de si. Sêneca evoca o que se passa com os elementos físicos, os corpos físicos. Diz ele: conseguimos endireitar vigas grossas quando encurvadas; com maior razão o espírito hu-

* Neste trecho, o manuscrito traz apenas: "é preciso buscar um mestre".

mano, que é flexível, poderá também ser endireitado⁴³. Em todo caso, continua ele, a *bona mens* (a alma de qualidade) jamais virá antes da *mala mens*, da imperfeição da alma⁴⁴. A qualidade da alma só pode vir depois da imperfeição da alma. Somos, diz ele, sempre na carta 50, *praeoccupati*: já ocupados por algo no momento em que intentamos fazer o bem⁴⁵. E encontra então uma fórmula que foi importante no vocabulário cínico: *virtutes discere é vitia dediscere* (aprender as virtudes é desaprender os vícios)⁴⁶. Trata-se da noção de desaprendizagem, essencial nos cínicos⁴⁷, reencontrada nos estóicos. Ora, esta idéia de desaprendizagem que, de todo modo, deve começar ainda quando a prática de si se esboça na juventude, esta reformação crítica, reforma de si que tem por critério uma natureza – mas uma natureza jamais dada, jamais manifestada como tal no indivíduo humano, de qualquer idade –, tudo isto assume, muito naturalmente, a feição de um desbaste em relação ao ensino recebido, aos hábitos estabelecidos e ao meio. Desbaste, inicialmente, de tudo o que ocorreu na primeira infância. Nisto consiste a famosa crítica, tantas vezes repetida, da primeira educação e destas famigeradas histórias da carochinha com as quais, desde cedo, se oblitera e deforma o espírito da criança. Lê-se em um conhecido texto de Cícero nas *Tusculanas*: “Desde que nascemos e somos admitidos em nossas famílias, encontramos em um meio inteiramente falseado onde a perversão dos julgamentos é completa, tanto que, pode-se dizer, sugamos o erro com o leite de nossas amas.⁴⁸” Crítica, pois, da primeira infância e das condições em que ela se desenrola. Crítica também do meio familiar, não somente em seus efeitos educativos, como ainda, se quisermos, [pelo] conjunto de valores que ele transmite e impõe; crítica do que, em nosso vocabulário, chamaríamos de “ideologia familiar”. Penso naquela carta de Sêneca a Lucílio, em que diz: põe-te em segurança, tenta reencontrar a ti mesmo, “bem sei que teus pais almejavam para ti coisas bem diferentes; também eu faço por ti votos totalmente contrários aos que te fizeram tua família; almejo-te

um desprezo generoso por todas as coisas que teus pais te almejavam em abundância⁴⁹". Por conseguinte, o cuidado de si deve reverter inteiramente o sistema de valores veiculados e impostos pela família. Em terceiro lugar, finalmente, e não insisto nisto por ser bastante conhecido, toda a crítica da formação pedagógica dos mestres – mestres do ensino que chamaríamos primário – e principalmente a dos professores de retórica. Encontramos aí – repito, não insisto por ser conhecido – toda a grande polêmica entre a prática e o ensino filosóficos por um lado, e o ensino da retórica [por outro]*. Vemos, por exemplo, em Epicteto, o modo divertido de colocar nos eixos o pequeno aluno de retórica que acabara de chegar⁵⁰. Já seu retrato físico é interessante, mostrando, situando um pouco, onde se acha o ponto maior de conflito entre a prática de si filosófica e o ensino retórico: o aluno chega enfeitado, maquiado, com seus cabelinhos frisados, manifestando assim que o ensino da retórica é um ensino decorativo, da falsa aparência, da sedução. Importa não ocupar-se consigo, mas agradar os outros. E é sobre isto, precisamente, que Epicteto interrogará o pequeno aluno de retórica, dizendo-lhe: muito bem, tu te enfeitaste todo, acreditavas ocupar-te contigo; de fato porém, reflete um pouco – o que é ocupar-se consigo mesmo? Podemos divisar a analogia, muito provavelmente explícita e reconhecível pelos leitores ou ouvintes da época, isto é, a retomada, o eco do próprio *Alcíbiades*: tu que deves ocupar-te contigo, como o podes fazer, e o que é tu mesmo? E a repetição: há que ocupar-se com a própria alma, não com o corpo. Portanto, se quisermos, esta função crítica da prática de si é a primeira consequência do deslocamento cronológico do cuidado de si do final da adolescência à idade adulta.

* No manuscrito, Foucault ilustra esta polêmica tomando o exemplo paradoxal de Díon de Prusa, que começa sua vida de retórico com ataques dirigidos contra Musonius, para terminá-la como filósofo, com o elogio da filosofia.

A segunda consequência será uma aproximação, nítida e bem marcada, entre a prática de si e a medicina⁵¹. Com efeito, desde que a prática de si passa a ter como função maior, ou como uma de suas funções maiores, corrigir, reparar, restabelecer um estado que nunca talvez tenha existido, mas cujo princípio é indicado pela natureza, vemos que nos aproximamos de um tipo de prática que é o da medicina. Certamente, não é preciso esperar o período de que lhes falo (séculos I-II) para nos apercebermos de que a filosofia foi sempre concebida em relação privilegiada com a medicina. Já em Platão está bem claro⁵². Mais claro ainda na tradição filosófica pós-platônica: o *óntos philosophéin* de Epicuro é o *kat' alétheian hygiáinein* (cuidar-se, curar segundo a verdade)⁵³; e nos estóicos, sobretudo a partir de Posidônio⁵⁴, a relação entre medicina e filosofia – mais exatamente, a assimilação da prática filosófica a uma espécie de prática médica – é muito clara. Musonius afirma: chamamos o filósofo como chamamos o médico em caso de doença⁵⁵. E sua ação junto às almas é simetricamente análoga à do médico junto aos corpos. Poderíamos também citar Plutarco ao dizer que medicina e filosofia têm ou, mais exatamente, são *mía khôra* (uma só região, um só território)⁵⁶. Muito bem*. Este vínculo entre medicina e cuidado de si, [vínculo] ao mesmo tempo antigo, tradicional, bem estabelecido e sempre repetido, é marcado de diferentes maneiras.

É marcado, primeiramente, pela identidade do quadro conceitual ou do arcabouço conceitual entre medicina e filosofia. No centro, sem dúvida, está a noção de *páthos*, noção que, nos epicuristas como nos estóicos, é entendida como paixão e como doença, seguida de toda uma série de analogias, assunto em que os estóicos foram mais prolixos e,

* O manuscrito acrescenta aqui (fornecendo como ponto de apoio – cf. *supra* – a carta 50 de Sêneca): “Nossa cura é tanto mais difícil quanto menos soubermos se estamos doentes.”

como de costume, mais sistemáticos que os demais. Descrevem eles a evolução de uma paixão como a evolução de uma doença. O primeiro estágio⁵⁷ é o que os gregos chamavam de *euemptosía* (a *proclivitas*), isto é, a constituição que leva a uma doença. Vem em seguida o *páthos* propriamente dito, movimento irracional da alma, traduzido em latim pela palavra *perturbatio* por Cícero e *affectus* por Sêneca. Depois do *páthos*, doença propriamente dita, temos o *nósema*, que é a passagem ao estado crônico da doença, passagem à *héxis*, que Sêneca denomina de *morbus*. A seguir vem o *arróstema*, que Cícero traduz por *aegrotatio*, isto é, uma espécie de estado permanente de doença, que pode manifestar-se de um modo ou outro, mas que mantém o indivíduo perpetuamente doente. Por fim, último estágio, o vício (*kakía*), a *aegrotatio inveterata*, diz Cícero, ou o *vitium malum* (a *pestis*⁵⁸), diz Sêneca, momento em que o indivíduo está completamente deformado, atingido e perdido no interior de uma paixão que o possui por inteiro. Temos, pois, todo um sistema de analogias sobre o qual, por ser conhecido, passo rapidamente.

Mais interessante, sem dúvida, é o fato de que a própria prática de si, tal como a filosofia a define, designa e prescreve, é concebida como uma operação médica. No centro, certamente, encontra-se a noção fundamental de *therapeúein*. Como sabemos, *therapeúein*, em grego, quer dizer três coisas. *Therapeúein* certamente significa realizar um ato médico cuja destinação é curar, cuidar-se; *therapeúein* é também a atividade do servidor que obedece às ordens e que serve seu mestre; enfim, *therapeúein* é prestar um culto. Ora, *therapeúein heautón*⁵⁹ significará, ao mesmo tempo: cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo. Em torno disto haverá, certamente, uma série de variações, algumas das quais tratarei de retomar.

Tomemos, por exemplo, o texto fundamental de Fílon de Alexandria no *De vita contemplativa*, ao referir-se ao grupo de Terapeutas, pessoas que, em determinado momento, retiraram-se para as proximidades de Alexandria, constituin-

do uma comunidade, cujas regras – das quais tratarei adiante – estabelecem, desde as primeiras linhas, que eles se denominam Terapeutas. E por que, pergunta Filon, denominam-se eles Terapeutas? Pois bem, porque cuidam da alma como os médicos cuidam do corpo. Sua prática é *therapeutiké*, como a prática dos médicos é *iatriké*⁶⁰. Filon distingue, como alguns autores gregos, não porém como todos, a terapêutica e a iátrica, sendo a terapêutica uma forma de atividade de cuidados mais ampla, mais espiritual, menos diretamente física do que a dos médicos para a qual reservam o adjetivo *iatriké* (a prática iátrica se aplica ao corpo). Denominam-se Terapeutas, diz ele, porque querem cuidar da alma como os médicos cuidam do corpo, mas também porque praticam o culto do Ser (*tò ón: therapeúousi tò ón*). Cuidam do Ser e cuidam da própria alma. Realizando as duas coisas ao mesmo tempo, é na correlação entre o cuidado do Ser e o cuidado da alma que eles podem intitular-se "Terapeutas"⁶¹. Retornarei, sem dúvida, a estes temas de Filon de Alexandria, todos eles muito importantes. Apenas lhes indico a estreita correlação que aparece, em uma prática tão nitidamente religiosa como esta, entre prática da alma e medicina. Nesta correlação, cada vez mais aceita e marcada, entre filosofia e medicina, prática da alma e medicina do corpo, creio que podemos destacar três elementos e os destaco, precisamente aliás, porque eles concernem à prática.

Primeiramente, a idéia de um grupo de pessoas associando-se para praticar o cuidado de si, ou ainda uma escola de filosofia que constitui, na realidade, um dispensário da alma; é um lugar onde se vai porque se quer, onde se envia os amigos, etc. Vai-se por algum tempo a fim de se fazer cuidar dos males e das paixões de que sofremos. É exatamente isto que o próprio Epicteto diz a propósito de sua escola de filosofia. Concebe-a como um hospital da alma, um dispensário da alma. Vejamos o colóquio 21 do livro II, em que ele censura vivamente seus alunos por terem vindo somente para aprender, como diríamos, "filosofia", para aprender

a discutir, para aprender a arte dos silogismos, etc.⁶²; viestes para isto, não para obter vossa cura, com o espírito de vos fazer cuidar (*therapeuthesómēnoi*)⁶³; não foi para isto que viestes; ora, é isto o que deveríeis fazer; deveríeis vos lembrar que estais aqui essencialmente para a cura; portanto, antes de vos lançardes a aprender os silogismos, "curai vossas feridas, estancai o fluxo de vossos humores, acalmai vosso espírito"⁶⁴. Ou ainda, de maneira ainda mais clara, no colóquio 23 do livro III: O que é uma escola de filosofia? Uma escola de filosofia é um *iatreíon* (um dispensário). Quando se sai da escola de filosofia não se deve ter aprendido o prazer, mas ter sofrido. Pois não frequentais a escola de filosofia porque e quando estais em boa saúde. Este chega com o ombro deslocado, aquele com um abscesso, o terceiro com uma fístula, outro com dores de cabeça⁶⁵.

Bem, creio que estamos com problemas urgentes de gravador. Por isto, devo interromper. Duas ou três palavras que teria ainda a dizer acerca da medicina serão depois retomadas. Então lhes falarei um pouco sobre o problema da velhice e, em seguida, sobre a generalização do imperativo do cuidado de si.

1. Otávio César promove, em 27 a.C., uma nova divisão de poderes (Principado) e faz-se chamar *Augustus*. Morre no ano 14 d.C., deixando o poder a seu filho adotivo Tibério (família dos Cláudios) que inicia a dinastia dos Júlio-Claudianos, que reinará até a morte de Nero, em 68. Quanto aos Antoninos, sucedendo os Flávios, reinarão de 96 a 192 (assassinato de Cômodo), e seu reino será marcado pelas figuras de Trajano, Adriano e Marco Aurélio. Este período, eleito por Foucault, recobre o que os historiadores designam como o Alto Império.

2. Musonius Rufus, de quem conhecemos as predicções morais por terem sido conservadas por Estobeu no seu *Florilégio*, é um cavaleiro romano de origem etrusca, viveu como cínico, e seu ensino domina em Roma no começo do reino dos Flávios. Epicteto, que seguiu seus cursos, dele guarda uma lembrança viva, evocando-o freqüentemente nos seus *Diálogos*. Ele é conhecido sobretudo por seus sermões versando sobre práticas de existência concreta (como comer, vestir-se, dormir, etc.). Foucault recorre abundantemente a suas considerações sobre o matrimônio em *Histoire de la sexualité (Le Souci de soi, op. cit., pp. 177-80, 187-8, 197-8 e 201-2)*. [*História da sexualidade, O cuidado de si, op. cit. pp. 152-5, 160-1, 169-70 e 173-4. (N. dos T.)*] Marco Aurélio, nascido em 121, sucede Adriano em 138. Parece que os *Pensamentos* foram redigidos no final de sua vida (a partir, pelo menos, dos anos 170). Morre em 180. A primeira grande obra de Tertuliano (por volta de

155-225), sua *Apologética*, data de 197. Finalmente, Clemente de Alexandria (por volta de 150-220) redigiu tratados de direção (a trilogia: *Protrético, Pedagogo, Stromates*) no começo do século III.

3. Cf. aula de 3 de março, segunda hora, para uma distinção conceitual mais precisa de *meletân* como exercício no pensamento e de *gymnázein* como exercício na realidade.

4. "Os mais opulentos personagens não podem dispensar a agricultura: como vês, esta ocupação (*epiméleia*) é ao mesmo tempo uma fonte de satisfação, um meio de abastar a casa, um meio de treinar o corpo em tudo o que convém a um homem livre ser capaz de fazer" (*Xénophon, Économique*, trad. fr. P. Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 1949, V-1, p. 51).

5. Cf. o uso exemplar desta expressão em Platão: "é preciso que recomeces a examinar-te com mais atenção ainda (*mállon prosekhôn tôn noûn kai eis seautôn apoblépsas*)" (*Charmide*, 160 d, trad. A. Croiset, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1921, p. 61); "antes de todas as coisas, é preciso pois pensar em nós mesmos (*prosektéon tôn noûn hemîn autoís*)" (*Ménon*, 96 d, trad. fr. A. Croiset, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. III-2, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 274).

6. *De la curiosité*, 515 e (in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. VII-I, trad. J. Dumortier & Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1975, pp. 266-7). Foucault analisa esta passagem mais detalhadamente na aula de 10 de fevereiro, primeira hora.

7. Sobre este mesmo tema do olhar voltado para si, cf. mesma aula, primeira hora.

8. Sobre a conversão e o sentido grego e cristão de *metánoia*, cf. mesma aula, primeira hora.

9. Sobre o retiro (*anakhóresis*), cf. aula de 13 de janeiro, primeira hora, e aula de 10 de fevereiro, primeira hora.

10. "Lembra que teu guia interior se torna inexpugnável quando, voltado sobre si mesmo, ele se contenta em não fazer o que não quer [...]. Assim também, a inteligência livre de paixões é uma cidadela. O homem não acha posição mais forte para onde se retirar a fim de ser doravante inatingível" (Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 48, ed. cit., p. 93); "Que a filosofia erga em torno de nós a inexpugnável muralha que a Fortuna ataca com suas mil máquinas, sem abrir passagem. Mantém uma posição inatingível a alma que, desligada das coisas de fora, defende-se no forte que ela mesma construiu

para si" (Sêneca, *Lettres à Lucilius*, t. III, livro X, carta 82, 5, ed. cit., p. 102). A mesma imagem é encontrada em Epicteto (*Entretiens*, IV, 1, 86), só que invertida pois trata-se, ao contrário, de derrubar a fortaleza interior.

11. Cf. *Le Souci de soi*, p. 69-74, com referências principalmente a Epicteto e a Sêneca. [*O cuidado de si*, op. cit., p. 59-63. (N. dos T.)]

12. Primeira frase da primeira carta de Sêneca a Lucilius: "Vindica te tibi" (*Lettres à Lucilius*, t. I, p. 3).

13. Remetemo-nos sobretudo a pensamentos de Marco Aurélio, como "venera a faculdade de opinião" (*tèn hypoleptikèn dýnamin sébe*) (*Pensées*, III, 9, p. 23) ou "reverencia (*tima*) o que há em ti de mais eminente" (*Pensées*, V, 21, p. 49).

14. Cf. as cartas 23,3-6 e 72,4 de Sêneca a Lucilius.

15. *Kairós*, cujo sentido primeiro era espacial (o ponto preciso da mira para o arqueiro), designa, na cultura clássica, uma seqüência qualitativa do tempo: momento oportuno, instante propício (cf. M. Trédé, "Kairos": *l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère à la fin du IV siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1992).

16. Cf. aula de 6 de janeiro, segunda hora.

17. Somente no fim do século IV Atenas instalará o equivalente de um serviço militar, ou um enquadramento dos jovens antes que se tornassem cidadãos adultos e responsáveis. Antes desta data, Atenas não dispunha de instituição suficientemente forte para pontuar esta passagem à idade adulta. Esparta, ao contrário, desde sempre conheceu estruturas de enquadramento contínuas, fortemente regulamentadas e militarizadas. Cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, op. cit.; sobre a efebria ateniense em particular, cf. P. Vidal-Naquet, "Le Chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne" (1968), retomado e completado in *Le Chasseur noir*, Paris, La Découverte, 1983, pp. 151-74.

18. Reconhece-se a tese desenvolvida por Foucault no capítulo V de *O uso dos prazeres*, op. cit. Ela fora assunto de todo um curso no *Collège de France* (28 de janeiro de 1981).

19. "Épicure à Ménécée" in Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. II, trad. fr. R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 258.

20. Cf. aula de 24 de fevereiro, segunda hora.

21. "Ora pois! Entre as máximas de Musonius que retivemos, há uma, Silas, que é a seguinte: é preciso cuidar-se sem parar (*tò deín*

aei therapeuoménous) se quisermos viver de maneira salutar (*bioûn toûs sózesthai méllontas*)" (*Du contrôle de la colère*, 453d, in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. VII-1, trad. fr. J. Dumortier & Defradas, ed. cit., p. 59; fragmento 36 da edição de O. Hense das *Reliquae* de Musonius, Leipzig, Teubner, 1905, p. 123).

22. Trata-se do primeiro desenvolvimento do diálogo de Sêneca (*De la tranquillité de l'âme*, I, 1-18, in *Dialogues*, t. IV, trad. fr. R. Waltz, ed. cit., pp. 71-5).

23. Estes três tratados (*De la constance du sage*, *De la tranquillité de l'âme*, *De l'oisiveté*) representam, tradicionalmente, a trilogia da conversão (sob a influência de Sêneca) de Serenus, do epicurismo ao estoicismo. Entretanto, P. Veyne ("Préface" a: Sênèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, pp. 375-6) data este tratado dos anos 62-65 (o que exclui que tenha sido dedicado a Serenus, morto antes de 62), no momento em que Sêneca se resigna ao retiro e começa a considerá-lo como uma probabilidade.

24. Sobre a relação entre Serenus e Sêneca, além do que diz Foucault em *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 64 e 69 [*O cuidado de si*, op. cit. pp. 54 e 59 (N. dos T.)] deve-se lembrar, sobretudo, na obra clássica de P. Grimal (*Sênèque ou la Conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979), as páginas consagradas a esta relação (pp. 13-1114, 26-8 e, em particular, 287-92 a propósito de sua carreira e de seu suposto epicurismo). Presume-se que Serenus tenha sido um parente de Sêneca (traz o mesmo nome de família que ele) a quem deve sua carreira (cavaleiro, ocupou nos anos cinquenta o cargo de prefeito das vigílias). Morto em 62, envenenado por um prato de cogumelos – é lastimado por Sêneca em sua carta a Lucílio 63, 14.

25. Trata-se de Actéia, cujos amores com o Príncipe, Serenus acoberta: "[Nero] deixou de ser obediente a sua mãe e pôs-se nas mãos de Sêneca, de quem, um dos familiares, Annaeus Serenus, fingindo-se enamorado da mesma libertina [Actéia], contribuiu para esconder os primeiros desejos do jovem Nero e emprestou seu próprio nome para que os presentes que o príncipe dava em segredo à jovem mulher, tivessem a aparência de larguezas de sua parte" (Tacite, *Annales*, XIII, 13, trad. fr. P. Grimal, Paris, Gallimard, 1990, p. 310).

26. Para a relação entre Sêneca e Lucílio (e a idade deste último) reportamo-nos a P. Grimal (*Sênèque...*, op. cit., pp. 13 e 92-3), assim como ao artigo, mais antigo, de L. Delatte, "Lucilius, l'ami de

Sénèque", *Les Études classiques*, IV, 1935, pp. 367-545; cf. também *Le Souci de soi*, *op. cit.*, pp. 64 e 69. [O cuidado de si, *op. cit.*, pp. 54 e 59. (N. dos T.)]

27. Para os problemas de datação das *Questões naturais*, o texto básico continua sendo o prefácio de P. Oltramare à sua edição da obra na *Belles Lettres* (t. I, Paris, 1929). Neste texto, P. Oltramare situa a redação das *Questões* entre 61 e 64 (ou melhor, do fim de 63 ao começo de 65), o que leva à conclusão "que elas precederam a maior parte das *Cartas a Lucílio*" (p. VII). Quanto à datação das cartas a Lucílio, está longa e detalhadamente discutida por P. Grimal em *Sénèque...* (pp. 219-24; cf. sobretudo o apêndice I: "*Les Lettres à Lucilius*. Chronologie. Nature", pp. 435-41).

28. Flavius Arrianus (por volta de 89-166), nascido na Bitúnia de uma família de aristocratas, toma Epicteto como mestre em Nicópolis. Dedicar-se então a retranscrever fielmente a palavra do mestre (cf. os *Diálogos* que constituem um testemunho único do ensino oral de Epicteto). Segundo Simplicius, Arrianus é também o autor do *Manual* que constitui uma espécie de antologia das melhores proposições do seu mestre. Mais tarde, aquele que queria ser o Xenofonte de seu tempo tornar-se-á pretor e cônsul no reinado de Adriano, antes de instalar-se em Atenas como notável.

29. Foucault retomará todos estes exemplos no quadro de uma análise sistemática de textos na aula de 27 de janeiro, primeira hora.

30. Díon de Prusa (40-120), chamado "Crisóstomo", o boca de ouro, originário de uma das mais importantes famílias de Prusa, inicia uma brilhante carreira de retórico durante o reinado de Vespasiano (período sofístico, segundo Von Arnim, que segue Themistius), antes de ter que exilar-se durante o reinado de Domiciano. Adota então o modo de vida cínico, errando de cidade em cidade, e exortando seus contemporâneos à moral, em longos sermões que nos restaram. Cf. a informação completa sobre Díon, por Paolo Desideri no *Dictionnaire des philosophes antiques*, sob a dir. de R. Goulet, t. II, Paris, CNRS Éditions, 1994, pp. 841-56.

31. Cf. discurso 20: *Peri anakhoréseos* (in Dion Chrysostom, *Discourses*, t. II, trad. ingl. J. W. Cohoon, Londres, Loeb Classical Library, 1959, pp. 246-69). Este discurso é objeto de um estudo aprofundado nos dossiês de Foucault que nele vê o conceito de retiro para fora do mundo ordenado, sob a condição de apercebermos (lógon apodidónai) permanentemente daquilo que fazemos.

32. Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, 473M, trad. fr. P. Miquel, ed. cit., parágrafo 13, p. 87.

33. Lucien, *Philosophes à l'encan*, trad. fr. Th. Beaupère, Paris, Les Belles Lettres, 1967. Este título em português poderia ser *Filósofos em leilão*. (N. dos T.)

34. "Bíon prâsis": o mercado dos modos de vida, dos gêneros de vida, dos estilos de vida.

35. Cf. para uma recente versão francesa: Lucien, *Hermotime*, trad. J.-P. Dumont, Paris, PUF, 1993 (encontra-se o original grego em: Lucian, *Hermotime Works*, t. IV, trad. ingl. K. Kilburn, Cambridge, Loeb Classical Library, 1959, pp. 65 ss.).

36. Está indo: "Como testemunham este livro e este passo tão rápido, tu te apressas, dir-se-ia, à casa de teu mestre" (*Hermotime*, trad. fr., ed. cit., p. 11).

37. "Ele [Pitágoras] divide assim a vida do homem: 'Vinte anos criança, vinte anos muito jovem, vinte anos, jovem, vinte anos idoso'" ("Pythagore" in Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 10, trad. fr. sob a dir. de M.-O. Goulet-Cazé, ed. cit., p. 948).

38. "H.: Não te preocupes. Eu próprio, quando me pus a filosofar, aproximava-me, como tu, dos quarenta. Não é esta aproximadamente a tua idade? L.: É isto, Hermotímio. Sê meu guia e meu iniciador" (*Hermotime*, trad. fr., p. 25). Cf. também, sobre este mesmo texto, *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 64-5. [*O cuidado de si*, op. cit., p. 55. (N. dos T.)]

39. Cf. sobre este uso as cartas a Lucílio 24, 5; 61, 4; 109, 8 e enfim, 113, 28 a partir de uma citação de Posidônio.

40. "Por que nos enganarmos? Nosso mal não vem de fora (*non est extrinsecus malum nostrum*); está em nós (*intra nos est*), tem sua sede no fundo mesmo de nossas entranhas (*in visceribus ipsis sedet*), e a razão pela qual alcançamos dificilmente a saúde é que não nos sabemos atingir" (*Lettres à Lucilius*, t. II, livro V, carta 50, 4, p. 34).

41. "O médico [...] teria menos a fazer se o vício estivesse fresco. Almas ainda tenras e novas seguiriam docemente as vias da razão que ele lhes mostrasse" (*id.*, 50, 4, p. 35).

42. "Há trabalho a despender (*laborandum est*) e, na verdade, este trabalho só não é grande, como disse, se começamos a formar, a endireitar nossa alma antes que as más tendências nela se enrijeçam. Mesmo em caso de enrijecimento, não me desespero.

Nada vence um labor obstinado, um zelo perseverante e inteligente" (*id.*, 50, 5-6, p. 35).

43. "Galhos de madeira rija, por mais arqueados, conseguirás retesá-los; o calor alinha vigas curvadas e nós modificamos sua estrutura natural para modelá-las segundo nossas necessidades. Quão mais facilmente a alma aceita sua forma, a alma, flexível essência, mais dúctil que todos os fluidos! Ela não é, com efeito, senão um sopro de ar, constituído de uma certa maneira? Ora, constatas que o ar é o elemento elástico por excelência, tanto mais elástico quanto mais sutil" (*id.*, 50, 6, p. 35).

44. "A ninguém a sabedoria jamais chega antes da desrazão" (*ad neminem ante bona mens venit quam mala*)" (*id.*, 50, 7, p. 36).

45. "Todos nós temos nosso inimigo já presente" (*omnes praeoccupati sumus*)" (*ibid.*).

46. *Ibid.*

47. Foucault refere-se aqui a uma citação de Antístenes, feita por Diógenes Laércio: "Como se lhe haviam perguntado qual é o mais indispensável conhecimento, ele respondeu: 'aquele que evita desaprender' (*tò periaireîn tò apomanthánein*)" (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 7, p. 686). Dominando bem cedo a separação entre conhecimentos úteis e inúteis, evita-se aprender estes últimos para ter que desaprendê-los em seguida. De modo mais geral, entretanto, o tema cínico de um modo de vida *katà phýsin* implica que se desaprendam os costumes e outros conteúdos da *paideía* (cf. para a oposição entre a natureza e a lei, as declarações de Antístenes e de Diógenes, in *Vies et doctrines...*, VI, 11 e 70-71, pp. 689 e 737-8). Assim relata ainda M.-O. Goulet-Cazé sobre o mesmo assunto: "Ciro, herói tipicamente antistênico, traz uma primeira resposta: 'O conhecimento mais necessário é aquele que consiste em desaprender o mal'" (*L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986, p. 143; citação de Estobeu II, 31, 34). Sêneca fala de *dediscere*: "permita que teus olhos desaprendam (*sine dediscere oculos tuos*)" (*Lettres à Lucilius*, t. II, livro VII, carta 69, 2, p. 146).

48. Cicéron, *Tusculanes*, t. II, III, I, 2, trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 3.

49. Trata-se da carta 32 a Lucílio, de que Foucault usa aqui uma antiga tradução (trad. fr. Pintrel, revisada por La Fontaine) reproduzida em *Oeuvres complètes de Sénèque, le philosophe*, ed. M. Nisard, Paris, Firmin Didot, 1869 [mais adiante: referência a esta edição], p. 583.

50. Épictète, *Entretiens*, III, 1, ed. cit., pp. 5-12.

51. Cf. *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 69-74. [O cuidado de si, op. cit., pp. 59-63. (N. dos T.)]

52. O texto básico para esta relação de complementaridade entre medicina e filosofia é, sem dúvida, *L'Ancienne médecine*, pertencente ao *corpus* hipocrático: "Alguns médicos e sábios declaram que é impossível saber medicina quando não se sabe o que é o homem, mas que é esta precisamente a ciência que deve ter adquirido quem quiser curar corretamente os doentes, e este discurso por eles defendido vai no sentido da filosofia" (trad. A-J. Festugière, Paris, Klincksieck, 1948, pp. 17-8). Para o estudo desta relação em Platão e, mais amplamente, na cultura grega antiga, Foucault terá lido o capítulo "Greek Medicine as Paideia" no *Paideia* de W. Jaeger (vol. III, Oxford, Basil Blackwell, 1945, ed. inglesa revista pelo autor), assim como: R. Joly, "Platon et la médecine", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, pp. 435-51; P.-M. Schuhl, "Platon et la médecine", *Revue des études grecques*, 83, 1960, pp. 73-9; J. Jouanna, "La Collection hippocratique et Platon", *REG* 90, 1977, pp. 15-28. Para uma síntese recente, cf. B. Vitrac, *Médecine et philosophie au temps d'Hippocrate*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1989.

53. "Não se deve aparentar que se filosofa mas filosofar realmente (*óntos philosophéin*); pois temos necessidade não de parecer, mas de estar verdadeiramente com boa saúde (*kat' alétheian hygiámein*)" (Épictète, *Sentence vaticane* 54, in *Lettres et maximes*, ed., cit., pp. 260-1).

54. Sobre este ponto, o texto essencial continua sendo a apresentação por Galeno das funções do *hegemonikón* (parte dominante da alma) em Posidônio no seu *De Placitis Hippocratis et Platonis* (cf. Posidonius, *I. The Fragments*, edd. L. Edelstein & I. G. Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 1972). Contra Crisipo, Posidônio defende a independência relativa das funções irracionais (irascíveis e concupiscíveis) da alma. Portanto, é preciso mais que um simples julgamento reto para dominar as paixões, as quais se atêm ao corpo e aos seus equilíbrios: toda uma terapêutica, uma dietética são requeridas para dissipar as paixões, e não somente uma correção pelo pensamento. Cf. as páginas de A. J. Voelke (*L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973, pp. 121-30), assim como as de E. R. Dodds (*Les Grecs et l'irrationnel*, op. cit., pp. 236-7) saudando em Posidônio, um retorno ao realismo moral de Platão. Para uma apresentação mais geral de Posidônio, cf.

M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Paris, PUF, 1964, particularmente o capítulo sobre "L'anthropologie", pp. 369-448.

55. Não se acha na obra de Musonius semelhante tese, mas é provável que Foucault tenha em mente o discurso XXVII de Díon de Prusa sobre o chamado ao filósofo: "A maioria dos homens tem horror aos filósofos como aos médicos; assim como só compramos remédios quando uma doença é grave, também negligenciamos a filosofia quando não estamos demasiadamente infelizes. Assim um homem rico que tem rendas ou vastos domínios [...], se perde sua fortuna ou sua saúde, mais facilmente dará ouvidos à filosofia; e, se sua mulher ou seu filho ou seu irmão vierem a falecer, oh! aí então fará vir o filósofo, o chamará" (trad. fr. in Constant Martha, *Les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, Hachette, 1881, p. 244).

56. Também não se deve acusar os filósofos que discutem questões relativas à saúde de transpor as fronteiras, mas, ao contrário, deplorá-los se, uma vez abolidas todas as fronteiras não acreditarem que devam buscar ilustrar-se como que em um só território comum a todos (*en mia khôra koinôs*), perseguindo em seus debates, ao mesmo tempo, o agradável e o necessário (*Préceptes de santé*, 122 e, in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. II, trad. fr. J. Defradas, J. Hani & R. Klaerr, ed. cit., p. 101).

57. Foucault apenas reproduz aqui o quadro construído por I. Hadot em *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, op. cit., II. parte, parágrafo 2, "Die Grade der seelischen Krankheiten", p. 145. Retoma as mesmas distinções em *Le Souci de soi*, op. cit., p. 70. [O cuidado de si, op. cit., pp. 59-60. (N. dos T.)] Os principais textos latinos utilizados por I. Hadot a fim de encontrar traduções para as nosografias gregas são: as *Tusculanes* de Cícero (IV, 10, 23, 27, 29) e as *Lettres à Lucilius* de Sêneca (75 e 94). Mas também este parágrafo é sem dúvida inspirado na publicação, àquela época, da tese de J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

58. "Elas (as inclinações naturais) se revigoram, a menos, porém, que a corrupção (*pestis*) não tenha, aos poucos, acabado por penetrá-las e atingi-las mortalmente: de tal modo que, mesmo se a filosofia aplicar-lhes todo esforço, não as fará renascer com suas lições" (Sêneca, *Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XV, carta 94, 31, p. 75).

59. Aqui a referência marcante é Marco Aurélio que, a propósito do gênio interior, escreve que é preciso "cercá-lo com um cul-

to sincero (*gnesíos therapeúein*). Este culto (*therapeía*) consiste em mantê-lo isento de toda paixão" (*Pensées*, II, 13, ed. cit., p. 14). Também em Epicteto encontramos a expressão *heautòn therapeúein* (*Entretiens*, I, 19, 5, p. 72).

60. "A opção destes filósofos já está marcada no nome que usam: terapeutas (*therapeutai*) e terapêutridas (*therapeutrides*) é seu verdadeiro nome, principalmente porque a terapêutica que eles professam é superior à que tem lugar em nossas cidades – esta só cuida do corpo, mas a outra cuida também das almas" (Philon, *De vita contemplativa*, 471M, parágrafo 2, p. 79).

61. "[Se se denominam Terapeutas] é também porque receberam uma educação conforme à natureza e às santas leis, ao culto do Ser (*therapeuosi to on*) que é melhor do que o bem" (*id.*, 472M, parágrafo 2, p. 81).

62. Épictète, *Entretiens*, II, 21, 12-22 (pp. 93-5).

63. *Id.*, parágrafo 15 (p. 94).

64. *Id.*, parágrafo 22 (p. 95).

65. *Entretiens*, III, 23, 30 (p. 92). Este texto está retomado em *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 71. [O cuidado de si, *op. cit.*, p. 61. (N. dos T.)]

AULA DE 20 DE JANEIRO DE 1982

Segunda hora

O privilégio da velhice (meta positiva e ponto ideal da existência). – Generalização do princípio do cuidado de si (como vocação universal) e articulação do fenômeno sectário. – Leque social considerado: do meio cultural popular às redes aristocráticas da amizade romana. – Dois outros exemplos: círculos epicuristas e grupo dos Terapeutas. – Recusa do paradigma da lei. – Princípio estrutural de dupla articulação: universalidade do apelo e raridade da eleição. – A forma da salvação.

Do deslocamento cronológico da prática de si do final da adolescência para a idade madura e a vida adulta, tentei tirar duas conseqüências: a primeira concernente à função crítica desta prática de si, que vem dobrar e recobrir a função formadora; a segunda concernente à proximidade em relação à medicina, tendo como conseqüência adjacente – de que ainda não falei, mas a que retornarei – o fato de que a arte do corpo era, em Platão, muito nitidamente distinta da arte da alma. Lembremos que, no *Alcibiades*, era a partir desta análise ou desta distinção que a alma ficava bem especificada como objeto do cuidado de si. Ao contrário [mais tarde], o corpo será reintegrado. Nos epicuristas, de modo muito claro, por razões evidentes, como também nos estoicos para os quais os problemas relativos à tensão da alma/saúde do corpo estão profundamente ligados¹, veremos o corpo reemergir como um objeto de preocupação, de sorte que ocupar-se consigo será, a um tempo, ocupar-se com a própria alma e com o próprio corpo. Isto aparece nas cartas já um pouco hipocondríacas de Sêneca². Esta hipocondria irromperá de maneira flagrante, em pessoas como Marco Aurélio, Frontão³, Élio Aristides principalmente⁴, etc. Retornaremos a este assunto. Trata-se, creio, de um dos efeitos da aproximação entre

medicina e cuidado de si: ter-se-á que lidar com toda uma imbricação psíquica e corporal que constituirá o centro deste cuidado.

Enfim, a terceira consequência deste deslocamento cronológico é, evidentemente, a nova importância e o novo valor que a velhice passa a ter. Por certo, na cultura antiga, a velhice tem um valor, valor tradicional e reconhecido, mas em certa medida, por assim dizer, limitado, restrito, parcial. Velhice é sabedoria, mas também fraqueza. Velhice é experiência adquirida, mas também incapacidade de estar ativo na vida de todos os dias ou mesmo na vida política. Velhice é possibilidade de dar conselhos, mas é também um estado de fraqueza no qual se depende dos outros: dão-se opiniões, mas são os jovens que defendem a cidade, defendendo, por consequência, os idosos, trabalhando para lhes fornecer do que viver, etc. Portanto, valor tradicionalmente ambíguo ou limitado da velhice. Digamos, de modo geral, que a velhice na cultura grega tradicional é sem dúvida honrosa, mas não é com certeza desejável. Não se deve desejar ficar velho, mesmo que seja citada – e, justamente, será por muito tempo citada – a famosa frase de Sófocles quando se felicitava por estar finalmente velho, porque liberado dos apetites sexuais⁵. Mas ele é citado, precisamente, a título excepcional: sendo aquele que desejaria tornar-se velho, ou que pelo menos se regozijava em estar velho por causa daquela liberação, a frase de Sófocles será então muito utilizada. Ora, a partir do momento em que o cuidado de si precisa ser praticado durante a vida, principalmente na idade adulta, e em que assume todas as suas dimensões e efeitos durante o período da plena idade adulta, compreende-se bem que o coroamento, a mais alta forma do cuidado de si, o momento de sua recompensa, estará precisamente na velhice. Com o cristianismo e as promessas do além, teremos, é claro, um outro sistema. Mas, neste sistema que tange, por assim dizer, o problema da morte – assunto ao qual voltaremos – compreende-se que é a velhice que constituirá o momento positivo, o momento de completude, o cume desta longa prática

que acompanhou o indivíduo ou à qual ele teve que submeter-se durante toda a sua vida. Liberado de todos os desejos físicos, livre de todas as ambições políticas a que agora renunciou, tendo adquirido toda a experiência possível, o idoso será soberano de si mesmo e pode satisfazer-se inteiramente consigo. Nesta história e nesta forma da prática de si, o idoso tem uma definição: aquele que pode enfim ter prazer consigo, satisfazer-se consigo, depositar em si toda alegria e satisfação, sem esperar qualquer prazer, qualquer alegria, qualquer satisfação em mais nada, nem nos prazeres físicos de que não é mais capaz, nem nos prazeres da ambição aos quais renunciou. O idoso é, portanto, aquele que se apraz consigo, e a velhice, quando bem preparada por uma longa prática de si, é o ponto em que o eu, como diz Sêneca, finalmente atingiu a si mesmo, reencontrou-se, e em que se tem para consigo uma relação acabada e completa, de domínio e de satisfação ao mesmo tempo.

Por conseguinte, se a velhice for realmente isto – este ponto desejável –, há que se compreender (primeira consequência) que ela não seja considerada simplesmente como um termo da vida, nem percebida como uma fase em que a vida definha. A velhice deve ser considerada, ao contrário, como uma meta, e uma meta positiva da existência. Deve-se tender para a velhice e não resignar-se a ter que um dia afrontá-la. É ela, com suas formas próprias e seus valores próprios, que deve polarizar todo o curso da vida. Sobre este assunto, há, creio, uma carta de Sêneca muito importante e característica. Característica porque começa com uma crítica, aparentemente incidental ou pelo menos enigmática, contra aqueles que, como ele diz, adotam um modo de vida particular para cada idade da existência⁶. Com isto, Sêneca se refere ao tema tão tradicional e importante na ética grega e romana, a saber, que a vida é repartida em diferentes idades e que a cada uma delas deve corresponder um modo de vida particular. Segundo as diferentes escolas, segundo as diferentes especulações cosmo-antropológicas, esta separação se fazia então diferentemente. Há pouco citei a separação

dos pitagóricos entre infância, adolescência, juventude, velhice, etc. (havia outros modos). O interessante porém é, por um lado, a importância concedida à forma de vida particular a estas diferentes fases e [por outro] a importância concedida, do ponto de vista ético, a uma boa correlação, no indivíduo, entre o modo de vida que ele escolhia, a maneira como levava sua existência e o período de idade em que estava. Um jovem devia viver como jovem, um homem maduro como homem maduro, um idoso como idoso. Ora, diz Sêneca, pensando muito provavelmente naquele gênero de repartição tradicional, não posso estar de acordo com as pessoas que repartem sua vida em fatias e que não têm a mesma maneira de viver conforme estejam em uma ou outra idade. Sêneca propõe substituir esta repartição por uma espécie de unidade – unidade, se quisermos, dinâmica: unidade de um movimento contínuo que tende para a velhice. E emprega algumas fórmulas características nas quais afirma: *fazei como se fôsseis perseguido, vivei apressado, senti que durante toda a vossa vida há pessoas atrás de vós, inimigos que vos perseguem*⁷. Estes inimigos são os contratempos da vida. São principalmente as paixões e os distúrbios que estes acidentes podem provocar em vós, quer quando jovem quer na idade adulta, porquanto esperais ainda alguma coisa, sejais apegado ao prazer, cobiçais o poder ou o dinheiro. São todos estes os inimigos que vos perseguem. Pois bem, perante estes inimigos que vos perseguem, deveis fugir, e fugir o mais rápido possível. Apressai-vos em direção ao lugar que vos oferecerá um abrigo seguro. E o lugar que vos oferecerá um abrigo seguro é a velhice. Isto significa que a velhice não mais aparece como o termo ambíguo da vida, mas, muito ao contrário, como uma polaridade da vida, um pólo positivo para o qual se deve tender. Se quisermos, empregando uma fórmula que não se encontra em Sêneca e excede um pouco o que ele diz, poderíamos afirmar: *doravante deve-se “viver para ser velho”*. Deve-se viver para ser velho, pois é então que se encontrará a tranqüilidade, o abrigo, o gozo de si.

Segunda consequência, esta velhice a que se deve tender é, certamente, a velhice cronológica, aquela que normalmente a maioria dos Antigos reconhecia começar por volta dos sessenta anos – aliás, aproximadamente a idade em que Sêneca se pôs em retiro e decidiu gozar inteiramente de si. Mas não se trata simplesmente desta velhice cronológica dos sessenta anos. É também uma velhice ideal, uma velhice que, de certo modo, fabricamos; uma velhice para a qual nos preparamos. Devemos, por assim dizer, e nisto consiste o ponto central desta nova ética da velhice, nos colocar em relação à vida, em um estado tal que a vivamos como se já a tivéssemos consumado. No fundo, é preciso que, a cada momento, mesmo sendo jovens, mesmo na idade adulta, mesmo se estivermos ainda em plena atividade, tenhamos, para com tudo que fazemos e somos, a atitude, o comportamento, o desapego e a completude de alguém que já tivesse chegado à velhice e completado sua vida. Devemos viver nada mais esperando da vida e, assim como o idoso é aquele que nada mais espera da vida, devemos, mesmo quando jovens, nada esperar. Devemos consumir a vida antes da morte. A expressão está em Sêneca, sempre na carta 32: "*consummare vitam ante mortem*". Deve-se consumir a vida antes da morte, deve-se completar a vida antes que chegue o momento da morte, deve-se atingir a saciedade perfeita de si. "*Summa tui satietas*": saciedade perfeita, completa, de ti⁸. É nesta direção que Sêneca quer que Lucílio se apresse. Esta idéia de que se deve organizar a vida para ser velho, apressar-se em direção à velhice, constituir-se como velho em relação à vida mesmo se se é jovem, é um tema que, como percebemos, toca uma série de questões importantes, sobre as quais retornaremos. Primeiramente, bem entendido, é a questão do exercício da morte (meditação sobre a morte como prática da morte): viver a vida como se fora o derradeiro dia⁹. É o problema do tipo de satisfação e de prazer que se pode ter consigo. É o problema, seguramente muito importante, da relação entre velhice e imortalidade: em que medida, nesta ética greco-romana, a velhice prefigurou ou antecipou, ou

estava em correlação com os temas da imortalidade e da sobrevivência pessoal. Enfim, encontramos-nos aí no cerne de toda uma série de problemas que será necessário deslindar¹⁰. Estes são alguns traços, estas são algumas conseqüências que marcam o deslocamento cronológico do cuidado de si: da urgência adolescente – no *Alcibiades* – para a idade adulta ou uma certa juntura entre a idade adulta e a velhice real ou ideal – nos séculos I e II da época imperial.

Agora, a segunda questão que gostaria hoje de abordar: não mais a extensão cronológica ou o deslocamento cronológico, mas a extensão, por assim dizer, quantitativa. Com efeito, ocupar-se consigo não é mais, na época de que lhes falo e não será mais, aliás, durante muito tempo, uma recomendação reservada a alguns indivíduos e subordinada a uma finalidade determinada. Em suma, não se diz mais às pessoas o que Sócrates dizia a Alcibiades: se queres governar os outros, ocupa-te contigo mesmo. Doravante, se diz: ocupa-te contigo mesmo e ponto final. "Ocupa-te contigo mesmo e ponto final" significa que o cuidado de si parece surgir como um princípio universal que se endereça e se impõe a todo mundo. A questão que eu gostaria de colocar, questão ao mesmo tempo histórica e metodológica, é [a seguinte]: pode-se dizer que o cuidado de si constitui agora uma espécie de lei ética universal? Vocês me conhecem bem para saber que responderei imediatamente: não. O que eu gostaria de mostrar, o jogo metodológico de tudo isto (ou pelo menos de uma parte) é o seguinte: não devemos nos deixar prender ao processo histórico posterior, que se desenvolveu na Idade Média, e que consistiu na juridicização progressiva da cultura ocidental, juridicização que nos fez tomar a lei como princípio geral de toda regra na ordem da prática humana. O que eu gostaria de mostrar, ao contrário, é que a própria lei faz parte, como episódio e como forma transitória, de uma história bem mais geral, que é a das técnicas e tecnologias das práticas do sujeito relativamente a si mesmo, técnicas e tecnologias que são independentes da forma da lei e prioritárias em relação a ela. No fundo, a lei

não passa de um dos aspectos possíveis da tecnologia do sujeito relativamente a si mesmo. Ou, se quisermos, mais precisamente ainda: a lei não passa de um dos aspectos desta longa história no curso da qual se constituiu o sujeito ocidental tal como hoje se nos apresenta. Voltemos pois à questão que eu colocava: pode o cuidado de si ser considerado, na cultura helenística e romana, como uma espécie de lei geral?

Primeiramente, é preciso observar que esta universalização, ainda que tenha ocorrido, ainda que se tenha formulado o "cuida de ti mesmo" como uma lei geral, é, com certeza, inteiramente fictícia. Pois, de fato, uma semelhante prescrição (ocupar-se consigo mesmo) só pode ser aplicada por um número evidentemente muito limitado de indivíduos. Lembremo-nos, afinal, da sentença lacedemônia de que lhes falei na última aula ou na precedente: é para podermos nos ocupar com nós mesmos que confiamos a cultura de nossas terras aos hilotas¹¹. Ocupar-se consigo mesmo é, evidentemente, um privilégio de elite. É um privilégio de elite assim afirmado pelos lacedemônios, mas é também um privilégio de elite assim afirmado muito mais tarde, no período de que agora trato, quando ocupar-se consigo aparecerá como um elemento correlato de uma noção – que será necessário abordar e elucidar um pouco melhor –: a noção de ócio (*skholé* ou *otium*)¹². Não se pode ocupar-se consigo sem que se tenha, diante de si, correlata a si, uma vida em que se possa – perdoem-me a expressão – pagar o luxo da *skholé* ou do *otium* (e que não é, certamente, o ócio no sentido em que o entendemos, mas voltaremos a isto). De todo modo, é uma certa forma de vida particular e, na sua particularidade, distinta de todas as outras vidas, que será considerada como condição real do cuidado de si. De fato pois, na cultura antiga, na cultura grega e romana, o cuidado de si jamais foi efetivamente percebido, colocado, afirmado como uma lei universal válida para todo indivíduo, qualquer que fosse o modo de vida adotado. O cuidado de si implica sempre uma escolha de modo de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram este modo de vida e os outros.

Porém, creio que há também outro motivo pelo qual não se pode assimilar o cuidado de si, mesmo incondicionado, mesmo autofinalizado, a uma lei universal: é que, de fato, na cultura grega, helenística e romana, o cuidado de si sempre tomou forma em práticas, em instituições, em grupos, que eram perfeitamente distintos entre si, freqüentemente fechados uns aos outros e, na maioria das vezes, implicando uma relação de exclusão dos demais. O cuidado de si era ligado a práticas ou organizações de confraria, de fraternidade, de escola, de seita. Abusando um pouco da palavra "seita" – ou antes, dando-lhe o sentido geral que tem em grego, pois, como sabemos, a palavra *génos*, que significava, a um tempo, família, clã, gênero, raça, etc., era empregada para designar o conjunto dos indivíduos reunidos, por exemplo, na seita epicurista ou na seita estoíca –, tomando a palavra "seita" em uma acepção mais ampla que a habitual, eu diria que, na cultura antiga, o cuidado de si generalizou-se efetivamente como princípio, mas articulando-se sempre com um ou com o fenômeno sectário.

Mas, a título de mera indicação, a fim de mostrar ou de simplesmente demarcar a amplidão do leque, eu afirmaria que não se deve pensar que, de fato, o cuidado de si só era encontrado nos meios aristocráticos. Não [são] apenas as pessoas mais ricas, econômica, social e politicamente privilegiadas, que praticam o cuidado de si. Nós o vemos difundir-se amplamente em uma população que, com exceção das classes mais baixas e certamente dos escravos – e ainda aí há retificações a serem feitas –, era, pode-se dizer, uma população bastante cultivada em comparação com a que conhecemos na Europa até o século XIX. Pois bem, nesta população, podemos realmente dizer que [vemos] o cuidado de si manifestar-se, organizar-se, em meios que, absolutamente, não eram privilegiados. No pólo extremo, nas classes menos favorecidas, encontram-se práticas de si muito fortemente ligadas à existência, geralmente, de grupos religiosos, grupos claramente institucionalizados, organizados em torno de cultos definidos, com procedimentos freqüen-

temente ritualizados. Aliás, é este caráter cultural e ritual que tornava menos necessárias as formas mais sofisticadas e mais eruditas da cultura pessoal e da investigação teórica. O quadro religioso e cultural dispensava um pouco este trabalho individual ou pessoal de investigação, de análise, de elaboração de si por si. Entretanto, a prática de si, nestes grupos, era importante. Em cultos, por exemplo, como o de Isis¹³, a todos os participantes impunham-se abstinências alimentares muito precisas, abstinências sexuais, confissão dos pecados, práticas penitenciais, etc.

Pois bem, no outro pólo extremo deste leque, encontramos práticas de si sofisticadas, elaboradas, cultivadas que, evidentemente, são muito mais ligadas a escolhas pessoais, à vida de ócio cultivada, à investigação teórica. Isto de modo algum significa que estas práticas fossem isoladas. Faziam parte de todo um movimento que poderíamos denominar "da moda". Apoiavam-se também, senão em organizações culturais bem precisas, pelo menos em redes socialmente preexistentes, que eram as redes de amizade¹⁴. Esta amizade que, na cultura grega tinha uma determinada forma, tinha outras, na cultura, na sociedade romanas, muito mais fortes, muito mais hierarquizadas, etc. A amizade na sociedade romana consistia em uma hierarquia de indivíduos ligados uns aos outros por um conjunto de serviços e obrigações; em um grupo no qual cada indivíduo não tinha exatamente a mesma posição em relação aos demais. A amizade era, em geral, centralizada em torno de um personagem em relação ao qual alguns estavam mais próximos e [outros] menos próximos. Para passar de um grau a outro de proximidade, havia toda uma série de condições, ao mesmo tempo implícitas e explícitas, havia rituais, gestos e frases indicando a alguém que ele progredira na amizade de outro, etc. Enfim, se quisermos, temos aí toda uma rede social, parcialmente institucionalizada, que, afora as comunidades culturais de que lhes falei há pouco, foi um dos grandes suportes da prática de si. E a prática de si, o cuidado da alma, na sua forma individual e interindividual, está apoiada naqueles fenôme-

nos. Falei-lhes muitas vezes de Sêneca, Lucílio, Serenus, etc. Pertencem inteiramente a este tipo. Serenus (jovem parente provinciano que chega a Roma cheio de ambição, que tenta insinuar-se na corte de Nero) encontra seu tio ou seu parente afastado, Sêneca, que está lá e que, por ser mais velho e já estar em uma situação importante, tem obrigações para com ele. Serenus entra então na esfera de sua amizade e é no interior desta relação de amizade semi-institucional que Sêneca lhe dará conselhos, ou antes que Serenus solicitará conselhos a Sêneca. E dentre todos os serviços que prestou a Serenus – prestou-lhe serviços junto a Nero, serviços na corte, serviços financeiros, com certeza – Sêneca prestou-lhe o que poderíamos chamar de “um serviço de alma¹⁵”. Serenus diz: não sei muito bem a qual filosofia me vincular, sinto-me desconfortável em minha própria pele, não sei se sou bastante ou pouco estóico, nem o que devo ou não aprender, etc. E todas estas questões são exatamente do mesmo tipo que os serviços solicitados: a quem devo me dirigir na corte, devo postular tal cargo ou outros? Pois bem, Sêneca dá todo este conjunto de conselhos. O serviço de alma se integra à rede de amizades, do mesmo modo como se desenvolvia no interior de comunidades culturais.

Digamos pois que dispomos de dois grandes pólos: por um lado, um pólo popular, mais religioso, mais cultural, teoricamente mais rude; e, na outra extremidade, cuidados da alma, cuidados de si, práticas de si, que são mais individuais, mais pessoais, mais cultivados, mais articulados, freqüentes nos meios mais favorecidos e que se apóiam, em parte, nas redes de amizades. Porém, ao indicar estes dois pólos, de modo algum quero dizer que há duas e somente duas categorias: uma, popular e rude, e outra, erudita, cultivada e amistosa. Na verdade, as coisas são muito mais complicadas¹⁶. Tomemos dois exemplos desta complicação. Um deles é o exemplo dos grupos epicuristas, grupos que não eram religiosos, mas filosóficos, e que, ao menos em sua origem, na Grécia, constituíam comunidades em grande parte populares, freqüentadas por artesãos, pequenos comercian-

tes, agricultores de pouca fortuna, e que representavam uma escolha política democrática, oposta à escolha aristocrática dos grupos platônicos ou aristotélicos, implicando porém, por mais populares que fossem, uma reflexão, reflexão teórica e filosófica, ou pelo menos uma aprendizagem doutrinal importante. Isto, de resto, não impediu o mesmo epicurismo de dar lugar a círculos extraordinariamente sofisticados e eruditos na Itália, principalmente em Nápoles¹⁷ e, por certo, em torno de Mecenas, na corte de Augusto¹⁸.

Há também outro exemplo para lhes mostrar a complexidade e a variedade de todas as dimensões institucionais do cuidado de si: é o famoso grupo dos Terapeutas descrito por Fílon de Alexandria em seu *Tratado da vida contemplativa*. É enigmático este grupo dos Terapeutas do qual já lhes falei porque, de fato, somente Fílon de Alexandria o menciona e, praticamente – afora alguns textos que podem ser considerados como referências implícitas aos Terapeutas –, dos próprios textos de Fílon que nos restam, só aquele fala dos Terapeutas. Tanto assim que se presumiu que os Terapeutas não teriam existido, tratando-se, na realidade, da descrição ideal e utópica de uma comunidade como deveria ela ser. A crítica contemporânea – e sou absolutamente incompetente para decidir – parece supor que, de algum modo, este grupo realmente existiu¹⁹. Ao cabo, as reconstituições o tornam pelo menos bastante provável. Ora, como lhes disse, este grupo dos Terapeutas era um grupo de pessoas que se haviam retirado para as redondezas de Alexandria, não no deserto como será a prática eremita e anacoreta cristã mais tardia²⁰, mas em espécies de pequenos jardins, pequenos jardins suburbanos, onde cada um dispunha de uma cela ou um quarto para morar, com espaços comunitários. Esta comunidade dos Terapeutas tinha três eixos ou três dimensões. Por um lado, práticas culturais, religiosas, muito marcadas, mostrando quanto se tratava de um grupo religioso: prece duas vezes por dia, reunião semanal em que as pessoas eram posicionadas por idade e em que cada qual devia to-

mar a conveniente atitude²¹ [... *]. Ao mesmo tempo, uma tônica igualmente muito acentuada sobre o trabalho intelectual, teórico, sobre o trabalho do saber. No tocante ao cuidado de si, é dito, desde o começo, que os Terapeutas se retiraram para onde pudessem curar as doenças provocadas por "prazeres, desejos, desgostos, temores, cobiças, estultices, injustiças e a profusão infinita de paixões²²". São assim os Terapeutas: afastam-se para curar-se. Em segundo lugar, uma outra referência: o que eles buscam, antes de tudo, é a *enkráteia* (o domínio de si sobre si), por eles considerada como base e fundamento de todas as outras virtudes²³. E, finalmente – quanto a isto o texto, por seu vocabulário, é muito importante –, eles acrescentam, uma só vez por semana, nos famosos sétimos dias em que ocorre sua reunião, os cuidados do corpo à *epiméleia tês psychês* que era sua atividade de todos os dias²⁴. A *epiméleia tês psychês* é, portanto, o cuidado com a própria alma, ao qual devem consagrar-se todos os dias. Ao mesmo tempo que o cuidado da alma, vemos uma forte acentuação do saber. Como eles dizem, como diz Fílon, seu objetivo é: aprender a ver claro²⁵. E ver claro é ter o olhar suficientemente claro para poder contemplar Deus. Seu amor pela ciência, diz Fílon, é tamanho, que lhes ocorre durante três dias, e para alguns durante até seis, esquecer inteiramente de alimentar-se²⁶. Lêem as Sagradas Escrituras, entregam-se à filosofia alegórica, isto é, à interpretação de textos²⁷. Lêem, igualmente, autores sobre os quais Fílon não fornece qualquer informação, e que seriam os iniciadores de sua seita. Suas relações com o saber, sua prática de estudos é tão forte, seus cuidados com o estudo tão intensos – e aqui encontramos um tema muito importante em toda a prática de si, ao qual creio já ter feito menção –, que, mesmo durante o sono e os sonhos, "proclamam as doutrinas da filosofia sagrada²⁸". Este é um exemplo (creio já lhes

* Ouve-se apenas: "isto é... o cuidado de si".

ter falado a respeito a propósito também dos pitagóricos²⁹) do sono e dos sonhos como critérios das relações do indivíduo com a verdade; critérios da relação existente entre a pureza do indivíduo e a manifestação da verdade.

Portanto, tomo este exemplo por se tratar de um grupo, como vemos, nitidamente religioso. Não temos qualquer informação sobre a origem social dos indivíduos que dele participam; não há razão alguma para supor que se trata de meios aristocráticos ou privilegiados. Mas vemos também quão considerável é a dimensão do saber, da meditação, da aprendizagem, da leitura, da interpretação alegórica, etc. Assim, é preciso dizer que o cuidado de si sempre toma forma no interior de redes ou de grupos determinados e distintos uns dos outros, com combinações entre o cultural, o terapêutico – no sentido que expusemos – e o saber, a teoria, mas [trata-se de] relações variáveis conforme os grupos, conforme os meios e conforme os casos. De todo modo porém, é nestas separações, ou melhor, neste pertencimento a uma seita ou a um grupo, que o cuidado de si se manifesta e se afirma. Não se pode cuidar de si, por assim dizer, na ordem e na forma do universal. Não é como ser humano enquanto tal, não é simplesmente enquanto pertencente à comunidade humana, mesmo se este pertencimento for muito importante, que o cuidado de si pode manifestar-se e, principalmente, ser praticado. Somente no interior do grupo e na distinção do grupo, pode ele ser praticado.

Com isto, creio eu, tocamos um aspecto importante. Pode-se dizer, sem dúvida, e deve-se lembrá-lo, que a maioria destes grupos recusa totalmente – e nisto consiste uma de suas razões de ser, bem como uma das razões de seu sucesso nas sociedades grega, helenística e romana – validar e assumir por sua própria conta as diferenças de *status* encontradas na cidade ou na sociedade. Para o Alcibíades, por exemplo, o cuidado de si inscrevia-se no interior de uma diferença de *status*, que fazia com que Alcibíades fosse destinado a governar, sendo por isto, e de certo modo por causa

do *status* recebido e não questionado, que ele devia ocupar-se consigo [mesmo]. Na maioria dos grupos de que lhes falo, em princípio, não se valida, não se reconhece, não se aceita a distinção entre rico e pobre, entre quem teve berço de ouro e o de família obscura, quem exerce um poder político e quem vive despercebido. Exceção feita talvez aos pitagóricos, a cujo propósito colocam-se algumas questões³⁰, parece que, de todo modo, para a maioria dos grupos, até mesmo a oposição livre/escravo, ao menos teoricamente, não foi aceita. Os textos dos epicuristas e dos estoicos sobre o assunto são numerosos e iterativos: afinal, um escravo pode ser mais livre que um homem livre se este não tiver se liberado de todos os vícios, paixões, dependências, etc., em cujo interior estivesse preso³¹. Por conseguinte, não havendo diferença de *status*, pode-se dizer que todos os indivíduos, em geral, são "capazes": capazes de ter a prática de si próprios, capazes de exercer esta prática. Não há desqualificação *a priori* de determinado indivíduo por motivo de nascimento ou de *status*. Por outro lado porém, se todos, em princípio, são capazes de aceder à prática de si, também é fato que, no geral, poucos são efetivamente capazes de ocupar-se consigo. Falta de coragem, falta de força, falta de resistência – incapazes de aperceber-se da importância desta tarefa, incapazes de executá-la: este, com efeito, é o destino da maioria. O princípio de ocupar-se consigo (obrigação de *epimélesthai heautoû*) poderá ser repetido em toda parte e para todos. A escuta, a inteligência, a efetivação desta prática, de todo modo, será fraca. E é justamente porque a escuta é fraca e porque, seja como for, poucos saberão escutá-lo, que o princípio deve ser repetido por toda parte. Temos, a este respeito, um texto de Epicteto muito interessante. Evocando novamente o *gnôthi seautón* (o preceito délfico), diz ele: Olhai o que ocorre com este preceito délfico. Foi inscrito, marcado, gravado em pedra, no centro do mundo civilizado (ele emprega a palavra *oikouméne*). Está no centro da *oikouméne*, isto é, deste mundo que lê e escreve, que fala grego, mundo cultivado que constitui a única comunidade humana aceitável. Foi es-

crito lá, no centro da *oikouménē*, e por isto todos podem vê-lo. Mas o *gnôthi seautón*, instalado pelo deus no centro geográfico da comunidade humana aceitável, é contudo desconhecido e incompreendido. E passando desta lei geral, deste princípio geral, ao exemplo de Sócrates: Olhai Sócrates. Quantos jovens Sócrates terá interpelado na rua para que, a despeito de tudo, alguns acabassem por escutá-lo e por ocupar-se consigo mesmos? Sócrates, pergunta Epicteto, conseguia persuadir todos os que vinham até ele a ter cuidados para consigo mesmos? Nem mesmo um em mil³². Pois bem, nesta afirmação de que o princípio é dado a todos mas poucos são os que podem escutá-lo, vemos reaparecer a bem conhecida e tradicional forma da partilha, tão importante e decisiva em toda a cultura antiga, entre alguns e os outros, os primeiros e a massa, os melhores e a multidão (entre *oi prôtoi* e *oi polloí*: os primeiros e, depois, os numerosos). Este eixo de partilha é que permitia, na cultura grega, helenística, romana, a repartição hierárquica entre os primeiros – privilegiados, cujo privilégio não devia ser questionado, ainda que se pudesse questionar a maneira como o exerciam – e, após eles, os outros. Reencontraremos agora a oposição entre alguns e os demais, mas a partilha não é mais hierárquica: é uma partilha operatória entre os que são capazes e os que não são capazes [de si]. Não é mais o *status* do indivíduo que define, de antemão e por nascimento, a diferença que o oporá à massa e aos outros. É a relação consigo, a modalidade e o tipo de relação consigo, a maneira como ele mesmo será efetivamente elaborado enquanto objeto de seus cuidados: é aí que se fará a partilha entre alguns poucos e os mais numerosos. O apelo deve ser lançado a todos porque somente alguns serão efetivamente capazes de ocupar-se consigo mesmos. Reconhecemos aí a grande forma da voz que a todos se dirige e poucos ouvem, a grande forma do apelo universal que só a poucos garante a salvação. Encontramos aquela forma cuja importância será tão grande em toda a nossa cultura. É preciso dizer que ela não foi inventada exatamente aí. De fato porém, em todos estes grupos

cultuais de que lhes falei, em alguns pelo menos, achava-se o princípio de que o apelo era lançado a todos mas pouco numerosos eram os verdadeiros bacantes³³.

É esta a forma que reencontraremos no cerne mesmo do cristianismo, rearticulada em torno do problema da Revelação, da fé, do Texto, da graça, etc. O importante porém – e é o que pretendia hoje realçar – é que foi já nesta forma com dois elementos (universalidade do apelo e raridade da salvação) que se teria problematizado no Ocidente a questão do eu e da relação consigo. Em outros termos, digamos que a relação consigo, o trabalho de si para consigo, a descoberta de si por si mesmo, foram concebidos e desdobrados, no Ocidente, como a via, a única possível, que conduz da universalidade de um apelo que, de fato, só pode ser ouvido por alguns, à raridade da salvação da qual, contudo, ninguém está originariamente excluído. É este jogo entre um princípio universal que só pode ser ouvido por alguns e a rara salvação da qual, contudo, ninguém se acha *a priori* excluído, que estará, como sabemos, no cerne da maioria dos problemas teológicos, espirituais, sociais, políticos do cristianismo. Ora, vemos aqui esta forma nitidamente articulada, articulada à tecnologia do eu, ou melhor (pois não é mais da tecnologia apenas que se deve falar), a uma verdadeira cultura de si propiciada pela civilização grega, helenística e romana e que, nos séculos I e II de nossa era, assumiu, a meu ver, dimensões consideráveis. É no interior desta cultura de si que vemos entrar plenamente em cena esta forma, repito, tão fundamental em nossa cultura, entre a universalidade do apelo e a raridade da salvação. Aliás, esta noção de salvação (salvar-se, realizar a própria salvação) é absolutamente central em tudo isto. Não lhes falei dela ainda porque, precisamente, nela desembocamos; vemos porém que o deslocamento cronológico que nos conduziu do cuidado de si adolescente ao cuidado de si na direção de tornar-se velho instaura o problema de saber qual é o objetivo e a meta deste cuidado de si; em que se pode ser salvo? Vemos também que a relação medicina/prática de si nos remete ao

problema de "salvar-se e realizar a própria salvação": o que é ter boa saúde, escapar das doenças, estar ao mesmo tempo conduzido à morte e, de certo modo, salvar-se dela? Vemos, finalmente, como tudo nos conduz a uma temática da salvação cuja forma está claramente definida em um texto como aquele de Epicteto, que há pouco citei. Uma salvação que, repito, deve responder a um apelo universal, mas, de fato, só pode ser reservada para alguns.

Pois bem, na próxima vez tratarei de lhes falar de outro aspecto desta cultura de si: aquele que concerne ao modo como este "cultivar a si mesmo", "cuidar de si mesmo" deu lugar a formas de relações, a uma elaboração de si como objeto de saber e de conhecimento possíveis, inteiramente diferentes do que se podia encontrar no platonismo.

NOTAS

1. Cf. por exemplo o relato de Estobeu: "Assim como a força do corpo é uma tensão (*tónos*) suficiente nos nervos, assim também a força da alma é uma tensão suficiente da alma no julgamento ou na ação" (*Florilegium*, II, 564). Sobre esta temática da tensão (*tónos*) no estoicismo e seu quadro monista ("o *tónos* é a tensão interna que unifica um ser na sua totalidade", p. 90), a referência essencial continua sendo a obra de A. J. Voelke, *L' Idée de volonté dans le stoïcisme*, *op. cit.*, depois das clássicas análises de É. Bréhier no seu *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, PUF, 1910 (1950, 2. ed.).

2. A propósito das cartas 55, 57, 78, Foucault escreve: "As cartas de Sêneca ofereceriam muitos exemplos dessa atenção dirigida à saúde, ao regime, aos mal-estares e a todas as perturbações que podem circular entre corpo e alma" (*Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 73). [*O cuidado de si*, *op. cit.*, p. 62. (N. dos T.)]

3. Marcus Cornelius Fronto (100-166), natural da Numídia, cônsul em 143, é conhecido principalmente por ter sido o mestre de retórica de Marco Aurélio. Parece que foi um bom orador, mas para julgá-lo só nos resta sua correspondência com o futuro imperador. Esta correspondência ocorre de 139 a 166 (morte de Fronto). Cf. a análise desta correspondência, por Foucault, aula de 27 de janeiro, segunda hora.

4. Aelius Aristide é autor de seis *Discours sacrés*, consagrados a suas doenças e a suas curas (trad. fr. A.-J. Festugière, Paris,

Macula, 1986). Cf. sobre ele, *Le Souci de soi*, op. cit., p. 73. [O cuidado de si, op. cit., p. 62. (N. dos T.)]

5. Referência ao começo da *República* de Platão, no momento em que Céfalo, interrogado sobre os desprazeres da velhice, responde: "Encontrei, ao contrário, idosos animados com sentimentos bem diferentes, entre outros o poeta Sófocles. Estava eu um dia junto a ele, quando lhe perguntaram: 'Como estás, Sófocles, em relação ao amor? És ainda capaz de cortejar uma mulher?' - Cala-te, amigo, respondeu Sófocles; estou encantado por ter escapado do amor, como se tivesse escapado das mãos de um ser enraivecido e selvagem" (*La République*, livro I, 329 b-c, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. VI, trad. fr. E. Chambry, ed. cit., p. 6).

6. Em toda a descrição que se segue, Foucault vai, de fato, confundir dois textos de Sêneca. Uma passagem do colóquio sobre *La Tranquillité de l'âme*: "Acrescenta aqueles que, virando e revirando como pessoas que não conseguem dormir, tentam sucessivamente todas as posturas até que o cansaço as faça encontrar o repouso: após terem cem vezes modificado a base de sua existência, acabam por permanecer na posição em que os apreende não a impaciência da mudança, mas a velhice" (II, 6, trad. R. Waltz, ed. cit., p. 76), e a carta 32: "Como é curta esta vida! E nós a abreviamos por nossa leviandade, passando com ela sucessivamente de recomeço em recomeço. Despedaçamos, esmigalhamos a vida" (*Lettres à Lucilius*, t. I, livro IV, carta 32, 2, ed. cit., p. 142). Cf. também: "Compreenderás o que há de revoltante na frivolidade dos homens que, a cada dia, estabelecem sua vida sobre uma nova base" (*id.*, livro II, 16, p. 51) e a carta 23, 9.

7. "Apressa-te pois, meu caríssimo Lucílio. Pensa como deverias redobrar a velocidade se tivesses inimigos às tuas costas, se suspeitasses da proximidade de uma cavalaria acoçando fugitivos. Estás assim: acoçam-te. Avia-te!" (*id.*, 32-3, p. 142).

8. *Id.*, 32, p. 4 (143).

9. Cf. aula de 24 de março, segunda hora.

10. Cf. para um novo exame da natureza imortal ou não da alma nos estoicos (e particularmente em Sêneca), aula de 17 de março, segunda hora.

11. Cf. análise desta sentença na aula de 6 de janeiro, segunda hora.

12. Cf. J.-M. André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, Paris, PUF, 1966.

13. Divindade egípcia, Ísis é conhecida principalmente por ter reunido os pedaços do corpo de Osíris, em uma famosa lenda cuja narrativa completa encontra-se em Plutarco (*Isis et Osiris*, in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. V-2, trad. fr. C. Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, 1988). Nos primeiros séculos da nossa era, seu culto (ela é, ao mesmo tempo, a mulher ardilosa, a esposa devotada e a mãe criadeira) conhece uma forte expansão e um crescente sucesso popular, até alcançar a admiração dos imperadores romanos (como Calígula, que mandou construir em Roma um templo de Ísis) e tornar-se mesmo uma entidade filosófico-mística entre os gnósticos. A propósito das abstinências e confissões nestes ritos, cf. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, E. Leroux, 1929, pp. 36-7 e 218 n. 40, e R. Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 113 (devo estas referências a P. Veyne).

14. Cf. *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 68. *O cuidado de si*, *op. cit.*, p. 58. (N. dos T.)

15. Cf. *id.*, p. 69. Tradução brasileira, *id.*, p. 59. (N. dos T.)

16. Sobre a vida e a organização social nas escolas de filosofia antiga, cf. Carlo Natali, "Lieux et École de savoir" in *Le Savoir grec*, s. dir. J. Brunschwig & G. Lloyd, Paris, Flammarion, 1996, pp. 229-48. Encontramos também indicações gerais em P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, pp. 154-8.

17. A propósito da organização do Círculo de Mecenas (agrupando Virgílio, Horácio, Propércio, etc.) na corte de Augusto no final dos anos trinta a.C., cf. J.-M. André, *Mécène. Essai de biographie spirituelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

18. Sobre o epicurismo na Campânia, particularmente em torno de Filodemo de Gadara e de Lucius Calpurnius Piso Caesoninus, cf. a obra fundamental do especialista na matéria: M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

19. Distingue-se, ordinariamente (cf. a introdução de F. Dautmas à sua tradução do *De vita contemplativa* de Fílon, ed. cit., assim como a bibliografia bastante completa de R. Radice: *Filone di Alesandria*, Nápoles, Bibliopolis, 1983), três "períodos" da crítica: o período antigo (de Eusébio de Cesaréia, no século III, a B. de Montfaucon, no século XVIII) assimila os "Terapeutas" a uma comunidade cristã; o período moderno, no século XIX (com Renan e o P.

Lagrange), considera a descrição filoniana como uma pintura ideal; enfim, a crítica contemporânea atesta, por meio de reconstituições, a existência real do grupo dos Terapeutas e se pronuncia na direção de uma aproximação com os Essênios (cf. M. Delcor, etc.).

20. É na aula de 19 de março de 1980 que Foucault elabora sua grande tese de uma retomada das técnicas filosóficas e pagãs de direção e de exame, pelo cristianismo, em Cassiano, a partir do problema, que então se colocava, da formação do anacoreta antes de sua partida para o deserto.

21. "As mãos sob as vestes, a direita entre o peito e o queixo, a esquerda pendente na lateral" (Philon, *De vita contemplativa*, 476 M, trad. P. Miquel, ed. cit., parágrafo 30, pp. 99-101).

22. *Id.*, 471M, parágrafo 2 (p. 81).

23. "Sobre a base do controle de si (*enkráteian*), eles edificam as outras virtudes da alma" (*id.*, 476M, parágrafo 34, p. 103).

24. "Considerando o sétimo dia como um dia muito santo, eles o beneficiaram com uma honra insigne: naquele dia, após os cuidados da alma (*tèn tês psykhês epiméleian*), o corpo é por eles friccionado com óleo" (*id.*, 477M, parágrafo 36, p. 105).

25. "A estirpe dos Terapeutas, cujo esforço constante está em aprender a ver claro, dedica-se à contemplação do Ser" (*id.*, 473M, parágrafo 10, p. 85).

26. *Id.*, 476M, parágrafo 35 (pp. 103-4).

27. *Id.*, 475M, parágrafo 28 (pp. 97-8).

28. *Id.*, parágrafo 26 (p. 97).

29. Cf. aula de 13 de janeiro, primeira hora, e de 24 de março, segunda hora.

30. Sobre a organização política da sociedade pitagórica e suas tendências aristocráticas, cf. a clássica e preciosa apresentação de A. Delatte no capítulo "Organisation politique de la société pythagoricienne", in *Essai sur la politique pythagoricienne* (1922), Geneva, Slatkine Reprints, 1979, pp. 3-34.

31. Cf. os textos decisivos de Epicteto, nos *Diálogos* (todo o capítulo I do livro IV e, sobretudo, o livro II, I, 22 a 28, demonstrando que não basta estar libertado perante o pretor para não ser mais escravo), e o *Manual* (XIV), assim como, sobre a liberdade do sábio, as Sentenças Vaticanas 67 e 77 de Epicuro.

32. "E por quê, Apolo? E por que proferiu oráculos? E por que estabeleceu-se em um lugar que dele fez o profeta e a fonte da verdade, e o ponto de encontro de todos os habitantes do mun-

do civilizado (*ek tês oikouménés*)? E por que inscreveu no templo 'Conhece-te a ti mesmo', ainda que ninguém compreenda estas palavras? Conseguia Sócrates persuadir a todos os que vinham até ele a ter cuidados consigo mesmos? Nem mesmo um em mil" (*Entretiens*, III, 1, 18-19, ed. cit., p. 8).

33. Alusão a uma célebre fórmula iniciática órfica, relativa ao pequeno número de eleitos; cf. "numerosos são os portadores de tirso, raros os bacantes" (Platon, *Phédon*, 69c, trad. fr. L. Robin, ed. cit., p. 23).

AULA DE 27 DE JANEIRO DE 1982

Primeira hora

Indicação dos caracteres gerais das práticas de si nos séculos I-II. – A questão do Outro: os três tipos de mestria nos diálogos platônicos. – Período helenístico e romano: a mestria de subjetivação. – Análise da stultitia em Sêneca. – A figura do filósofo como mestre de subjetivação. – A forma institucional helenística: a escola epicurista e a reunião estóica. – A forma institucional romana: o conselheiro de existência privado.

Tentarei descrever um pouco alguns traços da prática de si que me parecem os mais característicos, ao menos na Antiguidade, sem conjecturar sobre o que ocorreu depois, por exemplo, nos séculos XVI ou XX, em nossas civilizações. Portanto, traços característicos que a prática de si passou a ter durante os séculos I-II da nossa era.

Primeiro caráter, que apontei na última aula, a integração, a imbricação da prática de si com a fórmula geral da arte de viver (*tékhne tou bíou*), integração pela qual o cuidado de si não aparecia mais como uma espécie de condição preliminar ao que depois viria a ser uma arte de viver. A prática de si não era mais aquela espécie de juntura entre a educação dos pedagogos e a vida adulta, mas, ao contrário, um tipo de exigência que devia acompanhar toda a extensão da existência, encontrando seu centro de gravidade na idade adulta, o que evidentemente acarretava, para esta prática de si, algumas conseqüências. Em primeiro lugar, uma função mais nitidamente crítica que formadora: tratava-se de corrigir mais que de instruir. Daí, um parentesco bem mais claro com a medicina, o que desvincula um pouco a prática de si da pe-

dagogia [...*]. Enfim, uma relação privilegiada entre a prática de si e a velhice, entre a prática de si e, conseqüentemente, a própria vida, já que a prática de si toma corpo na vida ou incorpora-se à própria vida. Portanto, a prática de si tem por objetivo a preparação para a velhice que, por sua vez, aparece como um momento privilegiado da existência ou, mais ainda, como o ponto ideal da completude do sujeito. Para ser sujeito é preciso ser velho.

Segunda característica da prática de si tal como está formulada no período helenístico e romano. Se tomo os séculos I-II, não é tanto, repito, porque situo neste período todos os fenômenos e a emergência de todos os fenômenos que busco descrever. Tomo este período na medida em que representa o ápice de uma evolução, sem dúvida muito longa, no decorrer de todo o período helenístico. Segundo traço, pois: o cuidado de si é formulado como um princípio incondicionado. "Como um princípio incondicionado" significa que se apresenta como uma regra aplicável a todos, praticável por todos, sem nenhuma condição prévia de *status* e sem nenhuma finalidade técnica, profissional ou social. A idéia de que se deveria cuidar de si porque se é alguém que, por *status*, está destinado à política, e a fim de poder, com efeito, governar os outros como convém, não mais aparecerá ou, pelo menos, será muito postergada (precisaremos voltar a isto para um pouco mais de detalhes). Prática incondicionada, é verdade, mas prática que, de fato, era exercida sempre em formas exclusivas. Com efeito, somente alguns poucos podiam ter acesso a esta prática de si ou, em todo caso, somente alguns podiam levá-la à sua meta. E a meta da prática de si é o eu. Somente alguns são capazes de si, muito embora a prática de si seja um princípio dirigido a todos. E duas eram as formas de exclusão, de rarefação por assim dizer, relativamente à incondicionalidade do princípio, a saber:

* Ouve-se apenas: "ainda que a palavra *paidéia* [...] está na experiência individual [...] finalmente a cultura".

ora o pertencimento a um grupo fechado – este era o caso, em geral, dos movimentos religiosos –, ora a capacidade de praticar o *otium*, a *skholé*, o ócio cultivado, o que representava uma segregação de tipo mais econômico e social. Em síntese, um fechamento em torno do grupo religioso ou a segregação pela cultura. Estas eram as duas grandes formas a partir das quais se definiam ou se forneciam os instrumentos para que certos indivíduos, e somente eles, pudessem aceder pela prática de si ao *status* pleno e inteiro de sujeito. Já lhes indiquei, ademais, que estes dois princípios não eram representados ou não atuavam em estado puro, mas sempre com certa combinação mútua: praticamente, os grupos religiosos implicavam sempre alguma forma de atividade cultural – e por vezes até muito elevada como no grupo dos Terapeutas descrito por Fílon de Alexandria – e, inversamente, na seleção por assim dizer social, pela cultura, havia elementos de constituição de um grupo com religiosidade mais ou menos intensa como, por exemplo, entre os pitagóricos. De qualquer maneira, resulta que, doravante, a relação consigo aparece como o objetivo da prática de si. Este objetivo é a meta terminal da vida, mas, ao mesmo tempo, uma forma rara de existência. Meta terminal da vida para todos os homens, forma rara de existência para alguns e somente alguns: temos aí, se quisermos, a forma vazia daquela grande categoria trans-histórica que é a categoria da salvação. Esta forma vazia da salvação aparece, como vemos, no interior da cultura antiga, seguramente fazendo eco, em correlação ou em ligação – o que, com certeza, será preciso melhor definir – com os movimentos religiosos, mas é preciso dizer que, em certa medida, também aparece por si mesma, para si mesma, constituindo não apenas um fenômeno ou um aspecto do pensamento religioso ou da experiência religiosa. É preciso ver agora qual conteúdo será fornecido pela filosofia antiga ou pelo pensamento antigo a esta forma vazia da salvação.

Antes disto porém, gostaria de colocar um problema prévio que é a questão do Outro ou de outrem, questão da

relação com o outro, entendendo-o como mediador entre esta forma da salvação e o conteúdo que se lhe há de fornecer. É sobre isto que hoje gostaria de me deter: o problema do outro enquanto mediador indispensável entre aquela forma que procurei analisar na última aula e o conteúdo que pretendo analisar na próxima. O outro ou outrem é indispensável na prática de si a fim de que a forma que define esta prática atinja efetivamente seu objeto, isto é, o eu, e seja por ele efetivamente preenchida. Para que a prática de si alcance o eu por ela visado, o outro é indispensável. Esta é a fórmula geral. E é o que precisamos agora analisar um pouco mais. A título de indicativo, tomemos a situação no seu conjunto, tal como se apresenta, quer no *Alcibiades*, quer de modo mais geral, nos diálogos socrático-platônicos. Através dos diferentes personagens – positiva ou negativamente valorizados, pouco importa – que aparecem nestes diálogos, podemos facilmente reconhecer três tipos de mestria, três tipos de relação com o outro enquanto indispensável à formação do jovem. Primeiramente, a mestria de exemplo. O outro é um modelo de comportamento, modelo transmitido e proposto ao mais jovem e indispensável à sua formação. Este exemplo pode ser transmitido pela tradição: são os heróis, os grandes homens que se aprende a conhecer através das narrativas, das epopéias, etc. A mestria de exemplo é também assegurada pela presença dos prestigiados ancestrais, dos gloriosos anciãos da cidade. Esta mestria de exemplo é ainda assegurada, de maneira mais próxima, pelos enamorados que, em torno do jovem rapaz, propõem-lhe – devem ou pelo menos deveriam propor-lhe – um modelo de comportamento. O segundo tipo é a mestria de competência, ou seja, a simples transmissão de conhecimentos, princípios, aptidões, habilidades, etc. aos mais jovens. Finalmente, terceiro tipo de mestria: é a mestria socrática, sem dúvida, mestria do embaraço e da descoberta, exercida através do diálogo. O que se deve observar, creio, é que estas três mestrias se assentam todas sobre um jogo entre ignorância e memória. O problema, nesta mestria, está em como fazer para que

o jovem saia de sua ignorância. Ele precisa ter sob os olhos exemplos que possa respeitar. Tem necessidade de adquirir as técnicas, as habilidades, os princípios, os conhecimentos que lhe permitirão viver como convém. Tem necessidade de saber – e é isto o que se produz no caso da mestria socrática – que não sabe e, ao mesmo tempo, que sabe mais do que não sabe. Estas mestrias são movidas pela ignorância e pela memória, na medida em que se trata, quer de memorizar um modelo, quer de memorizar e aprender uma habilidade ou familiarizar-se com ela, quer ainda de descobrir que o saber que nos falta é afinal simplesmente encontrado na própria memória e que, por consequência, se é verdade que não sabíamos que não sabíamos, é também verdade que não sabíamos que sabíamos. Pouco importam as diferenças entre estas três categorias de mestria. Deixemos de lado a especificidade, a singularidade da mestria de tipo socrático e o papel principal que pode ter desempenhado em relação às outras duas. Creio que todas, a de Sócrates e as outras duas, têm ao menos isto em comum, a saber, que se trata sempre de uma questão de ignorância e de memória, sendo a memória, precisamente, o que permite passar da ignorância à não-ignorância, da ignorância ao saber, desde que se entenda que a ignorância por si só não é capaz de sair dela mesma. A mestria socrática é interessante na medida em que o papel de Sócrates consiste em mostrar que a ignorância, de fato, ignora que sabe, portanto, que até certo ponto o saber pode vir a sair da própria ignorância. Todavia, o fato da existência de Sócrates e a necessidade do questionamento de Sócrates provam que, não obstante, este movimento não pode ser feito sem o outro.

Na prática de si que pretendo analisar, tal como aparece bem mais tarde, durante o período helenístico e romano, no começo do Império, a relação ao outro é tão necessária quanto na época clássica que acabo de evocar, mas, evidentemente, sob uma forma inteiramente diferente. A necessidade do outro funda-se, ainda e sempre, e até certo ponto, no fato da ignorância. Mas funda-se principalmente em ou-

tros elementos de que lhes falei na última aula: essencialmente no fato de que o sujeito é menos ignorante do que malformado, ou melhor, deformado, vicioso, preso a maus hábitos. Funda-se, sobretudo, no fato de que o indivíduo, mesmo na origem, mesmo no momento de seu nascimento, mesmo quando estava no ventre da mãe, como diz Sêneca, jamais teve com a natureza a relação de vontade racional que caracteriza a ação moralmente reta e o sujeito moralmente válido¹. Conseqüentemente, não é para um saber que substituirá sua ignorância que o sujeito deve tender. O indivíduo deve tender para um *status* de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não-sujeito pelo *status* de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Há que constituir-se como sujeito e é nisto que o outro deve intervir. Creio que aí se encontra um tema muito importante em toda a história da prática de si e, de modo mais geral, da subjetividade no mundo ocidental. Doravante, o mestre não é mais o mestre de memória. Não é mais aquele que, sabendo o que o outro não sabe, lho transmite. Nem mesmo é aquele que, sabendo que o outro não sabe, sabe mostrar-lhe como, na realidade, ele sabe o que não sabe. Não é mais neste jogo que o mestre vai inscrever-se. Doravante, o mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É o mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito. Pode-se dizer que, de uma maneira ou de outra, todas as declarações dos filósofos, diretores de consciência, etc., dos séculos I-II, dão testemunho disto. Tomemos, por exemplo, um fragmento de Musonius (na edição Hense das *Oeuvres* de Musonius, um fragmento 23) em que faz uma afirmação muito interessante. Diz ele que quando se trata de aprender alguma coisa que é da ordem do conhecimento ou das artes (*tékhnai*), tem-se sempre necessidade de um treino, tem-se sempre necessidade de um mestre. E contudo, nestes domínios (conhecimentos, ciências, artes), não se adquirem maus hábitos. Apenas se ignora. Pois bem, mesmo a partir deste *status* de ignorância, tem-se

necessidade de ser treinado e tem-se necessidade de um mestre. Ora, diz ele, quando se tratar de transformar os maus hábitos, de transformar a *hêxis*, a maneira de ser do indivíduo, quando for preciso corrigir-se, *a fortiori* então será necessário um mestre. Passar da ignorância ao saber implica o mestre. Passar de um *status* "a corrigir" ao *status* "corrigido" supõe, *a fortiori*, um mestre. A ignorância não podia ser operadora de saber e nisto, neste ponto, se fundava a mestria no pensamento clássico. Doravante, o sujeito não pode mais ser operador de sua própria transformação e nisto se inscreve agora a necessidade do mestre².

A título de exemplo, gostaria de tomar uma pequena passagem de Sêneca no começo da carta 52 a Lucílio. No começo da carta, ele evoca brevemente a agitação do pensamento, a irresolução na qual muito naturalmente nos encontramos. E diz que esta agitação do pensamento, esta irresolução é, em suma, o que chamamos de *stultitia*³. A *stultitia* é alguma coisa que a nada se fixa e que em nada se apraz. Ora, diz ele, ninguém está suficientemente em boa saúde (*satis valet*) para sair sozinho deste estado (sair: *emergere*). É preciso que alguém lhe estenda a mão, e alguém que o puxe para fora: *oportet aliquis educat*⁴. Pois bem, gostaria de reter dois elementos desta passagem. Primeiramente, vemos que é de boa e de má saúde que se trata nesta necessidade do mestre ou da ajuda, logo, trata-se efetivamente de correção, de retificação, de reformação. O que é este estado patológico, este estado mórbido do qual se deve sair? A palavra foi pronunciada: é a *stultitia*. Ora, sabemos que a descrição da *stultitia* é uma espécie de lugar-comum na filosofia estoica, principalmente a partir de Posidônio⁵. De todo modo, acha-se várias vezes descrita por Sêneca. Evocada no começo desta carta 52, está descrita, principalmente, no começo do *De tranquillitate*⁶. Como sabemos, quando Serenus pede uma consulta a Sêneca, este lhe diz: Bem, vou dar-te o diagnóstico que te convém, vou dizer-te exatamente como estás. Mas, para bem fazer-te compreender como estás, vou dar-te primeiro a descrição do pior estado em que se poderia estar,

que é, na verdade, o estado no qual se acha quem não começou ainda o percurso da filosofia nem o trabalho da prática de si⁷. Quem não teve ainda cuidados consigo encontra-se neste estado de *stultitia*. Portanto, a *stultitia* é, se quisermos, o outro pólo, em relação à prática de si. A prática de si tem que lidar – como matéria primeira, por assim dizer – com a *stultitia* e seu objetivo é dela sair. Ora, o que é a *stultitia*? O *stultus* é aquele que não tem cuidado consigo mesmo. Como se caracteriza o *stultus*? Referindo-nos particularmente àquele texto do começo do *De tranquillitate*⁸, podemos dizer que o *stultus* é, antes do mais, aquele que está à mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior, ou seja, aquele que deixa entrar no seu espírito todas as representações que o mundo exterior lhe pode oferecer. Ele aceita estas representações sem as examinar, sem saber analisar o que elas representam. O *stultus* está aberto ao mundo exterior na medida em que deixa estas representações de certo modo misturar-se no interior de seu próprio espírito – com suas paixões, seus desejos, sua ambição, seus hábitos de pensamento, suas ilusões, etc. – de maneira que o *stultus* é aquele que está assim à mercê de todos os ventos das representações exteriores e que, depois que elas entraram em seu espírito, não é capaz de fazer a separação, a *discriminatio* entre o conteúdo destas representações e os elementos que chamaríamos, por assim dizer, subjetivos, que acabam por misturar-se com ele⁹. Este é o primeiro caráter do *stultus*. Por outro lado e em consequência, o *stultus* é aquele que está disperso no tempo: não somente aberto à pluralidade do mundo exterior, como também disperso no tempo. O *stultus* é alguém que de nada se lembra, que deixa a vida correr, que não tenta reconduzi-la a uma unidade pela rememoração do que merece ser memorizado, e que não [dirige] sua atenção, seu querer, em direção a uma meta precisa e bem determinada. O *stultus* deixa a vida correr, muda continuamente de opinião. Sua vida, sua existência passa, portanto, sem memória nem vontade. Por isto, no *stultus*, a perpétua mudança de modo de vida. Lembremos um texto de Sêneca que evoquei na última aula, em que ele afirma: no fundo,

nação é mais nocivo que mudar de modo de vida conforme a idade, ter determinado modo de vida quando se é adolescente, outro quando adulto, um terceiro quando velho¹⁰. Na realidade, é preciso fazer tender a vida o mais rapidamente possível para seu objetivo, que é a completude de si na velhice. Em suma, dizia ele, "apressemo-nos para ser velho", já que a velhice constitui o ponto de polarização que permite fazer tender a vida a uma só unidade. Com o *stultus* é tudo ao contrário. O *stultus* não pensa na velhice, não pensa na temporalidade da própria vida a fim de ser polarizada na consumação de si na velhice. Muda de vida continuamente. Então, muito pior que a escolha de um modo de vida diferente para cada idade, ele menciona aqueles que mudam de modo de vida todos os dias e vêm chegar a velhice sem nela ter pensado sequer um instante. Esta é uma passagem importante e encontra-se no começo do *De tranquillitate*¹¹. E então a consequência – consequência e princípio ao mesmo tempo – desta abertura às representações que vêm do mundo exterior e desta dispersão no tempo é que o indivíduo *stultus* não é capaz de querer como convém. E o que é querer como convém? Pois bem, há uma passagem bem no início da carta 52 que nos dirá o que é a vontade do *stultus* e, por decorrência, o que deve ser a vontade daquele que sai do estado de *stultitia*. A vontade do *stultus* é uma vontade que não é livre. É uma vontade que não é vontade absoluta. É uma vontade que não quer sempre. E o que significa querer livremente? Significa que se quer sem que aquilo que se quer tenha sido determinado por tal ou qual acontecimento, por tal ou qual representação, por tal ou qual inclinação. Querer livremente é querer sem qualquer determinação, enquanto o *stultus* é determinado, ao mesmo tempo, pelo que vem do exterior e pelo que vem do interior. Em segundo lugar, querer como convém é querer absolutamente (*absolute*)¹². Isto significa que o *stultus* quer várias coisas ao mesmo tempo, coisas divergentes sem serem contraditórias. Ele não quer uma e absolutamente só uma. O *stultus* quer algo e ao mesmo tempo o lastima. É assim que ele quer a glória e, ao mesmo tempo, lastima por não levar uma vida tranqüi-

la, prazerosa, etc. Em terceiro lugar, o *stultus* é aquele que quer, mas quer com inércia, quer com preguiça, sua vontade se interrompe sem parar, muda de objetivo. Ele não quer sempre. Querer livremente, querer absolutamente, querer sempre: é isto o que caracteriza o estado oposto à *stultitia*. Já a *stultitia* é esta vontade de algum modo limitada, relativa, fragmentária e cambiante.

Ora, qual é o objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre? Qual é o objeto para o qual a vontade poderá ser polarizada de maneira tal que irá exercer-se sem estar determinada por coisa alguma do exterior? Qual é o objeto que a vontade poderá querer de modo absoluto, isto é, sem querer nada mais? Qual é o objeto que a vontade poderá, em quaisquer circunstâncias, querer sempre, sem ter que modificar-se ao capricho das ocasiões e do tempo? O objeto que se pode querer livremente, sem ter que levar em conta as determinações exteriores, é evidentemente um só: o eu. Que objeto é este que se pode querer absolutamente, isto é, sem colocá-lo em relação com qualquer outro? O eu. Que objeto é este que se pode sempre querer, sem ter que trocá-lo conforme o decorrer do tempo ou o fluxo das ocasiões? O eu. Portanto, qual é, de fato, a definição do *stultus* que – sem extrapolar demasiado, creio – podemos extrair destas descrições feitas por Sêneca? Essencialmente, o *stultus* é aquele que não quer, não quer a si mesmo, não quer o eu, aquele cuja vontade não está dirigida para o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre, o próprio eu. Entre a vontade e o eu há uma desconexão, uma não-conexão, um não-pertencimento que é característico da *stultitia*, ao mesmo tempo seu efeito mais manifesto e sua raiz mais profunda. Sair da *stultitia* será justamente fazer com que se possa querer o eu, querer a si mesmo, tender para si como o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente, sempre. Ora, vemos que a *stultitia* não pode querer este objeto, pois afinal ela se caracteriza precisamente por não o querer.

Sair da *stultitia*, na medida mesma em que ela se define por esta não-relação consigo, não pode ser feito pelo próprio indivíduo. A constituição de si como objeto suscetível de polarizar a vontade, de apresentar-se como objeto, finalidade livre, absoluta e permanente da vontade, só pode fazer-se por intermédio de outro. Entre o indivíduo *stultus* e o indivíduo *sapiens*, é necessário o outro. Ou seja: entre o indivíduo que não quer seu próprio eu e o que conseguiu chegar a uma relação de domínio e posse de si, de prazer consigo, que é, com efeito, o objetivo da *sapientia*, é preciso que o outro intervenha. Estruturalmente, digamos, a vontade característica da *stultitia* não pode querer cuidar de si. Conseqüentemente, como vemos, o cuidado de si necessita da presença, da inserção, da intervenção do outro. Isto, quanto ao primeiro elemento que gostaria de ressaltar naquela pequena passagem do começo da carta 52.

Além desta definição da *stultitia* e de sua relação com a vontade, o segundo elemento que gostaria de ressaltar é que, como vimos, o outro é necessário. Embora seu papel não esteja muito nitidamente definido naquela passagem, é claro porém que este outro não é um educador no sentido tradicional do termo, alguém que ensinará verdades, dados e princípios. Também é evidente que não se trata de um mestre de memória. De modo algum o texto diz o que será esta ação, mas as expressões empregadas (para assinalar esta ação, ou melhor, para indicá-la com alguma distância) são características. Há as expressões *porrigere manum* e *oportet educat*¹³. Perdoem-me um pouco de gramática: claro que *educat* é um imperativo. Logo, não se trata de *educare*, mas de *educere*: estender a mão, fazer sair, conduzir para fora. Vemos pois que de modo algum é um trabalho de instrução ou de educação no sentido tradicional do termo, de transmissão de um saber teórico ou uma habilidade. Mas é uma certa ação, com efeito, que será operada sobre o indivíduo, indivíduo ao qual se estenderá a mão e que se fará sair do estado, do *status*, do modo de vida, do modo de ser no qual está [...]. É uma espécie de operação que incide sobre o

Biblioteca de Psicologia - UNICAMP

modo de ser do próprio sujeito, não simplesmente a transmissão de um saber que pudesse ocupar o lugar ou ser o substituto da ignorância.

A questão que então se coloca é a seguinte: qual é, pois, a ação do outro que é necessária à constituição do sujeito por ele mesmo? De que modo vem ela inscrever-se como elemento indispensável no cuidado de si? O que é, por assim dizer, esta mão estendida, esta "educação" que não é uma educação, mas outra coisa ou uma coisa mais que educação? Ora, podemos logo imaginar, o mediador que desde logo se apresenta, o operador que vem aqui impor-se na relação ou na edificação da relação do sujeito consigo mesmo, este mediador, este operador, seguramente o conhecemos. Ele mesmo se apresenta, impõe-se ruidosamente, proclama que é, unicamente ele, capaz de realizar esta mediação e operar esta passagem da *stultitia* à *sapientia*. Proclama ser o único a fazer com que o indivíduo possa querer a si mesmo – e assim atingir finalmente a si próprio, exercer soberania sobre si e, nesta relação, encontrar a plenitude da sua felicidade. O operador que se apresenta é, com certeza, o filósofo. É o filósofo pois, este operador. Esta é uma idéia que podemos encontrar em todas as correntes filosóficas, quaisquer que sejam. Entre os epicuristas: o próprio Epicuro dizia que somente o filósofo é capaz de dirigir os outros¹⁴. Outro texto – e encontraríamos dezenas – entre os estoicos, o de Musonius: "O filósofo é o *hegemón* (o guia) de todos os homens, no que concerne às coisas que convêm à sua natureza"¹⁵. E alcançamos certamente o extremo com Díon de Prusa, este antigo retórico tão hostil aos filósofos, convertido à filosofia após ter levado uma vida de cínico e apresentando no seu pensamento alguns traços muito característicos da filosofia cínica. Díon de Prusa, [na] virada do século I para o II, afirma: é junto aos filósofos que se encontra todo conselho sobre o que convém fazer; é consultando o filósofo que se pode determinar se se deve ou não casar, participar da vida política, estabelecer a realeza ou a democracia, ou outra forma qualquer de constituição¹⁶. Vemos como, nesta definição

de Díon de Prusa, não é simplesmente a relação a si que compete ao filósofo: é a existência inteira dos indivíduos. É aos filósofos que precisamos perguntar como devemos nos conduzir, e são os filósofos que dizem não somente como devemos nos conduzir, mas também como devemos conduzir os outros homens, porquanto são eles que dizem qual a constituição a ser adotada na cidade, se é melhor uma monarquia que uma democracia, etc. Portanto, o filósofo se apresenta, ruidosamente, como o único capaz de governar os homens, de governar os que governam os homens e de constituir assim uma prática geral do governo em todos os graus possíveis: governo de si, governo dos outros. É quem governa os que querem governar a si mesmos e é quem governa os que querem governar os outros. Aí se acha, creio, o grande ponto essencial de divergência entre a filosofia e a retórica tal como eclode e se manifesta naquela época¹⁷. A retórica é o inventário e a análise dos meios pelos quais pode-se agir sobre os outros mediante o discurso. A filosofia é o conjunto de princípios e de práticas que se pode ter à própria disposição ou colocar à disposição dos outros, para tomar cuidados, como convém, de si mesmo ou dos outros. Ora, concreta e praticamente, de que modo os filósofos, de que modo a filosofia articula a necessidade de sua própria presença com a constituição, o desenvolvimento e a organização, no indivíduo, da prática que ele faz de si próprio? Que instrumento ela propõe? Ou melhor, através de quais mediações institucionais pretende ela que o filósofo, na sua existência, na sua prática, no seu discurso, nos conselhos que dará, permitirá aos que o escutam fazer a prática de si mesmos, cuidar de si e alcançar enfim aquilo que lhes é proposto como objeto e como meta, e que são eles próprios?

Creio que há duas grandes formas institucionais que podemos rapidamente examinar. A forma, se assim quisermos, de tipo helênico e a forma de tipo romano. A forma helênica, bem entendido, é a escola, a *skholé*. A escola pode ter um caráter fechado, implicando a existência comunitária dos indivíduos. É o caso, por exemplo, das escolas pitagóricas.

cas¹⁸. Também era o caso das escolas epicuristas. Nestas, assim como, de resto, nas pitagóricas, a direção espiritual tinha um grande papel. Alguns comentadores – particularmente De Witt, em uma série de artigos consagrados às escolas epicuristas¹⁹ – afirmam que a escola epicurista era organizada segundo uma hierarquia muito complexa e rígida, contando com uma série de indivíduos, o primeiro dos quais era, sem dúvida, o sábio, o único que jamais tivera necessidade de diretor: o próprio Epicuro. Epicuro é o homem divino (o *theós anér*) cuja singularidade – e singularidade sem nenhuma exceção – consiste em que ele e somente ele foi capaz de sair da não-sabedoria e de consegui-lo sozinho. Afóra este *sophós*, porém, todos os outros necessitaram de diretores, e De Witt propõe uma hierarquia: os *philosophoi*, os *philologoi*, os *kathegetai*, os *synétheis*, os *kataskueuzómenoi*, etc.²⁰, que teriam ocupado na escola posições e funções particulares, havendo, para cada qual destas posições e valores, um papel particular na prática da direção (alguns só dirigindo grupos muito amplos, outros, ao contrário, tendo o direito de praticar a direção individual e de guiar os indivíduos quando já estivessem suficientemente formados, no caminho daquela prática de si que é indispensável para fazer chegar à felicidade buscada). De fato, parece que esta hierarquia, proposta por pessoas como De Witt, não corresponde inteiramente à realidade. Uma série de críticas foi feita a esta tese. Se quiserem, remetam-se ao interessante volume dos colóquios da associação Guillaume Budé que é consagrado ao epicurismo grego e romano²¹.

Sem dúvida pois, devemos estar bem menos seguros que De Witt a propósito da estrutura hierárquica fechada e fortemente institucionalizada que ele apresenta. Da prática da direção de consciência na escola [epicurista] podemos reter alguns aspectos. Primeiramente, algo que é atestado por um texto importante – ao qual deveremos retornar – escrito por Filodemo²² (epicurista que viveu em Roma, foi conselheiro de Lucius Piso e escreveu um texto do qual infelizmente só se conhecem fragmentos, chamado *Parrhesía* – noção

a que logo voltaremos). Filodemo mostra bem que na escola epicurista era imprescindível que cada qual tivesse um *hegemón*, um guia, um diretor que lhe assegurasse a direção individual. Em segundo lugar, ainda a partir do texto de Filodemo, esta direção individual era organizada em torno de dois princípios ou a eles devia obedecer. Ela não podia fazer-se sem que houvesse entre os pares, o diretor e o dirigido, uma intensa relação afetiva, uma relação de amizade. E esta direção requeria certa qualidade, na verdade, uma certa "maneira de dizer", uma certa, digamos assim, "ética da palavra", que buscarei analisar na próxima hora e que se chama, justamente, *parrhesía*²³. *Parrhesía* é a abertura do coração, é a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente. Noção, repito, a ser elaborada, mas que, sem dúvida, foi para os epicuristas, junto com a de amizade, uma das condições, um dos princípios éticos fundamentais da direção. Há outro aspecto de que podemos igualmente estar seguros, a partir de um texto de Sêneca. Na mesma carta 52 que comentei há pouco, logo em seguida à que estive analisando, há uma passagem referente aos epicuristas. Diz ele que, para os epicuristas, havia, no fundo, duas categorias de indivíduos: aqueles para os quais basta ser guiados, pois não encontrarão dificuldades interiores à direção que lhes é proposta; e aqueles que, por causa de uma certa malignidade de natureza, é preciso puxar à força, empurrar para fora do estado em que estão. Sêneca acrescenta (e isto é interessante) que, entre estas duas categorias de discípulos ou de dirigidos, havia, para os epicuristas, não uma diferença de valor nem uma diferença de qualidade – no fundo, uns não eram melhores nem ocupavam uma posição mais avançada que os outros –, mas uma diferença que era essencialmente de técnica: não se podia dirigir uns e outros de igual modo, entendendo-se que, uma vez concluído o trabalho de direção, a virtude alcançada seria do mesmo tipo, do mesmo nível em qualquer caso²⁴.

Entre os estóicos, parece que a prática da direção de consciência estava menos ligada à existência de um grupo

um pouco fechado levando uma existência comunitária e, em particular, a exigência da amizade aparece de modo bem menos claro. Segundo os textos de Epicteto relatados por Arrianus, pode-se fazer uma idéia do que teria sido a escola de Epicteto em Nicópolis²⁵. Desde logo, parece que não era realmente um lugar de convívio mas simplesmente de reuniões, reuniões muito freqüentes e muito exigentes. No colóquio 8 do livro II há uma pequena anotação sobre os alunos que são enviados à cidade para compras e incumbências, o que implica, apesar de tudo, apesar da não-partilha da existência, uma certa forma, diria eu, de internato²⁶. Os alunos, sem dúvida, eram instados a permanecer durante todo o dia em um lugar que ficava certamente na cidade, mas que não se comunicava ou onde não era permitido comunicar-se muito facilmente com a vida cotidiana. Neste lugar havia várias categorias de alunos. Primeiro, os alunos regulares. Estes, por sua vez, se dividiam em duas categorias. Havia aqueles que para lá se dirigiam a fim de completar, de certo modo, sua formação, antes de entrar na vida política, na vida civil [...*]. [Epicteto] evoca também o momento em que eles terão que exercer cargos, se apresentarão ao Imperador, terão que escolher entre a lisonja e a sinceridade, terão também que enfrentar as condenações. Temos, portanto, alunos que, de certo modo, vêm para um estágio, estágio preambular à vida. É deste gênero, muito provavelmente, o caso apresentado no colóquio 14 do livro II, de um romano que chega com seu jovem filho perante Epicteto. E logo Epicteto explica como concebe a filosofia, qual é, a seu ver, a tarefa do filósofo e o que é o ensino da filosofia²⁷. De certo modo, faz ao pai uma exposição do tipo de formação que está prestes a dar ao filho. Portanto, alunos, por assim dizer, estagiários. Há também alunos regulares que para lá se dirigem não apenas para completar sua formação e cultura, mas porque querem

* Ouve-se apenas: "... que seriam realmente jovens, digamos [...] vocês, ricos".

tornar-se filósofos. É manifestamente a esta categoria de alunos que se dirige o colóquio 22 do livro II, famoso colóquio sobre o retrato do cínico. Afirma-se que um dos *gnórimoi* (alunos, discípulos de Epicteto) coloca a questão, ou melhor, expõe seu desejo de passar para a vida cínica²⁸, isto é, de se dedicar totalmente à filosofia e a esta forma extrema, militante, da filosofia em que consistia o cinismo, a saber: partir, partir com a veste do filósofo e, de cidade em cidade, interpelar as pessoas, sustentar discursos, apresentar diatribes, oferecer um ensinamento, sacudir a inércia filosófica do público, etc. É a propósito deste desejo de um de seus alunos que Epicteto faz o famoso retrato da vida cínica, retrato em que a vida cínica é muito positivamente valorizada, ao mesmo tempo em que se mostra todas as suas dificuldades e o seu necessário ascetismo.

Temos porém outras passagens que também se reportam muito manifestamente a esta formação do futuro filósofo profissional. Nesta medida, a escola de Epicteto se apresenta como uma espécie de faculdade para filósofos, onde se lhes explica como deverão atuar. Muito interessante é uma passagem no colóquio 26 do livro II: trata-se de um pequeno capítulo que se divide em duas partes, onde encontramos a reformulação, ligeiramente modificada, da velha tese socrática freqüentemente referida por Epicteto, a saber, que, quando se faz o mal, comete-se uma falta, uma falta de raciocínio, uma falta intelectual²⁹. Quando se faz o mal, diz ele, é que, na realidade houve uma *mákhe*: uma batalha, um combate em quem o cometeu³⁰. E este combate consiste em que, por um lado, quem faz o mal é igual a todo mundo, busca a utilidade, mas não se dá conta de que, na realidade, aquilo que faz, longe de ser útil, é nocivo. Um ladrão, por exemplo, é igual a todo mundo, busca sua utilidade. Não vê que roubar é nocivo. Então, diz Epicteto – em uma expressão que me parece interessante e que devemos realçar –, quando pois, um indivíduo comete um erro como este é porque reputa como verdadeira uma coisa que não o é, sendo necessário fazer com que compreenda a *pikrà anánke*, a amarga necessi-

dade de renunciar àquilo que reputava verdadeiro³¹. Como fazer aparecer esta amarga necessidade, ou melhor, impô-la a quem fez este erro e tem esta ilusão? Pois bem, é preciso mostrar-lhe que, na realidade, ele faz o que não quer e não faz o que quer. Faz o que não quer, isto é, faz algo nocivo. Não faz o que quer, isto é, não faz a coisa útil que acreditava fazer. E quem for capaz de mostrar, de fazer com que o outro, o que ele dirige, compreenda em que consiste esta *mákhe*, este combate entre o que se faz sem querer e o que não se faz quando se quer, é *deinòs en lógo* (é verdadeiramente forte, hábil na arte do discurso). É *protreptikós* e *elenktikós*. São dois termos inteiramente técnicos. *Protreptikós*, que é capaz de dar um ensinamento protréptico, isto é, um ensinamento que consegue mover o espírito na boa direção. E *elenktikós*, isto é, bom na arte da discussão, do debate intelectual que permite distinguir a verdade do erro, refutar o erro e substituí-lo por uma proposição verdadeira³². O indivíduo que é capaz disto, que tem portanto estas duas qualidades típicas de quem ensina – ou, dizendo mais exatamente, as duas grandes qualidades do filósofo, refutar e mover o espírito do outro –, conseguirá transformar a atitude daquele que estava enganado. Pois, diz ele, a alma é como uma balança, inclina-se para um ou outro lado. Queiramos ou não, inclina-se conforme a verdade que é levada a reconhecer. E, quando sabemos assim [manobrar] o combate (a *mákhe*) que se desdobra no espírito do outro, quando, por uma suficiente arte do discurso, somos capazes de conduzir a ação que consiste em refutar a verdade em que ele crê e mover seu espírito para o bom lado, neste momento então somos verdadeiramente um filósofo: conseguiremos dirigir o outro como convém. Em contrapartida, se não o conseguirmos, não devemos crer que faltoso é aquele que dirigimos, mas nós próprios. Deveremos acusar a nós mesmos, não aqueles que não conseguimos convencer³³. Temos aí, por assim dizer, um belo exemplo indicativo de um ensinamento endereçado aos que, por sua vez, irão ensinar, ou antes dirigir as consciências.

Portanto, primeira categoria de alunos: os que estão em estágio. Segunda, os que lá estão para se tornar filósofos. E depois, bem entendido, há as pessoas que estão de passagem, pessoas que, nas diferentes cenas evocadas nos *Diálogos* de Arrianus, desempenham papéis muito interessantes a serem observados. Por exemplo, no colóquio 11 do livro I, vemos passar no auditório de Epicteto um homem que exerce um cargo, parece ser um notável da cidade ou das redondezas. Ele tem aborrecimentos familiares: sua filha está doente. Nesta oportunidade, Epicteto explica-lhe o valor e a significação das relações familiares. Explica-lhe, ao mesmo tempo, que devemos nos apegar não às coisas que não podemos controlar ou dominar, mas à representação que fazemos das coisas, pois é ela que efetivamente podemos controlar e dominar, é dela que podemos nos servir (*khresthai*)³⁴. E o colóquio termina com uma observação importante: para sermos assim capazes de examinar nossas representações, é preciso que nos tornemos *skholastikós* (isto é, que entremos na escola)³⁵. Isto mostra bem que, mesmo a um homem já instalado na vida, já dotado de cargos e tendo uma família, Epicteto propõe que venha fazer um tempo de estágio e de formação filosófica na escola. Há também o colóquio 4 do livro II, em que aparece um *philólogos* – e aí todas as representações dos que estão do lado da retórica, o que é importante nestes colóquios – que é adúltero e estabelece que as mulheres, por natureza, devem ser de todos, e que, por conseguinte, o que ele faz não é realmente um adultério. Diferentemente do precedente – o que sentia para com a filha doente um apego sobre cuja natureza e efeitos se interrogava, e que tinha o direito de tornar-se *skholastikós* –, o *philólogos* adúltero, ao contrário, é rejeitado e não deve mais apresentar-se à escola³⁶. Há também personagens que chegam porque têm afazeres e vêm somente para submetê-los a Epicteto. Em alguns casos, Epicteto transformará este pedido de consulta utilitária, deslocando a questão, dizendo: não, nada tenho a responder, não sou como o sapateiro que conserta calçados; se querem me consultar,

interroguem-me sobre aquilo de que sou capaz, isto é, sobre o que concerne à vida, às escolhas de existência e às representações. É o que encontramos no colóquio 9 do livro III³⁷. Temos também críticos, filósofos propriamente, como, por exemplo, quando no colóquio 7 do livro III, à chegada de um inspetor das cidades, uma espécie de procurador fiscal, que é epicurista, Epicteto levanta algumas interrogações sobre as obrigações sociais que os epicuristas deveriam recusar muito embora as praticassem, como era o caso daquele indivíduo³⁸. É nesta contradição que ele desenvolverá uma crítica do epicurismo em geral. Assim, nesta forma escolar muito nitidamente afirmada em torno de Epicteto, temos, na realidade, uma série de modos diversos de direções, de formulações da própria arte de dirigir e de modalidades muito variadas da direção.

Em confronto com esta forma, por assim dizer helênica ou escolar, cujo mais aprimorado exemplo sem dúvida nos é dado por Epicteto, temos a forma que chamarei de romana. A forma romana é a do conselheiro privado. Denomino-a romana na medida em que, manifestamente, não deriva da estrutura da escola, mas integra-se às relações tipicamente romanas da clientela, a saber, uma espécie de dependência semicontratual que implica, entre dois indivíduos cujo *status* é sempre desigual, uma troca dissimétrica de serviços. Nesta medida, pode-se dizer que o conselheiro privado representa uma fórmula quase inversa à da escola. O filósofo está na escola: vai-se até ele e se o solicita. Na fórmula do conselheiro privado, ao contrário, tem-se a grande família aristocrática, o chefe de família, o grande responsável político que acolhe em sua casa e faz residir junto de si um filósofo que lhe servirá de conselheiro. Há dezenas de exemplos disto na Roma republicana e imperial. Há pouco lhes falei de Filodemo, este epicurista que desempenhou um papel importante junto a Lucius Piso³⁹. Temos Atenodoro, que tem um papel junto a Augusto, [papel de] uma espécie de capelão para coisas culturais⁴⁰. Temos Demetrius, o cínico⁴¹, que, pouco mais tarde, desempenha junto a Thrasea Paetus

e depois a Helvidius Priscus⁴² um papel politicamente importante, sobre o qual precisamos retornar. Demetrius, por exemplo, acompanhou Thrasea Paetus durante toda uma parte de sua existência, inclusive quando este, obrigado a suicidar-se, encenou seu suicídio – como aliás, muitas pessoas naquela época – de maneira muito solene. Chamou para perto de si os que lhe eram próximos, sua família, etc. Depois, afastou todos. O último com quem ficou no momento mesmo em que estava mais perto da morte, o único que manteve ao seu lado, foi precisamente Demetrius. E, no momento em que o veneno fazia efeito e ele começava a perder a consciência, voltou os olhos para Demetrius, que foi assim a última figura que viu. As derradeiras palavras trocadas entre Thrasea Paetus e Demetrius concerniam, bem entendido, à morte, à imortalidade, à sobrevivência da alma, etc.⁴³ (como vemos, reconstituição da morte de Sócrates, mas uma morte em que Thrasea Paetus não estava cercado por um grande número de discípulos; estava simplesmente acompanhado de seu único conselheiro). Vemos como este papel de conselheiro não é o de preceptor, nem inteiramente o de amigo confidente. É antes o que se poderia chamar de conselheiro de existência, conselheiro de existência que dá pareceres sobre circunstâncias determinadas. É ele quem guia e inicia aquele que, ao mesmo tempo, é seu patrão, seu quase empregador e seu amigo, mas um amigo superior. Inicia-o em uma forma particular de existência, pois não se é filósofo em geral: ou se é estóico, ou se é epicurista, ou platoniano, ou peripatético, etc. Este conselheiro é também uma espécie de agente cultural relativamente a todo um círculo no qual introduz conhecimentos teóricos e esquemas práticos de existência, como também escolhas políticas, particularmente as grandes escolhas – no começo do Império – entre o que seria o despotismo de tipo monárquico, a monarquia esclarecida e moderada, a reivindicação republicana, incluindo também o problema da hereditariedade da monarquia – tudo o que constituirá grandes objetos da discussão e das

escolhas feitas por estes filósofos no seu papel de conselheiros. Assim, eles serão encontrados por toda parte, misturados à vida política e aos grandes debates, aos grandes conflitos, aos assassinatos, às execuções e às revoltas que marcarão o ambiente do século I, como serão reencontrados depois, embora com papel mais apagado, a partir do começo do século III quando a crise se reabrirá⁴⁴. Assim, à medida que vemos desenvolver-se o personagem do filósofo, à medida que vemos acentuar-se sua importância, vemos também que, cada vez mais, ele perde sua função singular, irreduzível, exterior à vida cotidiana, à vida de todos os dias, à vida política. Nós o vemos, ao contrário, integrar-se aos conselhos, a dar pareceres. A prática vem imbricar-se com os problemas essenciais postos aos indivíduos, de sorte que a profissão de filósofo se desprofissionaliza na mesma medida em que se torna mais importante*. Quanto mais se precisa de um conselheiro para si próprio, mais se precisa, nesta prática, de recorrer ao Outro, mais se afirma, conseqüentemente, a necessidade da filosofia, mais também a função propriamente filosófica do filósofo se esvairá e mais o filósofo aparecerá como um conselheiro de existência que – a propósito de tudo e de nada, a propósito da vida particular, dos comportamentos familiares, como também dos comportamentos políticos – fornecerá não os modelos gerais que Platão ou Aristóteles, por exemplo, propoariam, mas conselhos, conselhos de prudência, conselhos circunstanciais. Eles realmente se integrarão ao modo de ser cotidiano. Isto nos conduzirá a algo de que gostaria de lhes falar, a saber: a prática da direção de consciência, fora do campo profissional dos filósofos, como forma de relação entre quaisquer indivíduos.

Bem, cinco minutos de descanso e retomaremos em seguida.

* No manuscrito, após haver precisado que as formas que descreve jamais são puras, Foucault cita dois outros exemplos de relações: Demonax e Apollinius de Tyane; Musonius Rufus e Rubellius Plautus.

1. Sobre a natureza primeira do vício, cf. cartas de Sêneca a Lucílio, 50, 7; 90, 44; e 75, 16.

2. Não existe fragmento 23 de Musonius, mas tudo leva a crer que Foucault remete aqui ao fragmento II, 3. Contudo, a argumentação de Musonius não é exatamente a que Foucault reproduz. Para Musonius, trata-se, antes, de estabelecer a universalidade das disposições naturais para a virtude. Esta universalidade é estabelecida em comparação com as "outras artes" (*állas tékhnas*): no caso destas, só ao especialista se censura o erro, ao passo que a perfeição moral não é exigida somente ao filósofo, mas a todos: "Nesta hora, nos cuidados aos doentes, não se pede a mais ninguém senão ao médico que não incorra em erro, como no toque da lira não se o pede a mais ninguém senão ao musicista, como no manejo do leme não se o pede a mais ninguém senão ao piloto; na arte da vida porém (*en de tó bío*) não se pede somente ao filósofo que não incorra em erro, muito embora pareça ser o único a ter cuidados com a virtude (*epimeleisthai aretês*), mas se o pede a todos igualmente" (*Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius*, trad. fr. e ed. A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1978, p. 54). Então, a fim de estabelecer a naturalidade da disposição à virtude, Musonius evoca não tanto a necessidade de um mestre de virtude, que ele não toma como exemplo, mas a pretensão a poder abster-se de um mestre: "Pois, enfim, por que, pelos deuses, quando se trata de letras ou de música, ou da arte da luta, ninguém que não tenha aprendido (*mè*

mathón) diz que sabe, nem pretende possuir estas artes (*ékhein tas tékhnas*) se não pode nomear um mestre (*didáskalon*) em cuja escola as aprenderia, mas, quando se trata de virtude, cada qual professa possuí-la?" (*id.*, p. 55). Há que se notar enfim que este mesmo tema do caráter inato das noções morais e adquirido das competências técnicas é encontrado em Epicteto (cf. por exemplo, *Entretiens*, II, 11, 1-6).

3. Sênèque, *Lettres à Lucilius*, t. II, livro I, carta 52, ed. cit., pp. 41-6.

4. "Como, Lucílio, designar este impulso pelo qual, se tendemos para uma direção, somos arrastados para outra e impelidos para o lado que desejamos evitar? Quem é este antagonista de nossa alma, que nos impede de, uma vez por todas, querer? Vagueamos entre resoluções diversas; não queremos com uma vontade livre, absoluta (*absolute*), para sempre imóvel. 'É a desrazão (*stultitia*), responde tu, para a qual nada existe de constante, nada satisfaz por muito tempo'. Mas como, quando nos soltaremos de suas amarras? Ninguém, por si mesmo, tem força para emergir das vagas (*nemo per se satis valet ut emergat*). É preciso alguém que lhe estenda a mão (*oportet manum aliquis porrigat*), alguém que o puxe para a margem (*aliquis educat*)" (*id.*, carta 52, 1-2, pp. 41-2).

5. Cf. aula de 20 de janeiro, primeira hora, nota 54 (*supra*, pp. 130-1) sobre este autor (a partir de Posidônio, as funções irracionais do *hegemonikón* se dão como irredutíveis às funções racionais).

6. Sênèque, *De la tranquillité de l'âme*, I (descrição, por Sereus a Sêneca, do seu estado), trad. fr. R. Waltz, ed. cit., pp. 71-5.

7. Esta descrição se acha no capítulo II, 6-15 (*id.*, pp. 76-9).

8. Mais que descrever o estado de *stultitia* unicamente a partir do *De tranquillitate*, Foucault opera aqui como que uma síntese das grandes análises da *stultitia* em toda a obra de Sêneca. Cf. sobre este tema, além dos dois textos citados por Foucault, as cartas a Lucílio 1, 3 (sobre a dispersão no tempo), 9, 22 (sobre o desgaste de si), 13, 16 (sobre o destroçamento de uma vida constantemente em partida com destino a si mesma), 37, 4 (sobre a permeabilidade às paixões).

9. O termo *discriminatio* é objeto de uma análise por Foucault na aula de 26 de março de 1980, consagrada a Cassiano (cf. as metáforas do moleiro, do centurião e do cambista): ele designa a operação de triagem das representações, após a prova, no quadro do

exame de consciência (cf. aula de 24 de fevereiro, primeira hora, para uma apresentação destas técnicas).

10. Cf. a análise da carta 32, aula de 20 de janeiro, segunda hora.

11. No capítulo III encontramos a seguinte citação de Atenodoro: "Quantas vezes um idoso, sob o peso dos anos, seria incapaz de provar que viveu muito tempo, se não pudesse invocar sua idade!" (Sêneca, *De la tranquillité de l'âme*, III, 8, p. 81). Mas Foucault faz também referência a uma passagem do capítulo II: "Aumenta aqueles que, virando e revirando como pessoas que não conseguem dormir, tentam sucessivamente todas as posturas até que o cansaço as faça encontrar o repouso: após terem cem vezes modificado a base de sua existência, acabam por permanecer na posição em que os apreende não a impaciência da mudança, mas a velhice" (*id.*, II, 6, p. 76).

12. Cf. *supra*, nota 4, a citação de Sêneca.

13. Sêneca, *Lettres à Lucilius*, t. II, livro V, carta 52, 2 (p. 42).

14. Sem dúvida, mais que o exemplo do próprio Epicuro, Foucault quer aqui evocar a organização hierárquica das escolas epicuristas (cf., sobre este ponto, levantado mais adiante, o debate De Witt/Gigante a propósito de fragmentos de Filodemo).

15. Fragmento XIV: "*hegemon tois anthrópois esti tôn katà phýsin anthrópo prosekónton*" (C. Musonius Rufus, *Reliquiae*, ed. cit. [O. Hense], p. 71).

16. Sobre a figura do filósofo-conselheiro em Díon de Prusa, cf. discurso 22, "Sur la paix et la guerre" (*Discourses*, t. II, trad. J. W. Cohoon, ed. cit., pp. 296-8), assim como o discurso 67, "Sur le philosophe" (*id.*, t. V, pp. 162-73) e o discurso 49 (*id.*, t. IV, pp. 294-308).

17. Ver as descrições antigas mas decisivas de H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung. Sophistik Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlim, 1898. Esta relação retórica/filosofia, tal como se problematiza na época romana, foi objeto de uma tese de A. Michel, *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron*, Paris, PUF, 1960. Cf. também P. Hadot, "Philosophie, dialectique et rhétorique dans l'Antiquité", *Studia philosophica*, 39, 1980, pp. 139-66. Para uma apresentação precisa e geral da retórica, cf. F. Desbordes, *La Rhétorique antique*, Paris, Hachette Supérieur, 1996.

18. Sobre a existência comunitária dos pitagóricos, cf. as descrições de Jámblico (*Vie de Pythagore*, trad. fr. L. Brisson & A.-Ph. Se-

gonds, ed. cit., parágrafos 71-110, pp. 40-63) e de Diógenes Laércio (*Vie et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 10, trad. fr. s. dir. M.-O. Goulet-Cazé, ed. cit., p. 949) e a aula de 13 de janeiro, primeira hora, pp. 77-8, notas 6-8 (principalmente a nota 7, sobre a vida das seitas pitagóricas).

19. Artigos retomados in N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954 (2. ed. Wetsport, Conn., 1973).

20. N. W. De Witt, "Organisation and procedure in Epicurean groups", *Classical Philology*, 31, 1936, p. 205 sq.; retomado in *Epicurus...*

21. *Association Guillaume Budé, Actes du VIII Congrès, Paris, 5-10 avril 1968*, Paris, Les Belles Lettres, 1970; cf. a crítica de Gigante à hierarquização de De Witt, pp. 215-7.

22. Filodemo de Gadara, grego originário do Oriente-Próximo, dirige-se primeiramente a Atenas junto ao epicurista Zenão de Sidon, e depois a Roma nos anos setenta a.C., onde se torna amigo, confidente e diretor de consciência de L. Calpurnius Piso Caesonius, sogro de César e cônsul em 58 a.C. (sobre esta relação, cf. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, op. cit., cap. V), antes de instalar-se definitivamente em Herculano na Vila hoje chamada "dos Papyri", propriedade de Lucius Piso, cuja biblioteca encerrava numerosos e importantes textos epicuristas (cf. *id.*, cap. II).

23. Sobre a necessidade de um guia (denominado, de preferência, *kathegétés*), o princípio da amizade e do franco-falar entre diretor e dirigido, cf. as análises do *Peri parrhesias* de Filodemo, por Foucault, na aula de 10 de março, primeira hora.

24. "Alguns, diz Epicuro, alcançaram a verdade sem que ninguém os assistisse; construíram seu próprio caminho. Estes são honrados acima de todos, pois o impulso veio deles próprios, eles se produziram com seus próprios meios. Outros, diz ele, têm necessidade de ajuda: não avançarão se alguém não caminhar à sua frente, mas saberão seguir" (Sênèque, *Lettres à Lucilius*, t. II, livro V, carta 52, 3, p. 42).

25. Nascido na Frígia, por volta do ano 50, escravo de Epafrodite (um liberto de Nero, amo violento, é freqüentemente posto em cena nos *Diálogos*), antigo discípulo de Musonius Rufus, Epicureto, uma vez libertado, abre uma escola de filosofia em Roma antes de sofrer, no começo dos anos noventa, as medidas de exclusão do imperador Domiciano perseguindo os filósofos da Itália. É

então que ele se estabelece na cidade-grega de Nicópolis (Epiro) onde funda uma nova escola. Ali permanecerá até sua morte (por volta de 125-130), malgrado as novas benesses de Adriano.

26. "De resto, quando enviamos um jovem fora da escola para os afazeres (*epí tinas práxeis*), por que tememos que se conduza mal?" (Épictète, *Entretiens*, II, 8, 15, ed. cit., p. 31).

27. "Um dia em que um romano entrara com seu filho e escutara uma das suas lições: "Tal é, diz Epicteto, meu modo de ensino" (*id.*, 14, 1, p. 54).

28. "Um de seus discípulos (*gnorímon*), que parecia ter inclinação para a profissão de Cínico, lhe perguntara: "que espécie de homem deve ser o Cínico, e como se deve conceber esta profissão?" (*Entretiens*, III, 22, 1, p. 70).

29. Cf., por exemplo, *Entretiens*, I, 28, 4-9, assim como II, 22, 36: "ele será tolerante, condescendente, doce, indulgente, como se diante de um ignorante que se extravia" (p. 101).

30. "Toda falta implica uma contradição (*mákhen periekhei*)" (*Entretiens*, II, 26, 1, p. 117).

31. "Uma dura necessidade (*pikrà anánke*) obriga quem se apercebe deste erro a renunciar a ele, porém, enquanto assim não lhe aparece, a ele adere como ao verdadeiro" (*id.*, 26, 3, p. 117).

32. "Hábil para raciocinar (*deinòs en lógo*) ao mesmo tempo em que sabe refutar (*protreptikós*) e convencer (*elenktikós*) é aquele capaz de mostrar a cada um a contradição que é causa de sua falta" (*id.*, 26, 4, p. 117).

33. "É que ele [Sócrates] sabia o que é que faz oscilar a alma sensata: semelhante a uma balança, ela se inclinará, queiramos ou não. Se à parte dominante da alma mostrares a contradição, a ela renunciará. Mas, se não mostrares, acusa a ti mesmo, não àquele que não conseguiste convencer" (*id.*, 26, 7, p. 118).

34. "Portanto, retomou Epicteto, quando tiveres bem compreendido isto, então nada mais terás no coração, e tua única preocupação será aprender a conhecer o critério do que é conforme à natureza e, depois, dele servir-te (*proskhrómenos*) para julgar cada caso particular" (*Entretiens*, I, 11, 14-15, p. 46).

35. "Vês pois que deves te fazer escolar (*skholastikón se dei génethai*) e tornar-te este animal de que todo mundo ri, desde que, não obstante, queiras empreender o exame de tuas próprias opiniões" (*id.*, 11, 39, p. 49).

36. "Que queres que façamos de ti? Não há lugar algum onde possamos te instalar" (*Entretiens*, II, 4, 7, p. 17).

37. "Alguém se dirigia a Roma para um processo [...]. Vai a Epicteto [...]: 'socorre-me neste assunto. - Não tenho regra alguma a te dar a respeito. E tu mesmo, se vieste a mim com este propósito, então não foi como a um filósofo que vieste, mas como a um comerciante de legumes, como a um sapateiro. - Então, para qual intento os filósofos têm regras? - Para o seguinte: em qualquer circunstância, conservar e dirigir a parte dominante de nossa alma em conformidade com a natureza'" (*Entretiens*, III, 9, 1-11, pp. 34-5).

38. "Vives em uma cidade do Império: deves exercer um cargo, julgar segundo a justiça [...]. Busca princípios conformes a estas maneiras de agir" (*id.*, 7, 20-22, pp. 29-30).

39 Cf. aula de 10 de março, primeira hora.

40. Atenodoro de Tarso (por volta de 85-30 a.C.; é comumente chamado "filho de Sandon" para distingui-lo de outro Atenodoro de Tarso que esteve durante muito tempo na direção da biblioteca de Pérgamo), filósofo peripatético (supõe-se que frequentou, em Rodes, as aulas de Posidônio), foi o preceptor de Otávio (antes que ele se tornasse Augusto). Cf. P. Grimal, "Auguste et Athénodore", *Revue des études anciennes*, 47, 1945, pp. 261-73; 48, 1946, pp. 62-79 (retornado in *Rome, la littérature et l'histoire*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1986, pp. 1147-76). Cf. a retomada mais elaborada deste mesmo exemplo na segunda hora desta aula.

41. Demetrius de Corinto, amigo de Sêneca e de Thrasea Paetus, ficou famoso durante algum tempo por seus discursos contra a monarquia (Calígula tentou em vão compliciá-lo com dinheiro, cf. o relato de Sêneca in *Des bienfaits*, VII, 11). Após a morte de Thrasea ele se exila na Grécia, mas retorna a Roma no reinado de Vespasiano. Juntamente com outros, foi por este último banido de Roma, por volta de 71 (cf. a nota de M. Billerbeck in *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, ed. cit., pp. 622-3).

42. Thrasea Paetus é originário de Pádua. Ficou no Senado, de 56 a 63, onde gozava de grande influência. Confederou em torno de si a oposição republicana sob a bandeira espiritual do estoicismo (escreve, inclusive, uma vida de Catão de Útica). Será obrigado a cortar as próprias veias em 66, no reinado de Nero. Seu genro Helvidius Priscus foi legado de legião em 51 e tribuno da plebe em 56. Em 66, a condenação de seu sogro o obrigou a fugir de Roma.

Regressando do exílio, no reinado de Gaíba, retomou uma atitude irreverente e enalteceu os méritos da República. Depois, exilado por Vespasiano em 74, Helvidius Priscus foi condenado à morte e executado, apesar de uma contra-ordem imperial, tarde demais obtida. Sobre estes desventurados opositores, cf. Dion Cassius, *Histoire romaine*, trad. fr. E. Gros, Paris, Didot frères, 1867, livro 66 (cap. 12 e 13, pp. 302-7) e livro 67 (cap. 13, pp. 370-3), assim como os *Annales* de Tácite (livro XVI). Não esqueçamos que estas duas grandes figuras são apresentadas por Epicteto como modelos de virtude e de coragem (*Entretiens*, I, 2, 19 e IV, 1, 123). Cf. também *Le Souci de soi*, op. cit., p. 68. [O cuidado de si, op. cit., p. 58. (N. dos T.)]

43. Cf. o relato clássico em Tácite, *Annales*, livro XVI, cap. 34-35, trad. P. Grimal, ed. cit., p. 443.

44. A relação dos filósofos com os mantenedores do poder em Roma (entre a perseguição e a lisonja), suas construções ideológicas em matéria de filosofia política (entre a justificação e a reserva), tudo isto constituiu, e por muito tempo, objeto de numerosas publicações concernentes sobretudo ao estoicismo, sob cuja bandeira uma franca oposição republicana e senatorial se constituiu. Cf. por exemplo: I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Grecques", *Revue des études latines*, 48, 1970, pp. 133-79; J. Gagé, "La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoïciens et Cyniques)", *Revue philosophique*, 149, 1959-1, pp. 73-100; L. Jerphagnon, *Vivre et Philosopher sous les Césars*, Toulouse, Privat, 1980; J.-M. André, *La Philosophie à Rome*, Paris, PUF, 1977; A. Michel, *La Philosophie politique à Rome, d'Auguste à Marc Aurèle*, Paris, Armand Colin, 1969; e, sobretudo, R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966.

9
A
.



AULA DE 27 DE JANEIRO DE 1982

Segunda hora

O filósofo profissional dos séculos I-II e suas escolhas políticas. – Eufrates, das Cartas de Plínio: um anticínico. – A filosofia fora da escola como prática social: o exemplo de Sêneca. – A correspondência entre Frontão e Marco Aurélio: sistematização da dietética, da econômica e da erótica na direção da existência. – O exame de consciência.

Devo-lhes desculpas. Imaginava, de maneira um pouco pretensiosa e quimérica, que, se eu me concedesse duas horas para dizer o que queria, não me delongaria mais, pois contaria com bastante tempo. Mas delongar deve ser para mim um modo de existência; por mais que tente, não consigo manter o uso do meu tempo e a cronologia que me fixei. Enfim, que seja. Gostaria de lhes falar um pouco, com apoio em alguns textos, [da maneira como] a prática de si foi um imperativo, uma regra, um modo de agir que teve relações muito privilegiadas com a filosofia, os filósofos, a própria instituição filosófica. São os filósofos, evidentemente, que difundiram a regra [desta prática de si], que fizeram circular suas noções e métodos, que propuseram modelos. São eles que, na maioria dos casos, estão na origem dos textos que foram publicados, que circularam e que serviam como espécies de manuais para a prática de si. Não se trata, absolutamente, de negá-lo. Porém, creio ser preciso também realçar outra coisa: na mesma medida em que esta prática de si se difundia, o personagem do filósofo profissional – que, pelo menos desde Sócrates, como sabemos, fora sempre acolhido com certa desconfiança e suscitara não poucas reações negativas –, este personagem tornava-se cada vez mais am-

Arquivo de Documentação e História

bíquo. Objeto, sem dúvida, das críticas dos retóricos e também – o que se fará ainda mais claro a partir do desenvolvimento do que chamamos a segunda sofística¹, no século II da nossa era – objeto de desconfiança por motivos políticos. Primeiramente, é claro, por causa das escolhas que faz, em favor destes ou daqueles. Houve, por exemplo, toda uma corrente de neo-republicanismo no começo do Império romano, em que os estóicos e, sem dúvida os cínicos também, desempenharam um papel importante². Por isto então uma série de resistências. De modo geral, porém, a própria existência de filósofos profissionais, pregando, pedindo, insistindo para que as pessoas se ocupassem consigo, não ocorria sem que se colocasse um certo número de problemas políticos sobre os quais houve discussões muito interessantes. Particularmente, parece que no próprio círculo de Augusto, bem no começo do Império, [colocava-se] o problema de saber se a filosofia, apresentando-se como uma arte de si mesmo e convidando as pessoas a se ocuparem consigo mesmas, era útil ou não. Jean-Marie André, que publicou dois estudos muito interessantes³ sobre o *otium* e sobre o personagem de Meneceu [emitiu certo número] de hipóteses. Acompanhando o que ele diz, parece ter havido, em torno de Augusto, tendências diferentes, com mudanças de atitude por parte de uns e outros e por parte do próprio Augusto. Parece que Atenodoro, por exemplo, representava uma corrente muito nítida de despolíticação: ocupai-vos com política somente se verdadeiramente o deveis, se tiverdes vontade, se as circunstâncias o impuserem, mas assim que possível, retirai-vos da política. E parece que, pelo menos em um determinado momento, Augusto foi favorável a esta espécie de despolíticação. Em contrapartida, Mecenas e os epicuristas que o cercavam teriam representado um movimento em que, ao contrário, buscava-se um equilíbrio entre a atividade política em torno do Príncipe, em favor do Príncipe, e a necessária vida de ócios cultivados. A idéia de um Principado⁴ em que o essencial do poder estaria nas mãos do Príncipe, em que não haveria lutas políticas como as que podiam acontecer na Re-

pública, em que tudo estaria em boa ordem, mas em que seria também necessário ocupar-se com o Império, teria representado, aos olhos daquelas pessoas (Mecenas e os epicuristas que, não obstante, eram precavidos em relação à atividade política), a fórmula mais adequada: pode-se ocupar-se com as coisas da cidade, com o Império, com as coisas políticas, com os negócios, no interior deste quadro cuja tranquilidade está assegurada pela ordem política, pelo Principado; e paralelamente pode-se afinal ter suficientes ócios na própria vida para ocupar-se consigo mesmo. Enfim, em torno da atividade profissional dos filósofos, há portanto toda uma série de discussões interessantes. Mais tarde, e então bem mais longamente, voltarei ao problema "atividade consigo mesmo/atividade política"⁵. Sobre a hostilidade ou a desconfiança para com os filósofos, gostaria de remetê-los mais precisamente a um texto. Tinha intenção de lhes citar vários: poderia citar-lhes os textos satíricos de Luciano – de que já lhes falei antes – em que se vê o personagem do filósofo caricaturado sob a forma de indivíduos ávidos por dinheiro, que requerem vultuosas somas prometendo a felicidade, que vendem modos de vida no mercado e que, pretendendo-se perfeitos, alçados ao cume da filosofia, são pessoas que, ao mesmo tempo, praticam a usura, atacam seus adversários, se enraivecem, etc., e não têm qualquer uma das virtudes que pretendem possuir⁶. Bem, deixo de considerar todos estes textos.

Gostaria de chamar a atenção para outro texto que me parece bem interessante, conhecido, mas cuja interpretação requer, creio, que nos detenhamos um pouco. Trata-se da famosa passagem na décima carta do primeiro livro das *Cartas* de Plínio⁷, passagem consagrada a Eufrates⁸. Eufrates foi um filósofo estóico importante cujas muitas intervenções são encontradas em diversos textos. Na *Vida de Apolônio de Tiana*, por Filostrato, temos um curioso e interessante confronto entre Apolônio e Eufrates⁹ – e retornaremos, eventualmente, à questão do Príncipe e do filósofo como conselheiro do Príncipe. De todo modo, na carta de Plínio a propósito de Eu-

frates, este importante personagem e filósofo, lemos o seguinte: Eufrates vivia na Síria; Plínio o conheceu quando "*adulescentulus militarem*", isto é, quando, muito jovem, estava prestes não exatamente a fazer seu serviço militar, mas a ocupar um posto militar. É jovem, portanto, mas não uma criança ou um adolescente em idade escolar. Este texto nos mostra que Plínio o freqüentou e intimamente. "*Penitus et domi inspexi*": eu o vi, pude olhá-lo, examiná-lo *penitus* (a fundo) *et domi* (em casa).

Isto significa que partilhou de sua existência ou, pelo menos, teve com ele uma freqüentação contínua a fim de partilhar com ele certos momentos da vida, fases da existência. Em terceiro lugar, fica claro que há entre os dois uma relação afetiva intensa, porquanto é dito que "*amari ab eo laboravi, etsi non erat laborandum*¹⁰", o que significa: trabalhei para ser por ele amado, embora ele não tenha tido que trabalhar para isto. É interessante observar que ele nem menciona o fato de que o amava. Creio que isto se depreende do conjunto do texto e do elogio muito intenso que [dele] faz. Diz que trabalhou para ser por ele amado, o que é bastante interessante, pois aí se faz presente, parece-me, uma noção tipicamente romana que podemos destacar junto com outros aspectos. No *De beneficiis* de Sêneca afirma-se que, em uma amizade, além de prestar serviços, existe ainda todo um trabalho, todo um labor pelo qual nos fazemos amar por aquele cuja amizade desejamos. Este trabalho, por sua vez, desdobra-se de acordo com certas fases e pela aplicação de algumas regras que são sancionadas pela relativa posição de uns para com outros no círculo de amizades daquele cuja amizade é desejada¹¹. Em outras palavras, a amizade não é exatamente uma relação de um com outro, não é a comunicação imediata entre dois indivíduos, como na fórmula epicurista. Trata-se agora de uma estrutura social da amizade que gira em torno de um indivíduo, mas com vários [outros] a rodeá-lo e que têm seu lugar, lugar que muda conforme a elaboração, o labor realizado por cada qual. É bem plausível considerar que este labor consistia na aplicação às lições,

naquele zelo com que Plínio aceitava o ensino, o modelo, os exemplos, as recomendações de Eufrates. É também plausível que se tratasse, de acordo com uma forma bastante próxima da amizade romana, de certos serviços que eram prestados por um ou outro. Em suma, Plínio investiu nesta amizade que, como vemos, de modo algum tem a forma da "amizade amorosa" (empregando termos contemporâneos que absolutamente não coincidem com a experiência daquela época). Nada a ver – ou, pelo menos, é algo bem diferente, afinal – com o que podia existir de amor, de *éros* entre Sócrates e seus discípulos ou com o que podia existir também de *éros* na amizade epicurista. Quanto ao personagem de Eufrates, o texto é igualmente interessante. A descrição que é dele fornecida, ao mesmo tempo é familiar – podemos dizer mesmo, banal, fastidiosa de tão insípida – e, contudo, quando olhada de perto, tem elementos interessantes¹². Está dito que Eufrates é um homem muito bem apessoado – tem barba, a famosa barda dos filósofos – e com roupas totalmente limpas. Diz-se também que ele fala de maneira requintada, agradável e convincente; tão convincente, aliás, que quem foi convencido, lamenta tê-lo sido, pois gostaria de ainda escutá-lo para poder ser de novo convencido. Diz-se também que, pelo alcance de seu olhar, ele lembra Platão, que ele pratica as virtudes que ensina e que é de uma grande liberalidade no acolhimento. Particularmente, ele não maltrata os que cometeram faltas, os que não estão no estado moral desejável. Não os maltrata nem os repreende. Ao contrário, tem para com eles uma grande indulgência e uma grande *liberalitas*. E enfim seu ensino é caracterizado pelo fato de incessantemente dizer a seus discípulos que fazer justiça, administrar as coisas da cidade – em suma, cumprir, em geral, seu ofício de notável local ou de representante da autoridade romana e imperial –, fazer tudo isto é fazer, afinal, trabalho de filósofo¹³. Contudo, sob esta insipidez um tanto fastidiosa do retrato, parece que podemos reter alguns aspectos. Por um lado, temos uma exaltação bem acentuada, bem firme (devemos lembrar que Plínio com certeza não é filósofo e

tem da filosofia apenas um vago verniz, muito vagamente estóico, emprestado, sem dúvida, do próprio Eufrates). Plínio, que não é filósofo, exalta muito o personagem Eufrates, adorna-o com todas as qualidades, faz dele uma espécie de personagem excepcional com quem se pode tecer laços afetivos muito intensos; de resto, nenhuma menção a dinheiro em toda esta situação, de modo que não se saiba se houve ou não. De qualquer modo, é a partir dele, deste personagem, que se pode ter com a filosofia a melhor relação possível. Ora, quando [se vê] quais os traços de caráter, quais os traços de descrição com que é feita esta exaltação, percebe-se que ela se faz pela exclusão sistemática de todos os traços pelos quais, tradicionalmente, se caracterizava o filósofo de profissão. Ter barba bem penteada e roupas muito limpas é, evidentemente, opor-se ou ser oposto àqueles filósofos de profissão de barba malfeita, roupas um tanto asquerosas, que circulam pelas ruas: o personagem cínico, aquele que é, a um tempo, o ponto extremo e, aos olhos das pessoas, o modelo negativo da filosofia. Ao explicar quanto Eufrates fala bem, quão requintada é sua linguagem, como convence tão bem que depois de se estar convencido se desejaria continuar a ouvi-lo, apesar de não se precisar mais ser convencido, o que faz Plínio senão mostrar que Eufrates não é um filósofo de linguagem rude, áspera, limitada ao seu único objetivo – convencer e mudar a alma de seu ouvinte –, mas que ele é também um pouco retórico, que ele soube integrar [...] os prazeres próprios [...] ao discurso retórico no interior da prática filosófica? É a diluição daquela famosa separação entre retórico e filósofo que fora um dos mais característicos traços da profissionalização do filósofo. Em terceiro lugar, porque não maltrata, porque acolhe generosamente, liberalmente, todos os que a ele se apresentam, sem os abater, ele não tem mais aquele papel um pouco agressivo, como tinha Epicteto, como *a fortiori* tinham os cínicos, cuja função consistia em desequilibrar, de certo modo, em perturbar o indivíduo quanto a seu modo de existência e, puxando-o, impelindo-o, forçá-lo a adotar um outro modo

de existência. Finalmente e sobretudo, quando diz que fazer justiça e administrar as coisas da cidade é fazer filosofia, vemos, também aí, que é o apagamento da vida filosófica no que ela tinha de singular, é o retraimento da filosofia em relação à vida política, que se acham então postos entre parênteses. Eufrates é, justamente, aquele que não separa a prática filosófica e a vida política. Portanto, toda esta valorização da filosofia presente neste célebre texto de Plínio a propósito de Eufrates não traduz, a meu ver, uma espécie de homenagem que Plínio prestava assim a seu velho mestre da juventude, mostrando o fascínio que ele, como todo jovem nobre romano, teria tido para com um prestigioso filósofo do Oriente Médio. Não é isto. Este elogio precisa ser considerado em todos os seus elementos, com todas as suas pontuações. Trata-se de uma valorização que é feita, de certo modo, pela repatriação da filosofia em uma maneira de ser, em um modo de conduta, em um conjunto de valores, em um conjunto de técnicas também – que não são os da filosofia tradicional, mas de todo um conjunto de cultura em que figuram os velhos valores da liberalidade romana, as práticas da retórica, as responsabilidades políticas, etc. No fundo, Plínio promove o elogio de Eufrates unicamente na medida em que o desprofissionaliza em relação ao retrato tradicional do filósofo que faz somente filosofia. Ele o mostra como uma espécie de magnânimo senhor da sabedoria socializada.

Creio que este texto abre uma pista, por assim dizer, que não pretendo seguir detalhadamente, mas que parece-me [tratar-se de] um dos traços mais característicos da época da qual lhes falo, os séculos I-II, a saber: mesmo fora das instituições, dos grupos, dos indivíduos que, em nome da filosofia, reivindicavam o magistério da prática de si, esta prática de si tornou-se uma prática social. Começou a desenvolver-se entre indivíduos que, propriamente falando, não eram do ofício. Houve toda uma tendência a exercer, a difundir, a desenvolver a prática de si, fora mesmo da instituição filosófica, fora mesmo da profissão filosófica, e a cons-

tituí-la como um certo modo de relação entre os indivíduos, dela fazendo uma espécie de princípio de controle do indivíduo pelos outros, de formação, de desenvolvimento, de estabelecimento de uma relação do indivíduo consigo mesmo, cujo ponto de apoio, cujo elemento de mediação será encontrado em outro, outro que não é necessariamente um filósofo de profissão, muito embora seja-lhe certamente indispensável ter passado pela filosofia e ter noções filosóficas. Em outras palavras, creio que é o problema da figura, da função do mestre que está aí em questão. No tempo dos sofistas, no tempo de Sócrates, no tempo de Platão ainda, um mestre era [considerado] na sua singularidade, quer com base em sua competência e habilidade sofísticas, quer em sua vocação de *theôs anér* (homem divino e inspirado), como em Sócrates, quer no fato de que já teria alcançado a sabedoria, como no caso de Platão. Pois bem, este mestre está em vias, não exatamente de desaparecer, mas de ser invadido, cercado, ameaçado por toda uma prática de si que é, ao mesmo tempo, uma prática social. A prática de si vem vincular-se à prática social ou, se quisermos, a constituição de uma relação de si consigo mesmo vem manifestamente atrelar-se às relações de si com o Outro.

Pode-se tomar como exemplo toda a série dos interlocutores de Sêneca. Deste ponto de vista, Sêneca é um personagem muito interessante; é possível dizer que ele é um filósofo de profissão, "profissão" no sentido bem amplo que a palavra poderia ter naquela época. Começou sua carreira principalmente quando estava no exílio, escrevendo tratados, tratados de filosofia. E foi como filósofo que, chamado do exílio na Sardenha, tornou-se preceptor ou, em todo caso, conselheiro de Nero. Mas, afinal, não se pode compará-lo a um professor de filosofia no sentido em que o foi Epicteto, ou no sentido em que o foi Eufrates. Ele teve uma atividade política, uma atividade administrativa. E, quando se examina quais as pessoas a quem se dirigiu, a quem deu conselhos e em relação às quais desempenhou o papel de mestre de consciência, de diretor de consciência, nos damos conta de que

[são] sempre pessoas com quem tinha outras relações. Às vezes, relações de família: foi para a sua mãe, Hélivia, que escreveu uma consolação no momento em que ele próprio era mandado ao exílio. Dirige uma consolação a Polibo, que era para ele uma espécie de protetor ambíguo e longínquo, de quem solicita amizade e proteção para conseguir retornar do exílio¹⁴. Serenus¹⁵, a quem endereçará uma série de tratados – o *De tranquillitate*, talvez o *De otio*, e ainda um terceiro¹⁶ –, para quem escreve estes tratados, é um parente afastado que chegou da Espanha, veio fazer carreira na corte e está prestes a tornar-se confidente de Nero. E é na base deste semiparentesco/ semiclientelismo que Sêneca se dirige a Serenus, escuta seu pedido e dá-lhe conselhos. Quanto a Lucílio, um pouco mais jovem que ele mas já com altas funções administrativas, é uma espécie de amigo, talvez cliente, antigo protegido, alguém, de todo modo, que lhe é muito próximo e com quem manteve outras relações além da relação profissional de direção de consciência¹⁷. A mesma coisa poderíamos demonstrar a propósito de Plutarco que, toda vez que intervém para dirigir alguém, dar-lhe conselhos, não faz mais que modular uma relação social ou uma relação de *status*, uma relação política¹⁸. É a estas relações que ele atrela, enxerta a atividade que consiste em dirigir a consciência. Portanto, não é, por assim dizer, enquanto filósofo profissional que Sêneca e Plutarco intervêm para guiar os outros. É na medida em que as relações sociais que eles mantêm com uma ou outra pessoa (amizade, clientelismo, proteção, etc.) implicam, a título de dimensão – e, ao mesmo tempo, a título de dever, de obrigação –, o serviço da alma e a possibilidade de fundamento de uma série de intervenções, de conselhos que permitirão ao outro conduzir-se como convém. Isto me leva a um último texto que gostaria de analisar um pouco mais, por me parecer interessante e muito significativo nesta história da prática de si. De fato, a maioria dos textos de que dispomos concernentes à prática de si vem somente de um lado: o dos diretores, dos que dão conselhos. Conseqüentemente, na medida em que dão

conselhos, sendo assim textos prescritivos, podemos sempre supor – e temos fundamento para pensar assim – que eram recomendações vãs, vazias, que não se inscreviam realmente no comportamento e na experiência das pessoas, uma espécie de código sem conteúdo e sem aplicação real: no fundo, uma certa maneira de modelar o pensamento filosófico em regra moral cotidiana, sem que por isto o cotidiano das pessoas fosse afetado. Temos, é certo, em Sêneca, no começo do *De tranquillitate*, uma confissão de Serenus, alguém que, justamente, vem pedir conselho a Sêneca e lhe expõe seu estado de alma¹⁹. Podemos dizer que se trata aí do testemunho de uma experiência que alguém faz de si mesmo e da maneira como, por conseqüência, reflete sobre si através dos olhos de um diretor possível e em função de uma direção possível. Mas, no fim das contas, este texto figura no tratado de Sêneca. Ainda que tenha sido escrito efetivamente por Serenus, ainda que em grande parte, o que é plausível, não tenha sido reescrito por Sêneca, ainda assim faz parte do próprio tratado do *De tranquillitate*. Faz parte do jogo de Sêneca e dificilmente, indiretamente apenas, poderia passar como um testemunho do que acontece do lado do dirigido.

Temos porém alguns documentos que mostram a outra face, como a correspondência de Frontão com Marco Aurélio²⁰ [... *]. Quando nos perguntamos por que esta correspondência de Frontão com Marco Aurélio não foi publicada – ela é praticamente inacessível na França [...] –, é fácil compreender: afinal, ela é bem estranha. Se vocês se interessarem por este texto, podem dispor, felizmente, de uma edição inglesa na série das edições Loeb, onde encontrarão a correspondência Frontão-Marco Aurélio, que merece ser lida²¹. E compreenderão por quê. Frontão é (sem dúvida, é preciso lembrá-lo) o mestre de Marco Aurélio²². Não porém o mestre

* Ouve-se apenas: “e estes documentos mostram perfeitamente de que maneira [...] edição francesa à tradução, e que é a correspondência de Frontão com Marco Aurélio”.

de filosofia. É um mestre de retórica. Frontão era um retórico e sabemos que, no primeiro capítulo dos *Pensamentos*, há a evocação das diferentes pessoas a quem Marco Aurélio deve alguma coisa e que, de algum modo, foram modelos de sua vida, a ela trazendo certos elementos com os quais compôs seu comportamento e seus princípios de conduta. Ali então uma passagem, aliás bem curta, sobre Frontão. Há uma série de retratos muito impressionantes e belos: o célebre retrato de Antonino, esplêndido e, ao mesmo tempo, uma pequena teoria, menos do poder que do personagem imperial²³. Há portanto grandes explicações e, em seguida, uma pequena explicação, uma simples evocação de Frontão, dizendo: devo a Frontão ter compreendido quanta hipocrisia acarreta o exercício do poder e ter também compreendido quanto, em nossa aristocracia, se é "incapaz de afeição"²⁴. Estes dois elementos mostram Frontão como alguém de franqueza, em oposição à hipocrisia, à lisonja, etc.; é a noção de *parrhesía* à qual retornarei. Além disto, a afeição: afeição que é o suporte sobre o qual Marco Aurélio e Frontão desenvolvem sua relação. Vou lhes citar a carta que, a meu ver, melhor caracteriza o que pode ou podia ser, por assim dizer, a direção de consciência vivida do lado do dirigido. É a carta 6 de Marco Aurélio a Frontão, que está no livro IV das cartas de Marco Aurélio. Assim lhe escreve²⁵: "Estamos passando bem. Dormi pouco por causa de uma pequena agitação que, entretanto, parece ter-se acalmado. Assim, das onze horas da noite até as três da manhã, passei parte do tempo lendo a *Agricultura* de Catão e parte também escrevendo; menos que ontem, felizmente. Depois, cumprimentei meu pai, engoli água adocicada até a goela e a lancei fora em seguida, de modo que mais adocei a garganta do que realmente gargarejei; pois, sob a autoridade de Novius e outros, posso empregar a palavra 'gargarejei'. Tendo restaurado a garganta, dirigi-me para junto de meu pai. Assisti a sua oferenda e depois fomos comer. Com o que pensas que fiz meu desjejum? Com um pouco de pão, enquanto via os outros devorando ostras, cebolas e sardinhas bem gordas. Depois, fomos co-

lher uvas; suamos bastante, gritamos bastante²⁶. Na sexta hora retornamos à casa. Estudei um pouco, sem proveito. Em seguida, conversei muito com minha mãe que estava sentada sobre a cama [...] ²⁷. Enquanto conversávamos assim e disputávamos qual dos dois amava melhor o seu [isto é, se Marco Aurélio amava Frontão melhor que sua mãe amava Gratia, filha de Frontão, creio eu; M. F.], o gongo soou e anunciou-se que meu pai se pusera ao banho. Assim, tomamos a refeição depois de nos termos banhado no lagar. Não quero dizer que nos banhamos dentro do lagar, mas que depois de termos nos banhado tomamos a refeição no lagar e ouvimos prazerosamente os divertidos assuntos dos aldeões. De volta para casa, antes de me virar de lado para dormir, descarrego meu fardo (*meum pensum expliquo*) e presto contas do meu dia ao meu dulcíssimo mestre (*diei rationem meo suavissimo magistro reddo*). Mestre este que, a preço até mesmo de minha saúde, de meu bem-estar físico, eu gostaria de desejar, sentir a falta, mais do que já o faço. Estejas bem, caro Frontão, tu que és *meus amor mea voluptas* (tu, meu amor, tu, meu deleite). Eu te amo.²⁸ A propósito deste texto, é preciso lembrar, como já o fiz, que Frontão não é mestre de filosofia. Não é um filósofo profissional, ele é um retórico, um *philólogos*, como sugere, na própria carta, a pequena observação filológica sobre o uso da palavra "gargarejado". Portanto, não há que se situar esta carta no interior de uma relação profissional e técnica sobre a direção de consciência. Na realidade, o que lhe serve de suporte é a amizade, a afeição, a ternura que, como vemos, têm um papel mais importante. Este papel aparece aqui em toda a sua ambigüidade e continua difícil de ser decifrado, aliás, nas outras cartas, em que constantemente há referência ao amor por Frontão, ao seu amor recíproco, ao fato de que sentem falta um do outro quando se separam, de que mandam um ao outro beijos no pescoço, etc.²⁹. Lembremos que, nesta época, Marco Aurélio deve ter entre dezoito e vinte anos e que Frontão é um pouco mais velho. Relação "afetiva" e, repito, creio que

seria inteiramente deslocado – quero dizer, historicamente inadequado – colocar a questão sobre a natureza sexual ou não desta relação. É uma relação de afeição, uma relação de amor que implica, por conseqüência, muitos aspectos. Deve-se simplesmente notar que estes aspectos jamais são ditos, deslindados ou analisados no interior das repetidas, intensas, afetivas afirmações de amor: “tu, meu amor, tu, meu deleite”. Ora, se examinarmos agora, sob este fundo que, repito, não é um fundo de relação filosófica, técnica, mas uma relação de afeição para com um mestre, se examinarmos como é composta esta carta, perceberemos que se trata, muito simplesmente, do relato bem meticuloso de um dia, desde o momento do despertar até o do adormecer. É, em suma, o relato de si através do relato do dia. E quais são os elementos deste dia assim descritos, quais os que são considerados pertinentes por Marco Aurélio para fazer seu relato, para prestar contas a Frontão? Creio ser possível, muito esquematicamente mas sem falsear as coisas, incluir em três categorias tudo o que está dito nesta carta.

Em primeiro lugar, os detalhes sobre saúde, os detalhes sobre regime. A começar pelas pequenas agitações e medicações. Pois bem, várias vezes encontramos este tipo de indicação nas cartas de Sêneca, quando ele diz: ora pois, não dormi bem esta noite, tive uma pequena agitação. Ou então: acordei mal esta manhã, tive um pouco de náusea, tive agitações, etc. Portanto, uma anotação que é tradicional: anotação das agitações, dos medicamentos absorvidos (gargarejou, tomou água adocicada, etc.). De modo geral, anotações sobre o sono. Por exemplo, “dormir de lado”, que é um importante preceito médico-ético da época. Dormir de costas é expor-se a visões eróticas; dormir de lado é promessa de um sono casto. Anotações sobre a alimentação: comeu apenas pão, enquanto os outros comiam..., etc. Anotações sobre o banho, sobre os exercícios. Sono, despertar, alimentação, banho, exercícios, e depois, bem entendido, as medicações: elementos que muito exatamente, desde Hipócrates, são considerados como os elementos do regime, do regime

médico, do regime dietético³⁰. Ele presta contas, pois, de seu regime médico.

Em segundo lugar, presta contas de seus deveres familiares e religiosos. Dirigiu-se para junto de seu pai, assitiu-o na sua oferenda, falou com sua mãe, etc. A seus deveres familiares juntam-se, ou podem juntar-se, as ocupações agrícolas. Marco Aurélio está descrevendo uma vida de agricultor. Deve-se compreender que esta vida de agricultor está em relação direta com alguns modelos. Um está citado, o outro, implícito. O que está citado é o *De agricultura* de Catão³¹. Catão escrevera um livro de agricultura que era um livro de economia doméstica, indicando, na época em que foi escrito, qual comportamento devia ter, o que devia ser um proprietário agrícola em Roma, para sua maior prosperidade, para sua melhor formação ética e, ao mesmo tempo, para o maior bem da cidade. Por trás deste modelo, deve-se pensar, sem dúvida, naquele que foi o próprio modelo do texto de Catão, isto é, a *Economica* de Xenofonte³², que narrava o que devia ser, nos séculos V-IV, a vida de um senhor camponês na Ática. Ora, estes modelos são muito importantes. Por certo, Marco Aurélio, destinado ao Império, filho adotivo de Antonino, de modo algum precisava levar este tipo de vida: sua vida normal não é a de um senhor camponês. Porém – e isto fica bem claro desde o final da República e mais ainda desde o Império –, a vida agrícola, uma espécie de estágio na vida agrícola, constituía, não exatamente um descanso, mas um momento de se posicionar na existência a fim de ter, precisamente, uma espécie de referência na vida de todos os dias, referência político-ética. Com efeito, nesta vida camponesa, se está mais próximo das necessidades elementares e fundamentais da existência; mais próximo também daquela vida arcaica, antiga, dos séculos passados, que nos deve servir de modelo. Nesta vida tem-se ainda a possibilidade de praticar uma espécie de *otium* cultivado. Isto significa [igualmente] que são feitos exercícios físicos: vemos que ele pratica a vindima; a vindima, aliás, lhe permite suar e gritar

bastante, exercícios que fazem parte do regime. Ele leva pois esta vida de *otium*, que tem elementos físicos e que lhe deixa tempo suficiente para também ler e escrever. Portanto, se quisermos, o estágio camponês é uma espécie de reativação do velho modelo de Xenofonte ou do velho modelo de Catão: modelo social, ético e político, agora retomado, mas a título de exercício. Uma espécie de retiro feito com os outros, mas para si mesmo e para melhor se formar, para progredir neste trabalho feito sobre si, para atingir a si mesmo. É este, se quisermos, o aspecto da vida econômica no sentido em que Xenofonte empregava este termo, ou seja: as relações familiares, a atividade do dono da casa que tem de ocupar-se com os que o cercam, com os seus, com seus bens, com seus serviços, etc. Esta paisagem toda é reutilizada, mas, repito, para fins de exercício pessoal.

O terceiro aspecto mencionado na carta consiste, certamente, nos elementos concernentes ao amor. Na conversação sobre o amor, discute-se uma questão bastante estranha, pois, como vemos, não se trata mais da questão tradicional – “qual é o verdadeiro amor?³³” –, questão que, como sabemos, ordinariamente põe em jogo quatro elementos habituais: é o amor pelos rapazes ou o amor pelas mulheres; é o amor que comporta uma consumação sexual ou não? Este problema, o do amor verdadeiro, não está presente. Trata-se de uma espécie de questão individual bastante estranha, em que se compara a intensidade, o valor, a forma deste amor – sobre cuja natureza é, repito, completamente quimérico querer discutir – de dois homens (Frontão e Marco Aurélio) e o amor de duas mulheres (a mãe de Marco Aurélio e Gratia).

O corpo, os familiares e a casa, o amor. Dietética, econômica, erótica. Estes são os três grandes domínios em que se atualiza, nesta época, a prática de si, incluindo, como vemos, uma perpétua remissão de um a outro. 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 ques-

tão do amor. O primeiro ponto é a existência destes três domínios: o laço, a forte e manifesta remissão de um a outro, da dietética à econômica, da econômica à erótica. Por outro lado, é preciso lembrar que já havíamos encontrado estes três elementos em uma passagem do *Alcibiades*. Lembremos que, em dado momento, Sócrates conseguira definir qual era o eu com que é preciso ocupar-se. E mostrou que este eu com que é preciso ocupar-se é a alma. Ora, a partir desta definição, ele dissera: se é com a alma que é preciso ocupar-se, vedes bem que o cuidado de si não é o cuidado do corpo, nem tampouco o cuidado dos bens, também não o cuidado amoroso, pelo menos não como o concebem os enamorados, os pretendentes de Alcibiades. Isto significa que, no texto de Platão, na intervenção de Sócrates, o cuidado de si estava completamente distinto do cuidado do corpo, isto é, da dietética, do cuidado dos bens, isto é, da econômica, e do cuidado do amor, isto é, da erótica. Pois bem, vemos que agora, ao contrário, estes três domínios (dietética, econômica, erótica) são reintegrados, mas como superfície de reflexão: ocasião, de certo modo, para o próprio eu experimentar-se, exercer-se, desenvolver a prática de si mesmo que é sua regra de existência e seu objetivo. A dietética, a econômica e a erótica aparecem como os domínios de aplicação da prática de si.

É isto, ao que me parece, o que pode ser extraído do conteúdo da carta, cujo comentário, porém, evidentemente não pode terminar sem que retornemos àquelas linhas que lhes mencionei, onde se afirma: "De volta para casa, antes de me virar de lado para dormir, descarrego meu fardo e presto contas do meu dia ao meu dulcíssimo mestre, de quem sinto falta, etc." O que isto significa? De volta para casa ele vai adormecer e, antes de virar de lado, isto é, de pôr-se na posição do sono, "descarrega seu fardo". Trata-se, evidentemente, do exame de consciência, o exame de consciência tal como foi descrito por Sêneca. Os dois textos (o do *De ira* e o de Marco Aurélio) são extraordinariamente próximos. Sêneca, como lembramos, dizia: todas as noites apago o

candeeiro e, quando minha mulher se cala, recolho-me em mim mesmo e me presto contas de meu dia (ele emprega exatamente a mesma expressão: "prestar contas"³⁴). Em outro texto – cuja referência não pude encontrar ontem à noite, mas pouco importa –, Sêneca evoca a necessidade, de tempos em tempos, de descarregar diante de si a carga (o *volumen*) da própria vida e do tempo que passou³⁵. Pois bem, é este descarregamento do fardo, do que havia a fazer e da maneira como se o fez, é isto que Marco Aurélio, como vemos, realiza nesta evocação. Descarrega seu fardo, descarrega o livro do dia em que estavam escritas as coisas que tinha a fazer, livro que, muito provavelmente, é o livro de sua memória, não o livro que ele realmente estava escrevendo, embora também o pudesse ser, o que, afinal, não tem tanta importância. O essencial, por assim dizer, quer na ordem da memória, quer na ordem da leitura, é esta revisão do dia que passou, revisão obrigatória no seu final, no momento em que se vai adormecer, e que permite fazer o balanço das coisas que se tinha a fazer, das que foram feitas e da maneira como foram feitas relativamente à maneira como deveriam ser feitas. E se dá explicação. A quem se dá explicação? Pois bem, àquele que é "seu dulcíssimo mestre". Vemos aí a tradução exata do princípio fundamental do exame de consciência. Mas o que é esta carta, afinal? A própria carta, escrita na manhã do dia seguinte, nada mais é senão o que fez Marco Aurélio à noite, quando deitou-se antes de adormecer. Ele descarregou o *volumen* de seu dia. Retomou seu dia e o descarregou. Fez isto à noite, para si mesmo, fez na manhã seguinte ao escrever para Frontão. Temos aí, portanto, pelo menos um exemplo bem interessante da maneira como a direção se tornava, estava em vias de tornar-se, havia já se tornado, desde algum tempo sem dúvida, uma experiência, uma experiência inteiramente normal e natural. Perante um amigo, um amigo que é caro, um amigo com quem se tem relações afetivas tão intensas, faz-se o exame de consciência. Toma-se-o como diretor de consciência e é totalmente normal tomá-lo como diretor, independente de sua qualifi-

cação de filósofo – e, no caso, não é um filósofo –, simplesmente porque é um amigo. Quanto a si mesmo, tem-se em relação a si (ao dia que passou, ao trabalho feito, às distrações ocorridas) esta atitude, esta posição de quem haverá de prestar contas a alguém, de quem vive o seu dia de maneira a poder e a dever apresentá-lo, oferecê-lo, decifrá-lo perante um outro – que será quem? Ora, isto se verá depois: o juiz ou inspetor, o mestre, etc. Gostaria ainda de lhes expor outro aspecto, mas infelizmente é muito tarde. É que, através deste desenvolvimento da prática de si, através do fato de que a prática de si torna-se assim uma espécie de relação social – se não universal, por certo, pelo menos sempre possível entre indivíduos, mesmo quando não têm uma relação de mestre de filosofia com aluno –, desenvolve-se, creio, algo muito novo e importante, que é uma nova ética, não tanto da linguagem ou do discurso em geral, mas da relação verbal com o Outro. É esta nova ética da relação verbal com o outro que está designada na noção fundamental de *parrhesía*. A *parrhesía*, traduzida em geral por “franqueza”, é uma regra de jogo, um princípio de comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência. É isto então que, na próxima vez, começarei por lhes explicar (esta *parrhesía*), antes de ver, em seguida, como e sob qual forma se tecniciza esta relação verbal com o outro na direção de consciência.

NOTAS

1. A segunda sofística deve sua existência cultural às *Vidas dos sofistas* de Filostrato de Lemnos (começo do século III). Os sofistas, a partir dos grandes retratos de Platão, são sempre aqueles oradores e professores que circulam de cidade em cidade distribuindo lições de sabedoria. A comparação porém limita-se a isto, pois os "segundos" sofistas se dispersam (no lugar de concentrar-se em Atenas) e exibem-se nos teatros e outros auditórios (não tanto nas residências particulares dos ricos). Ademais, "a segunda sofística, mais que qualquer outro gênero, encarna o compromisso histórico entre a cultura grega e o poder romano", porquanto vemos por vezes o sofista que "tenta, nas cidades, apaziguar os conflitos que pudessem surgir com o governador local e pregar uma concórdia ajustada às expectativas dos romanos" (*Histoire de la littérature grecque*, s. dir. S. Saïd, Paris, PUF, 1997). Observemos enfim que o complexo relativamente à filosofia parece invertido em relação ao período ateniense: nas suas *Dissertações*, Élio Aristides reprova firmemente a condenação da retórica (*Górgias*) por Platão e coloca acima de tudo a aprendizagem formal do retórico. A superioridade da retórica é assumida, reivindicada, e a filosofia é que passa a ser então considerada como um jogo inútil e incerto. Sobre esta segunda sofística, cf.: G. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969; G. Anderson, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Londres, Routledge, 1993; B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995

(cf. neste livro, o vínculo entre a segunda sofística e o nascimento do romance grego).

2. "Também não era apenas dos oradores que os Césares sobretudo desconfiavam; os filósofos lhes eram mais suspeitos, olhavam-nos como os verdadeiros inimigos do Império. A partir de Tibério, foi organizada uma espécie de perseguição contra eles e ela prosseguiu sem trégua até os Antoninos. Frequentes vezes foram atingidos isoladamente, algumas, golpeados em massa: nos reinados de Nero, de Vespasiano, de Domiciano, serão todos exilados de Roma e da Itália. Que teriam feito para merecer tais rigores? Passavam por descontentes com o novo regime e lastimosos do antigo. Eram acusados de tomar como modelos [...] os mais decididos republicanos" (G. Boissier, *L'Opposition sous les Césars*, Paris, Hachette, 1885, p. 97). Cf. *supra*, p. 183, nota 44, sobre a oposição estoíco-republicana aos Césares.

3. J.-M. André, *Recherches sur l'Otium romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, e *Mécène. Essai de biographies spirituelles*, ed. citada.

4. Sobre o Principado como nova organização dos poderes em Roma a partir de Augusto, cf. J. Béranger, *Recherches sur les aspects idéologiques du Principat*, Bâle, F. Reinhardt, 1953.

5. Foucault não terá tempo para abordar este problema e é somente em alguns dossiês preparatórios (por exemplo, o que se intitula "Relações sociais") que se encontra um estudo da relação cuidado de si/deveres cívicos, apoiando-se em três referências essenciais: Plutarco, Dión de Prusa e Máximo de Tiro.

6. Cf. o diálogo *Philosophes à l'encan* (trad. Th. Beaupère, ed. citada), apresentado na aula de 20 de janeiro, primeira hora.

7. Pline le Jeune, *Lettres*, t. I, trad. fr. A.-M. Guillemin, Paris, Les Belles Lettres, 1927 [mais adiante: referência a esta edição], livro I, carta 10, pp. 21-3. Cf. a análise deste texto em *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 63. [O cuidado de si, *op. cit.*, pp. 53-4. (N. dos T.)]

8. Eufrates de Tiro, filósofo estoíco do século I d.C., foi aluno de Musonius Rufus. Filostrato o apresenta como um personagem pouco simpático: republicano indeciso, grande lisonjeador e reles calculador. Sabe-se que teve de exilar-se no começo dos anos setenta, quando Vespasiano expulsou os filósofos para fora de Roma. Finalmente, Apuleu relata que ele se suicidou com a idade de noventa anos, não sem antes ter solicitado autorização ao imperador Adriano.

9. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane in Romans grecs et latins*, ed. P. Grimal, Paris, Gallimard/"Bibliothèque de la Pléiade",

1963 (sobre o confronto entre os dois homens, cf. livro V, cap. 33-38, pp. 1198-208: Eufrates, que afirma sua adesão aos dogmas estoícos, só reconhece como guia a imanência natural e se apresenta como defensor da democracia e da liberdade política, enquanto Apollonius de Tyane – escola platônica – invoca lições supra-sensíveis e pronuncia sua adesão à ordem imperial na qual vê uma garantia da propriedade e da seguridade).

10. Pline le Jeune, *Lettres*, t. I, carta 10, 2 (p. 21).

11. Cf. Sénèque, *Des bienfaits*, II, XV, 1-2 e XVIII, 3-5 (cf. também, para a mesma temática, Cicéron, *Laelius de Amicitia*, XVII, 63). Sobre este delicado ponto da mentalidade romana, ver a introdução de P. Veyne (Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, ed. cit., pp. 391-403) ao tratado sobre os *Bienfaits*.

12. Na exposição que se segue, Foucault resume a descrição dada por Plínio nos parágrafos 5 a 8 (*Lettres*, p. 22).

13. “É também filosofia, e até mesmo a mais bela porção da filosofia, exercer uma função pública” (*id.*, parágrafo 10, p. 23).

14. *Consolation à Helvia, Consolation à Polybius*, in Sénèque, *Dialogues*, t. III, trad. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

15. Cf. aula de 20 de janeiro, primeira hora, *supra*, p. 126, nota 24, sobre a relação entre Serenus e Sêneca.

16. Trata-se do *De constantia*, in Sénèque, *Dialogues*, t. IV, ed. citada, pp. 36-60.

17. Cf. aula de 20 de janeiro, primeira hora, *supra*, p. 126-7, nota 26, sobre a relação entre Lucílio e Sêneca.

18. Nascido em Queronéia (por volta de 46), de uma família rica e culta, Plutarco inicia sua aprendizagem com viagens culturais (Atenas, Éfeso, Smirna, Alexandria), de que extrai uma impressionante bagagem filosófica, retórica e científica. Por duas vezes (no reinado de Vespasiano e no de Domício) dirige-se a Roma a fim de ministrar conferências que têm grande sucesso, sucesso que o torna um requisitado diretor de consciência. Nos anos noventa, volta a estabelecer-se em sua cidade natal, onde professa a filosofia e redige o essencial de sua obra. Os prefácios a seus tratados mostram bem que seus interlocutores ou lhe são próximos (família, vizinhança), ou são dignatários gregos ou romanos.

19. Esta exposição ocupa o primeiro capítulo do tratado (Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, trad. fr. R. Waltz, ed. citada, pp. 71-5). Para a análise que Foucault faz da resposta de Sêneca, cf. a primeira hora desta aula.

20. Cf. *Le Souci de soi*, op. cit., p. 73. [Trad. bras. *O cuidado de si*, op. cit., p. 62. (N. dos T.)]

21. *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Aurelius Antoninus*, trad. ingl. C. R. Haines, Londres, Loeb Classical Library, 1919-1920.

22. Cf. aula de 20 de janeiro, segunda hora, *supra*, p. 150, nota 3 sobre Frontão.

23. Marc Aurèle, *Pensées*, I, 16 (p. 5-7). Cf. *Le Souci de soi*, p. 111. [Trad. bras. *O cuidado de si*, op. cit., pp. 96-7. (N. dos T.)]

24. "De Frontão: ter observado a quanta inveja, duplicidade, dissimulação, chegam os tiranos; e que, quase sempre, estes personagens que entre nós chamamos de patrícios são, em certo sentido, incapazes de afeição" (Marc Aurèle, *Pensées*, I, 11, p. 3).

25. Foucault segue aqui literalmente uma antiga tradução francesa de A. Cassan (*Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*. Paris, A. Lavoisier, 1830, t. I, livro IV, carta VI, pp. 249-51).

26. Foucault omite aqui o fim da frase: "e deixamos, como diz um autor, pender nas treliças algumas sobras da vingança" (*id.*, p. 251).

27. Foucault não faz a leitura do começo do diálogo entabulado entre Marco Aurélio e sua mãe: "Eis o que eu dizia: o que pensas que o meu Frontão está fazendo a esta hora? E ela: o que pensas que está fazendo a minha Gratia? - Quem? repliquei. Nosso delgado rouxinol, a pequenina Gratia?"

28. De fato, a última frase da carta é a seguinte: "qual a relação entre tu e eu? Amo um ausente (*Quid mihi tecum est? amo absentem*)".

29. Pode-se aqui precisar que o beijo entre homens é usual durante o Império, inclusive na boca; tinha, aliás, valor hierárquico: um plebeu beija somente a mão de um superior e somente entre os superiores se beija na boca ou no peito. Isto significa principalmente, para nossa passagem, que está abolida qualquer superioridade hierárquica entre Marco Aurélio e seu preceptor. Cf. L. Friedländer, *Sittengeschichte Roms* 9, Leipzig, 1919, t. I, pp. 93-4, e A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation in römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, pp. 27, 41-2, 64 (devo estas indicações a P. Veyne).

30. Cf. a análise por Foucault do tratado hipocrático *Do Regime em L'Usage des plaisirs*, op. cit., pp. 124-32. [O uso dos prazeres, op. cit., pp. 100-6. (N. dos T.)]

31. Caton, *De l'agriculture*, trad. fr. R. Goujard, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

32. Xénophon, *Économique*, trad. fr. P. Chantraine, ed. citada.

33. Alusão ao *Banquete* de Platão como texto fundador; cf. cap. "Le véritable amour", in *L'Usage des plaisirs*, pp. 251-69. ["O verdadeiro amor" in *O uso dos prazeres*, op. cit., pp. 201-14. (N. dos T.)]

34. *De la colère*, III, XXXVI, in Sénèque, *Dialogues*, t. I, trad. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1922, pp. 102-3. Para um estudo mais desenvolvido do mesmo texto, cf. a aula de 24 de março, segunda hora, assim como o seminário sobre as "Techniques de soi", na Universidade de Vermont, em outubro de 1982 (*Dits et Écrits*, op. cit., IV, n. 363, pp. 797-9).

35. Referência inencontrável. Nenhum texto de Sêneca corresponde a esta descrição.

2

AULA DE 3 DE FEVEREIRO DE 1982

Primeira hora

Os comentários neoplatônicos do Alcibiades: Proclo e Olimpiodoro. – A dissociação neoplatônica do político e do catártico. – Estudo do laço entre cuidado de si e cuidado dos outros em Platão: finalidade; reciprocidade; implicação essencial. – Situação nos séculos I-II: a autofinalização do eu. – Conseqüências: uma arte filosófica de viver ordenado ao princípio de conversão; o desenvolvimento de uma cultura de si. – Significação religiosa da idéia de salvação. – Significações de soteria e de salus.

Na última vez, deixei em suspenso a análise de uma noção que, a meu ver, é muito importante na prática de si, na tecnologia do sujeito: a noção de *parrhesía*, que pode ser compreendida, genericamente, como franqueza, abertura do coração, abertura do pensamento, etc. Gostaria de começar retomando um pouco esta questão e depois, por vários motivos, preferiria reencontrá-la mais tarde quando falaremos mais precisamente de certas técnicas do sujeito na filosofia, na prática, na cultura dos séculos I-II e, em particular, quando falaremos do problema da escuta e da relação mestre-discípulo. Bem, na ocasião, tratarei novamente do assunto. Mas, em todo caso, alguém me colocou uma questão. Infelizmente, as questões não ocorrem frequentemente, talvez porque não tenhamos muitas oportunidades de nos encontrar. Enfim, chegou-me uma questão a que gostaria de responder, pois acredito que, de qualquer forma, ela servirá muito bem de introdução à aula que darei hoje.

A questão é apenas esta: por que tomar o diálogo do *Alcibiades* a que, ordinariamente, os comentadores não atribuem uma importância tão grande na obra de Platão? Por que tomá-lo como marco, não apenas para falar de Platão, como ainda para colocar em perspectiva, afinal, todo um pla-

no da filosofia antiga? Eu pretendia mesmo, há algum tempo, referir-me a dois ou três textos tardios, porém muito esclarecedores, acerca do problema do *Alcibiades* e do lugar que ele ocupa no pensamento antigo. Farei então um atalho. Assim, no lugar de lhes falar da *parrhesia* agora e dos comentadores neoplatônicos depois, gostaria, primeiramente, de evocar o problema dos comentários neoplatônicos do *Alcibiades*. Sabemos que, a partir do grande retorno do neoplatonismo na cultura, no pensamento, na filosofia antiga – em geral, a partir do século II –, alguns problemas se colocaram e, em particular, a questão da sistematização das obras de Platão. Digamos, simplesmente, o problema da sua edição: edição sob uma forma e em uma ordem tais que os problemas da filosofia estivessem sucessivamente abordados, no lugar conveniente e de maneira a constituir um conjunto ao mesmo tempo fechado e utilizável no ensino e na pedagogia. O problema da classificação das obras de Platão foi então abordado por alguns comentadores, particularmente Proclo e Olimpiodoro¹. Ora, no que concerne ao lugar a ser atribuído ao *Alcibiades* – que assumi como ponto de partida –, estes dois comentadores concordam em considerar que este diálogo deve ser efetivamente colocado à frente das obras de Platão, que é por ele que se deve abordar o estudo de Platão e do platonismo e, por conseguinte, o estudo da filosofia em geral. Com efeito, três grandes princípios, se quisermos, permitem a Proclo e a Olimpiodoro conceder ao *Alcibiades* este lugar primeiro, inicial, e estabelecê-lo como uma espécie de portal da filosofia. Primeiro, o *Alcibiades* é, a seus olhos, o próprio resumo da filosofia de Platão. Segundo, ele é a introdução, primeira e solene na filosofia, do *gnôthi seautón* como condição primeira da prática filosófica. E enfim nele vêem o primeiro atrelamento entre o político e o catártico. Retomemos um pouco estes pontos. Faço notar que, de todo modo, eu não poderia dizer-lhes isto se Festugièrre não houvesse anteriormente escrito um artigo interessante sobre a classificação das obras de Platão pelos neoplatônicos, delas extraindo os textos principais.

Não lembro onde o artigo foi publicado, mas, de todo modo, vocês o encontram nos *Études de philosophie grecque*². Temos então uma série de textos que são ali citados.

Texto de Proclo³ (portanto, século V) a propósito da classificação das obras de Platão: "Este diálogo [diz ele, referindo-se ao *Alcibiades*; M. F.] é o princípio de toda a filosofia [*arkhè hapáses philosophías*: o começo, o princípio da filosofia; M.F.], como o é também, precisamente, o conhecimento de nós mesmos [assim como o conhecimento de nós mesmos – o *gnôthi seautón* – é a condição para poder começar a filosofar, assim o *Alcibiades* é o próprio princípio da filosofia; M.F.]. É por isto que numerosas considerações lógicas ali estão disseminadas e fornecidas à tradição, numerosas considerações morais que contribuem para a nossa investigação sobre a eudemonia ali encontram esclarecimento, numerosas doutrinas apropriadas para nos conduzir ao estudo da natureza ou mesmo à verdade acerca dos próprios seres divinos ali estão sumariamente expostas, a fim de que esteja contido neste diálogo, como em um modelo, um único e mesmo esboço geral e total da filosofia inteira, esboço que se revela a nós graças precisamente a este primeiro retorno sobre nós mesmos.⁴" Texto interessante porque, desde logo, nele vemos uma distinção de modo algum platônica, que foi posteriormente introduzida e que corresponde, inteiramente, ao que era o ensino e a distribuição da filosofia no decurso da época helenística, imperial, e na Antiguidade tardia. Distinção entre: considerações lógicas; considerações morais; doutrinas da natureza; verdades acerca dos seres divinos. Lógica, moral, estudo da natureza, teologia – ou discurso sobre o divino – são os quatro elementos fundamentais em que a filosofia se distribui. Proclo supõe então que estes quatro elementos acham-se de fato disseminados, ao mesmo tempo presentes e um pouco discretamente escondidos, no texto do *Alcibiades*, mas todos eles apresentados a partir daquilo que deve constituir seu fundamento, a saber, o retorno sobre si mesmo. Este esboço da filosofia revela-se a nós precisamente graças a este primeiro retorno sobre nós mes-

mos. Retornemos sobre nós mesmos, tomemos consciência do que somos e, neste mesmo retorno, veremos começar a desdobrar-se aquilo que deve ser o saber filosófico. "É por isto também, parece-me [acrescenta Proclo; M.F.], que o divino Jâmblico confere ao *Alcibiades* a primeira posição entre os dez diálogos nos quais, segundo ele, está contida toda a filosofia de Platão [referência a um texto perdido de Jâmblico⁵, parecendo indicar, conseqüentemente, que antes mesmo de Proclo e do problema das classificações das obras platônicas, o *Alcibiades* era já considerado como o primeiro dos diálogos de Platão, ou pelo menos o que deveria estar à frente deles todos; M.F.].⁶"

Em outro comentário, Olimpiodoro afirma, a propósito do *Alcibiades*: "Quanto à posição [do *Alcibiades*; M.F.], é preciso dizer que se deve colocá-lo à frente de todos os diálogos platônicos. Pois, como diz Platão no *Fedro*, é absurdo ignorar a si mesmo quando se aspira a conhecer tudo o mais. Em segundo lugar, é socraticamente que se deve abordar a doutrina socrática: ora, dizemos, é pelo preceito 'conhece-te a ti mesmo' que Sócrates se encaminhou para a filosofia. Deve-se estimar, de resto, que este diálogo é semelhante a um portal e que, assim como o portal precede o santuário do templo, assim se deve comparar o *Alcibiades* a um portal, e o *Parmênides* ao santuário⁷". Como vemos, Olimpiodoro faz do *Alcibiades* o portal, e do *Parmênides* o cerne mesmo da filosofia platônica. Vemos também que, muito explicitamente, Olimpiodoro faz do "conhece-te a ti mesmo", então formulado no *Alcibiades*, não somente o fundamento de todo saber filosófico como o próprio modelo da prática de quem quer filosofar. Deve-se, diz ele, "abordar socraticamente a doutrina socrática", isto é, para iniciar-se na filosofia de Sócrates e de Platão, deve-se reproduzir o procedimento socrático. É a preço deste trabalho exercido sobre si mesmo, na forma do conhecimento de si, que se poderá pôr-se a caminho no saber filosófico. Isto nos conduz ao terceiro elemento de que lhes quero falar e que nos servirá diretamente de introdução: é o problema da distinção entre o político e

o catártico. Com efeito, o mesmo Olimpíodoro, no comentário sobre o *Alcibiades*, afirma: "Posto que a meta deste diálogo [o *Alcibiades*; M.F.] é conhecer a si mesmo, não segundo o corpo, não segundo os objetos exteriores – o título, de fato, é: *Alcibiades*, ou *Sobre a natureza do homem* [o que prova que, na época de Olimpíodoro, este título, evidentemente não platônico, já havia sido acrescentado ao *Alcibiades*; M.F.] –, mas segundo a alma; alma esta, não a vegetativa, não a irracional, mas a racional; e conhecer-se segundo esta alma, não, seguramente, enquanto agimos de maneira catártica, ou teórica, ou teológica, ou teúrgica, mas de maneira política⁸". Um pouco mais adiante (agora no comentário sobre o *Górgias*), afirma: "Manifesta-se também, ao mesmo tempo, a seqüência dos diálogos. Com efeito, tendo aprendido, no *Alcibiades*, que somos alma e que esta alma é racional, devemos exercer bem as virtudes políticas e as catárticas. Logo, uma vez que é preciso primeiro saber o que concerne à política, necessariamente explicamos este diálogo (o *Górgias*) após aquele (o *Alcibiades*) e depois, após este, o *Fédon* na medida em que contém as virtudes catárticas⁹". Assim, creio haver aí um ponto muito importante, no fundo, para toda a história da tradição do *gnôthi seautón* e, conseqüentemente, do *Alcibiades*, através da tradição platônica, mas provavelmente também, do pensamento antigo. Explico. Colocando-se assim, no *Alcibiades*, o princípio "conhece-te a ti mesmo", vê-se o germe da grande diferenciação entre o elemento do político (isto é, o "conhece-te a ti mesmo" enquanto introduz alguns princípios, regras que permitem ao indivíduo ou ser o cidadão que ele deve ser, ou ser o governante que convém), e, por outro lado, o "conhece-te a ti mesmo" [que] convoca a algumas operações pelas quais o sujeito deve purificar-se e tornar-se capaz, em sua própria natureza, de estar em contato com o elemento divino e reconhecê-lo em si. Portanto, o *Alcibiades* é esta bifurcação. E, na classificação dos diálogos de Platão proposta por Olimpíodoro, ou melhor, no ordenamento por ele proposto, o *Alcibiades* é estabelecido no ponto inicial. Por um lado, diri-

gido no sentido do político, conseqüentemente, segue-se-lhe o *Górgias*. Por outro lado, a dimensão do catártico, da purificação de si, e temos então o *Fédon*. Assim, segundo Olimpodoro, a série deveria ser: *Alcibiades*; *Górgias*, pela filiação política; *Fédon*, pela filiação catártica. /

[Retomemos estes elementos.] Inicial, o privilégio do "conhece-te a ti mesmo" como o próprio fundamento da filosofia, realizando, como vemos, nesta tradição neoplatônica, a absorção do cuidado de si na forma do conhecimento de si. Primeiro, pois: privilégio do "conhece-te a ti mesmo" como forma por excelência do cuidado de si; segundo, o tema de que este "conhece-te a ti mesmo" introduz à política; terceiro, o tema de que este "conhece-te a ti mesmo" introduz também a uma catártica. Enfim, o que seria um quarto elemento: entre o político e o catártico, colocam-se alguns problemas. A relação entre o catártico e o político constitui, na tradição neoplatônica, em certo problema. Enquanto – vou mostrá-lo logo adiante – para Platão não há, na realidade, diferença de economia entre o procedimento catártico e o caminho do político, na tradição neoplatônica, em contrapartida, estas duas tendências se dissociaram, de modo que o uso do "conhece-te a ti mesmo" para fim político e para fim catártico – ou então, o uso do cuidado de si para fim político e para fim catártico – não mais coincide, constituindo um vínculo que requer uma escolha. Isto pois, quanto à maneira como – ao menos em uma das tradições da filosofia grega, platonismo e neoplatonismo – situava-se o *Alcibiades* e a maneira como se lhe atribuía uma importância iniciadora e fundamental. Pois bem, reconsideremos um pouco tudo isto, mais precisamente, o problema "cuidado de si" e "conhecimento de si" (que, repito, não são idênticos, mas são identificados na tradição platônica), bem como o problema "catártico" e "político", que são identificados em Platão, mas não o são mais na tradição platônica e neoplatônica.

Gostaria de recordar alguns aspectos a propósito do *Alcibiades*, que expus na primeira aula. Lembramos que,

neste diálogo, tratava-se de mostrar que Alcibiades devia ocupar-se consigo mesmo. E por que devia ocupar-se consigo mesmo, nos dois sentidos do "por quê"? Ao mesmo tempo porque ele não sabia o que era, precisamente, o bem para a cidade e em que consistia a concórdia dos cidadãos. E, por outro lado, a fim de poder governar a cidade, a fim de poder ocupar-se com seus concidadãos como convinha. Portanto, devia ocupar-se consigo mesmo para poder ocupar-se com os outros. Lembramos também, como lhes indiquei, que no final do diálogo, Alcibiades se comprometia a "ocupar-se" (*epimélesthai*). Retoma a palavra que fora a de Sócrates. Diz ele: está certo, vou ocupar-me. Mas ocupar-me com o quê? Pois bem, ele não diz "vou ocupar-me comigo mesmo", mas "vou ocupar-me com a *dikaíosyne* (a justiça). Desnecessário lembrar que esta noção, em Platão, tem duplo campo de aplicação: a alma e a cidade¹⁰. Portanto, quando Alcibiades seguindo a lição de Sócrates e mantendo sua promessa, vier a ocupar-se com a justiça, se ocupará com sua alma, com a hierarquia interior de sua alma, com a ordem e a subordinação que deve reinar entre as partes dela; ao mesmo tempo e por isto mesmo, se tornará capaz de estar atento à cidade, de salvaguardar suas leis, a constituição (a *politeía*), de equilibrar, como convém, as justas relações entre os cidadãos. Ao longo de todo este texto, o cuidado de si é pois claramente instrumental em relação ao cuidado dos outros. Encontraremos uma prova de que é esta a relação definida no *Alcibiades* em outra imagem, de certo modo negativa, em todo caso tardia e já esmaecida de Alcibiades: o Alcibiades do *Banquete*. Em meio aos convidados que discutem, ele irrompe, já um pouco envelhecido, em todo caso completamente embriagado. Canta os louvores de Sócrates e, enfeitiçado ainda pelas lições de Sócrates, deplora, lamenta não as ter escutado. E afirma: a despeito de tudo o que me falta, continuo, todavia, a não ter cuidado de mim mesmo (*epimélesthai emautoû*), enquanto me ocupo com os assuntos dos atenienses¹¹. Esta frase manifestamente faz eco ao tema do *Alcibiades*. Ele estava comprometido, no *Al-*

cibiades, a ocupar-se consigo mesmo para poder ocupar-se com os cidadãos, colocando a *dikaiosýne* no centro do seu cuidado. Pois bem, acabou por ocupar-se com os cidadãos sem ocupar-se consigo. Não sabe pois o que é a *dikaiosýne*, etc. E todos os dramas e catástrofes do Alcibiades real estão desenhados neste pequeno intervalo entre a promessa do Alcibiades e a embriaguez do Banquete.

Poderíamos dizer que em Platão, de modo geral, o vínculo entre cuidado de si e cuidado dos outros estabelece-se de três maneiras. Ou então, retornando ao que eu lhes dizia há pouco, o conhecimento de si, em Platão, é um aspecto, um elemento, uma forma – sem dúvida capital, mas uma forma apenas – do imperativo fundamental e geral do “cuida de ti mesmo”. O neoplatonismo inverterá esta relação. Mas, em Platão, ao contrário, o catártico e o político não são diferenciados um do outro. Ou antes o mesmo procedimento será a um tempo catártico e político. E isto, de três maneiras. Quem se ocupa consigo – é o que acabei de lhes mostrar – torna-se capaz de ocupar-se com os outros. Há, por assim dizer, um vínculo de finalidade entre ocupar-se consigo e ocupar-se com os outros. Ocupo-me comigo para poder ocupar-me com os outros. Praticarei em mim o que os neoplatônicos chamarão de *kátharsis*, praticarei a arte da catártica para poder, justamente, tornar-me um sujeito político. Sujeito político entendido como aquele que sabe o que é a política e, conseqüentemente, pode governar. Primeiro vínculo: o de finalidade. Segundo, um vínculo de reciprocidade. Se, ao ocupar-me comigo, ao praticar a catártica no sentido neoplatônico, faço, como assim desejo, o bem à cidade que eu governo – se, conseqüentemente, ao ocupar-me comigo asseguro para meus concidadãos a salvação, a prosperidade, a vitória da cidade –, em troca, esta prosperidade de todos, esta salvação da cidade, esta vitória que lhes asseguro, será de meu proveito na medida em que faço parte da própria comunidade da cidade. Na salvação da cidade o cuidado de si encontra pois sua recompensa e garantia. Salva-se a si mesmo na medida em que a cidade se salva e na medi-

da em que, ocupando-se consigo mesmo, permitiu-se à cidade que se salve. Encontramos esta circularidade manifestamente desdobrada ao longo de todo o edifício da *República*. Por fim, em terceiro lugar, após o da finalidade e, se quisermos, o da reciprocidade, o terceiro vínculo: poderíamos chamá-lo de vínculo de implicação essencial. Ocupando-se consigo mesma, praticando a "catártica de si" (termo não platônico mas neoplatônico), a alma descobre tanto o que ela é quanto o que ela sabe, ou melhor, o que ela sempre soube. Descobre, a um tempo, seu ser e seu saber. Descobre o que ela é e o que ela contemplou na forma da memória. Pode assim, neste ato de memória, ascender à contemplação das verdades que permitem novamente fundar, com toda justiça, a ordem da cidade. Vemos pois que há em Platão três maneiras de vincular, encaixar solidamente o que os neoplatônicos chamarão de catártico e político: vínculo de finalidade na *tékhnē* política (devo ocupar-me comigo mesmo para saber, para conhecer, como convém, a *tékhnē* política que me permitirá ocupar-me com os outros); vínculo de reciprocidade sob a forma da cidade, pois, salvando-me, salvo a cidade e, salvando a cidade, me salvo; enfim, em terceiro lugar, vínculo de implicação sob a forma da reminiscência. Tal é, muito genericamente, se quisermos, o vínculo entre cuidado de si e cuidado dos outros que se estabeleceu em Platão, e de tal maneira estabeleceu-se que é muito difícil sua dissociação.

Ora, se nos situarmos agora na época que assumi como marco, isto é, nos séculos I-II, esta dissociação já está amplamente feita. Um dos mais importantes fenômenos, provavelmente, na história da prática de si e, talvez, na história da cultura antiga, é perceber o eu – por conseguinte, as técnicas de si, como também toda a prática de si que Platão designava como cuidado de si –, desprender-se pouco a pouco como um fim que se basta a si mesmo, sem que o cuidado dos outros constitua o fim último e o indicador que permite a valorização do cuidado de si. Primeiramente, o eu do qual se cuida não é mais um elemento entre outros ou, se aparece como um elemento entre outros, como vimos há pou-

co, é na seqüência de um raciocínio ou de uma forma de conhecimento particular. Nele mesmo, este eu com o qual se ocupa não é mais um ponto de juntura. Não mais um encaixe. Não mais um elemento de transição para outra coisa que seria a cidade ou os outros. O eu é a meta definitiva e única do cuidado de si. Por conseguinte, esta atividade, esta prática do cuidado de si, em nenhum caso pode ser considerada como pura e simplesmente preliminar e introdutória ao cuidado dos outros. Centrada apenas em si mesma, é uma atividade que encontra seu desfecho, sua completude e sua satisfação, no sentido forte do termo, somente no eu, isto é, naquela atividade que é exercida sobre si. Cuida-se de si, por si mesmo, e é no cuidado de si que este cuidado encontra sua própria recompensa. No cuidado de si é-se o próprio objeto, o próprio fim. Ao mesmo tempo existe, se quisermos, uma absolutização (perdoem-me a palavra) de si como objeto do cuidado, e uma autofinalização de si para si na prática que chamamos de cuidado de si. Numa palavra, o cuidado de si, que em Platão era manifestamente aberto à questão da cidade, dos outros, da *politeía*, da *dikaíosyne*, etc., surge – ao primeiro olhar, pelo menos, no período de que trato, séculos I-II – como fechado em si mesmo. É isto, por assim dizer, no tocante à curva geral do fenômeno que precisaremos agora analisar em detalhe, pois o que lhes expus é e não é verdadeiro ao mesmo tempo. Digamos que é o que pode aparecer como verdadeiro, em determinado nível, sob determinado ângulo, praticando determinado tipo de sobrevôo. De qualquer modo, considero importante o fenômeno de desprendimento daquilo que, repito, os neoplatônicos chamavam de catártico relativamente ao que chamavam de político. Importante por duas ou três razões.

A primeira é que, para a própria filosofia, o fenômeno é importante. Com efeito, convém lembrar que, ao menos desde os cínicos – os pós-socráticos: cínicos, epicuristas, estóicos, etc. –, a filosofia vinha, cada vez mais, buscando sua definição, seu centro de gravidade, fixando seu objetivo em torno de alguma coisa que se chamava *tékhnē tou bíou*, isto

é, a arte, o procedimento refletido da existência, a técnica de vida. Ora, à medida que o eu vai se afirmando como sendo e devendo ser o objeto de um cuidado – como lembramos, na última vez tentei lhes mostrar que ele devia atravessar toda a existência e conduzir o homem até o ponto de completude de sua vida –, perceberemos que entre a arte da existência (a *tékhne tou bíou*) e o cuidado de si – ou então, para falar mais sucintamente, entre a arte da existência e a arte de si mesmo – há uma identificação cada vez mais acentuada. A pergunta – “como fazer para viver como se deve?” – era a pergunta da *tékhne tou bíou*: qual é o saber que me possibilitará viver como devo viver, como devo viver enquanto indivíduo, enquanto cidadão, etc.? Esta pergunta (“como fazer para viver como convém?”) tornar-se-á cada vez mais idêntica ou cada vez mais nitidamente incorporada à pergunta: “como fazer para que o eu se torne e permaneça aquilo que ele deve ser?”. Isto, evidentemente, acarretará algumas consequências. Desde logo, por certo, a absorção, cada vez mais acentuada no decorrer da época helenística e romana, da filosofia como pensamento da verdade, pela espiritualidade como transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo. Simultaneamente, o crescimento do tema catártico. Ou então: o aparecimento ou o desenvolvimento do problema sobre o qual lhes falarei hoje e na próxima vez, que é o problema fundamental da conversão (da *metánoia*). Cada vez mais a *tékhne tou bíou* (a arte de viver) vai agora girar em torno da pergunta: como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade? Daí se compreende também o fato de que a espiritualidade cristã, a partir do séculos III-IV, ao desenvolver-se em sua forma mais rigorosa, no ascetismo e no monasticismo, poderá muito naturalmente apresentar-se como a consumação de uma filosofia antiga, de uma filosofia pagã que, a partir do movimento que lhes acabo de indicar, já era inteiramente dominada pelo tema da catártica, ou pelo tema da conversão e da *metánoia*. A vida de ascese, a vida monástica será a verdadeira filosofia, o monastério será a verdadeira escola de filosofia e isto, repito,

na linha direta de uma *tékhne tou bíou* que se tornara uma arte de si mesmo*.

Entretanto, além desta evolução de longo alcance e global da filosofia, creio ser necessário dizer também que esta autofinalização de si no cuidado de si não teve conseqüências apenas para a filosofia. Pode-se muito facilmente divisá-lo, ao que parece, não somente pela literatura, como também por certas práticas que são atestadas pela história e [por] diferentes documentos. Parece-me que esta autofinalização de si teve efeitos mais amplos que atingem uma série de práticas, uma série de formas de vida, modos de experiência dos indivíduos sobre si mesmos, por si mesmos, modos de experiência que, sem dúvida, não eram universais, mas pelo menos amplamente [propagados]. Creio que se pode dizer, tropeçando um pouco na palavra que vou empregar, colocando-a entre muitos parênteses, parênteses irônicos, que, a partir da época helenística e romana, assistimos a um verdadeiro desenvolvimento da "cultura" de si. Como, de todo modo, não gostaria de empregar a palavra cultura em um sentido demasiadamente vago, diria que se pode falar de cultura, parece-me, sob certas condições. Primeiramente, quando dispomos de um conjunto de valores que têm entre si um mínimo de coordenação, de subordinação, de hierarquia. Pode-se falar de cultura quando atendida uma segunda condição, a saber, que estes valores sejam dados como sendo ao mesmo tempo universais, mas não acessíveis a qualquer um. Terceira condição para que se possa falar de cultura: a fim de que os indivíduos atinjam estes valores, são necessárias certas condutas, precisas e regradas. Mais que isto, são necessários esforços e sacrifícios. Afinal, é necessário mesmo poder consagrar a vida inteira a estes valores para ter aces-

* O manuscrito aqui explicita: "Daí enfim que a filosofia ocidental pode ser lida, em toda a sua história, como o desprendimento da questão: como, sob que condições, podemos pensar a verdade? – relativamente à questão: como, a que preço, com qual procedimento deve-se mudar o modo de ser do sujeito para que ele aceda à verdade?"

so a eles. Por fim, a quarta condição para que se possa falar de cultura, é que o acesso a estes valores seja condicionado por procedimentos e técnicas mais ou menos regrados, que tenham sido elaborados, validados, transmitidos, ensinados, e estejam também associados a todo um conjunto de noções, conceitos, teorias, etc., enfim, a todo um campo de saber. Pois bem, parece-me que se chamarmos cultura a uma organização hierárquica de valores, acessível a todos, mas também ocasião de um mecanismo de seleção e de exclusão; se chamarmos cultura ao fato de que esta organização hierárquica de valores solicita do indivíduo condutas regradas, dispendiosas, sacrificiais, que polarizam toda a vida; e enfim que esta organização do campo de valores e o acesso a estes valores só se possam fazer através de técnicas regradas, refletidas e de um conjunto de elementos que constituem um saber, então, nesta medida, podemos dizer que na época helenística e romana houve verdadeiramente uma cultura de si. Parece-me que efetivamente o eu organizou ou reorganizou o campo dos valores tradicionais do mundo helênico clássico. Lembremos que o eu – como tentei explicar na última aula – apresenta-se como um valor universal mas, de fato, acessível apenas a alguns. Este eu só pode ser efetivamente atingido como valor sob a condição de certas condutas regradas, exigentes e sacrificiais, sobre as quais voltaremos. E enfim o acesso ao eu está associado a certas técnicas, práticas relativamente bem constituídas, relativamente bem refletidas e, de todo modo, associadas a um domínio teórico, a um conjunto de conceitos e noções que o integram realmente a um modo de saber. Bem, acho que tudo isto nos permite finalmente dizer que a partir do período helenístico desenvolveu-se uma cultura de si. Parece-me não ser possível fazer a história da subjetividade, a história das relações entre o sujeito e a verdade, sem inscrevê-la no quadro desta cultura de si que conhecerá em seguida, no cristianismo – o cristianismo primitivo e depois medieval – e mais tarde no Renascimento e no século XVII, uma série de mutações e transformações.

Vejam os pois esta cultura de si. Até então tentei lhes mostrar como se formava esta prática de si. Gostaria agora de retomar a questão de modo mais geral, perguntando em que consiste esta cultura de si como campo de valores organizado, com suas exigências de comportamentos e seu campo técnico e teórico associado. A primeira questão sobre a qual pretendo lhes falar, pois creio tratar-se de um elemento muito importante nesta cultura de si, é a noção de salvação. Salvação de si e salvação dos outros. O termo salvação é absolutamente tradicional. Com efeito, nós o encontramos em Platão e precisamente associado ao problema do cuidado de si e do cuidado dos outros. É preciso salvar-se, salvar-se para salvar os outros. Em Platão, pelo menos, parece que esta noção não tem um sentido técnico muito particular nem muito intenso. Em contrapartida, quando a encontramos nos séculos I-II, apercebemo-nos de que não somente sua extensão, seu campo de aplicação é infinitamente mais amplo, mas também que assumiu um valor e uma estrutura inteiramente específicos. É sobre isto que gostaria de lhes falar um pouco. Se tomarmos a noção de salvação de maneira retrospectiva – isto é, pelos nossos crivos ou esquemas mais ou menos formados através do cristianismo –, é claro que associamos a idéia de salvação a certos elementos que nos parecem constitutivos desta noção. Primeiro, para nós, a salvação se inscreve, ordinariamente, em um sistema binário. Situa-se entre a vida e a morte, ou entre a mortalidade e a imortalidade, ou entre este mundo e o outro. A salvação faz passar: faz passar da morte para a vida, da mortalidade para a imortalidade, deste mundo para o outro. Ou ainda faz passar do mal ao bem, de um mundo da impureza a um mundo da pureza, etc. Portanto, está sempre no limite, é um operador de passagem. Segundo, para nós, a salvação está sempre vinculada à dramaticidade de um acontecimento, acontecimento que pode ser situado na trama temporal dos acontecimentos do mundo ou pode situar-se em outra temporalidade, a de Deus, da eternidade, etc. Em todo caso, estes acontecimentos – históricos ou meta-históricos, repi-

to – é que estão em jogo na salvação: é a transgressão, a falta, a falta original, a queda, que tornam necessária a salvação. E, ao contrário, é a conversão, o arrependimento, ou a encarnação de Cristo, etc. – repito ainda, acontecimentos individuais, históricos ou meta-históricos – que irão organizar e tornar possível a salvação. A salvação está pois vinculada à dramaticidade de um acontecimento. Enfim, quando falamos da salvação, parece que pensamos sempre em uma operação complexa na qual o próprio sujeito que realiza sua salvação, dela é, sem dúvida, o agente e o operador, mas na qual também é requerido o outro (um outro, o Outro) cujo papel, precisamente, é muito variável e difícil de definir. De todo modo, temos aí, neste jogo entre a salvação que nós mesmos operamos e aquele que nos salva, o ponto de deflagração de certas teorias e análises que conhecemos bem. De sorte que, através destes três elementos – o caráter binário, a dramaticidade de um acontecimento e a operação com dois termos –, a salvação, para nós, é sempre considerada como uma idéia religiosa. A tal ponto, aliás, que temos o hábito de distinguir nas religiões, as religiões de salvação e as religiões sem salvação. A tal ponto ainda que, quando encontramos o tema da salvação no pensamento helenístico, romano ou no pensamento da Antiguidade tardia, vemos sempre a influência de um pensamento religioso. De resto, é fato que entre os pitagóricos, cujo papel foi tão considerável e duradouro ao longo do pensamento filosófico grego, a noção de salvação é importante¹². Não obstante, o que a mim me parece necessário realçar, em razão do que pretendo expor, o essencial, é que, qualquer que seja sua origem, qualquer que seja o reforço que, sem dúvida, recebeu da temática religiosa na época helenística e romana, a salvação funciona, efetivamente e sem heterogeneidade, como noção filosófica, no campo mesmo da filosofia. A salvação se tornou, e assim se mostra, objetivo da prática e da vida filosóficas.

Lembremos certos pontos. O verbo *sózein* (salvar) ou o substantivo *sotería* (salvação) têm, em grego, algumas significações. *Sózein* (salvar) é, primeiro, livrar de um perigo que

ameaça. Dir-se-á, por exemplo: salvar de um naufrágio, salvar de uma derrota, salvar de uma doença*. *Sózein* também quer dizer (segundo grande campo de significações): guardar, proteger, manter em torno de algo uma proteção que lhe permitirá conservar-se no estado em que está. A este respeito, há um texto muito curioso de Platão, no *Crátilo*, afirmando que entre os pitagóricos o corpo é considerado como um contorno da alma. Não o corpo como prisão ou túmulo da alma que ele encerra, mas ao contrário como um *períbolon tês psykhês* (um contorno para a alma) *hína sózetai* (a fim de que a alma seja salva)¹³. É a segunda grande significação do *sózein*. Em terceiro lugar, em sentido semelhante mas nitidamente mais moral, *sózein* quer dizer: conservar, proteger alguma coisa como o pudor, a honra ou eventualmente a lembrança. *Sotería mnémes* (guardar a lembrança)¹⁴ é uma expressão que encontramos em Plutarco. Em Epicteto, por exemplo, encontramos a idéia da preservação do pudor¹⁵. Quarta significação: o sentido jurídico. Salvar [alguém] por um advogado, por exemplo (ou, em todo caso, por qualquer um que fale em nome de outro), é, evidentemente, fazer com que escape à acusação que sobre ele recai. Ao mesmo tempo, é limpá-lo. É mostrar que é inocente. Em quinto lugar, *sózesthai* (forma passiva) significa ser salvo neste momento, isto é, subsistir, manter-se tal qual se estava no estado anterior. Dir-se-á, por exemplo, que o vinho se conserva, mantém-se em seu estado de frescor, sem alteração. Ou então Díon de Prusa examina de que modo um tirano poderá se salvar, significando: de que modo poderá manter seu poder e mantê-lo no tempo [...] ¹⁶. [Também se dirá:] uma cida-

* O manuscrito fornece um exemplo em Plutarco: "Não se deve destruir uma amizade com comiseração, mas recorrer a palavras mordazes como a um remédio que salva e preserva aquilo a que se aplica (*all'hos pharmáko tò dáknonti khrêsthai sózonti kai phyláttonti tò therapeuómenon*)" (*Comment distinguer le flateur de l'ami*, 55c, in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. I-2, trad. fr. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989, parágrafo 11, p. 98).

de só pode ser salva (*sothênai*), só pode conservar-se, ser conservada, se não se afrouxam suas leis¹⁷. Idéia portanto, se quisermos, de manutenção no estado anterior, no estado primitivo ou no estado de pureza original. Por fim, em sexto lugar, *sózein* tem um sentido mais positivo ainda. *Sózein* significa fazer o bem, quer dizer, assegurar o bem-estar, assegurar o bom estado de alguma coisa, de alguém ou de uma coletividade. Plutarco, por exemplo, na *Consolação a Apolônio*, afirma que, quando sofremos um luto, não devemos nos entregar, nos fechar na solidão e no silêncio, negligenciar todas as nossas ocupações. É preciso, diz ele, continuar a assegurar a *epiméleia toû sómatos* (os cuidados do corpo) e *sotería tôn symbiounnton* (a "salvação" dos que vivem convosco)¹⁸, com certeza, trata-se aí do pai de família, daquele que tem uma responsabilidade e que, por conseqüência, deve continuar a fazer com que sua família viva, assegurar-lhe o *status*, o bom estado, o bem-estar, etc. e não tomar o luto como pretexto para negligenciar tudo isto. Díon de Prusa (discurso 64) diz que o rei é aquele *ho tà pánta sózon*¹⁹. Se traduzirmos, palavra a palavra, *sózein* por salvar, isto quer dizer: aquele que tudo salva. Na realidade, o rei é aquele que estende seus benefícios a todas as coisas e a propósito de todas elas. É o princípio do bem-estar no Estado ou no Império. Temos ainda a expressão latina, uma expressão político-jurídica muito significativa: *salus augusta*, a augusta salvação, o que quer dizer não que Augusto salvou o Império, [mas] que ele é o princípio do bem público, do bem-estar do Império em geral. É ele, pois, o princípio do bem. Aí está, portanto, todo um conjunto de significações que podemos encontrar em torno do verbo *sózein* ou do substantivo *sotería*.

Compreende-se, a partir daí, que "salvar-se a si mesmo" de modo algum pode reduzir-se, quanto à sua significação, a algo como a dramaticidade de um acontecimento que permite, em nossa existência, permutar a morte em vida, a mortalidade em imortalidade, o mal em bem, etc. Não se trata simplesmente de salvar-se em relação a um perigo. *Sotería*, *sózein* têm sentidos bem mais amplos. Salvar a si mes-

mo não tem simplesmente o valor negativo de escapar do perigo, escapar da prisão do corpo, escapar da impureza do mundo, etc. Salvar-se tem significações positivas. Como uma cidade que se salva instalando à volta de si as defesas, as fortalezas, as fortificações de que precisa – lembremos a idéia do corpo como *peribolon tês psykhês hína sózetai*²⁰ –, assim se dirá da alma que se salva, de alguém que se salva, quando estiver convenientemente armado, quando estiver de tal modo equipado que, se a ocasião se fizer, possa efetivamente defender-se. Quem se salva é quem está em um estado de alerta, de resistência, de domínio e soberania sobre si, que lhe permite repelir todos os ataques e todos os assaltos. “Salvar-se a si mesmo” quererá igualmente dizer: escapar a uma dominação ou a uma escravidão; escapar a uma coerção pela qual se está ameaçado, e ser restabelecido nos seus direitos, recobrar a liberdade, recobrar a independência. “Salvar-se” significará: manter-se em um estado permanente que nada possa alterar, quaisquer que sejam os acontecimentos que se passam em torno, como um vinho se conserva e se salva. Enfim, “salvar-se” significará: aceder a bens que não se possuía no ponto de partida, favorecer-se com uma espécie de benefício que se faz a si mesmo, do qual se é o próprio operador. “Salvar-se” significará: assegurar-se a própria felicidade, a tranqüilidade, a serenidade, etc. Vemos porém que, se por um lado “salvar-se” tem assim estas significações positivas e não remete à dramaticidade de um acontecimento que nos faz passar do negativo ao positivo, por outro lado, o termo salvação a nada mais remete senão à própria vida. Nesta noção de salvação que encontramos nos textos helenísticos e romanos não há referência a algo como a morte ou a imortalidade ou um outro mundo. Não é por referência a um acontecimento dramático ou a um outro operador que nos salvamos. Salvar-se é uma atividade que se desdobra ao longo de toda a vida e cujo único operador é o próprio sujeito. E se, finalmente, a atividade de “salvar-se” conduz a algum efeito terminal que é sua meta, que é sua finalidade, este efeito consiste em que, por

esta salvação, nos tornamos inacessíveis aos infortúnios, às perturbações, a tudo o que pode ser induzido na alma pelos acidentes, pelos acontecimentos exteriores, etc. E, a partir do momento em que se atingiu o termo, o objeto da salvação, não se tem necessidade de nada mais, nem de mais ninguém. Os dois grandes temas, a ataraxia (ausência de perturbação, domínio de si que faz com que nada nos perturbe) e a autarcia (auto-suficiência que faz com que de nada mais se necessite senão de si mesmo), são as duas formas nas quais a salvação, os atos de salvação, a atividade de salvação que se exerceu por toda a vida, encontram a recompensa. A salvação é portanto uma atividade, atividade permanente do sujeito sobre si mesmo, que encontra sua recompensa em uma certa relação consigo, ao tornar-se inacessível às perturbações exteriores e ao encontrar em si mesmo uma satisfação que de nada mais necessita senão dele próprio. Digamos, numa palavra, que a salvação é a forma, ao mesmo tempo vigilante, contínua e completa, da relação consigo que se cinge a si mesma. Salva-se para si, salva-se por si, salva-se para afluír a nada mais do que a si mesmo. Nesta salvação – que chamarei helenística e romana –, nesta salvação da filosofia helenística e romana, o eu é o agente, o objeto, o instrumento e a finalidade. Vemos quão longe estamos da salvação mediatizada pela cidade, que encontramos em Platão. Quão longe também estamos da salvação na forma religiosa, referida a um sistema binário, à dramaticidade de um acontecimento, a uma relação com o Outro e que, no cristianismo, implicará uma renúncia a si²¹. Ao contrário, é o acesso a si que está assegurado pela salvação, um acesso a si indissociável, no tempo e no interior mesmo da vida, do trabalho que se opera sobre si mesmo.

Interrompo-me aqui, se concordarem. Vamos descansar por cinco minutos. É buscarei então lhes mostrar de que modo, apesar de tudo e destas teses gerais, a salvação de si no pensamento helenístico e romano acha-se vinculada à questão da salvação dos outros.

NOTAS

1. Proclo (412-485) nasceu em Bizâncio, de uma família de magistrados, foi convertido por Plutarco à filosofia platônica e tornou-se o novo mestre da Escola de Atenas. Mestre austero, ministrou seu ensino até o final dos seus dias, ao mesmo tempo em que redigia numerosas obras, dentre as quais a *Teologia platônica*. Filósofo neoplatônico do século VI, Olimpíodoro dirigiu a Escola de Alexandria e redigiu numerosos comentários de Platão e de Aristóteles.

2. Trata-se de A.-J. Festugière, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V/VI siècles" in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, pp. 535-50 (primeira publicação: *Museum Helveticum*, 26-4, 1969).

3. Foucault apenas retoma aqui as traduções propostas por Festugière.

4. *Id.*, p. 540.

5. Jâmblico (por volta de 240-325) nasceu em Chalsis, na Síria, de uma influente família principesca, ministrou seu ensino na Ásia Menor (teria fundado uma escola em Apaméia, na Síria). Deliberadamente abre o neoplatonismo à dimensão teúrgica; estabelece uma ordem espiritual da leitura dos diálogos de Platão, que será bem reconhecida.

6. A.-J. Festugière, "L'ordre de lecture...".

7. *Id.*, pp. 540-1.

8. *Id.*, p. 541.

9. *Ibid.*

10. Sobre a relação de analogia entre a alma e a cidade no *Alcibiades* e na *República*, cf. aula de 13 de janeiro, primeira hora, e *supra*, p. 80, nota 28: citação de *La République*.

11. "Ele me obrigou a confessar a mim mesmo que, embora tantas coisas me faltem, persisto em não ter cuidado de mim mesmo (*éti emautou mèn amelô*), envolvendo-me, antes, com os assuntos de Atenas" (Platon, *Le Banquet*, 216a, trad. fr. L. Robin, ed. citada, pp. 78-9).

12. Sobre a noção de salvação nos pitagóricos e particularmente a relação da salvação com os exercícios de memória, cf. M. Détienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967), Paris, La Découverte, 1990, pp. 128-9.

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

14. "Seria então realmente necessário, primeiro e antes de tudo, habitar em uma 'cidade célebre' [...] a fim [...] de recolher, escutando e questionando, todos os detalhes que escaparam aos escritores e que, conservados na memória dos homens (*sotería mnémes*), têm uma autoridade mais manifesta" (*Vie de Démsothène*, 846d, in Plutarque, *Vies*, t. XII, trad. fr. R. Flacelière & E. Chambry, Paris, Les Belles Letres, 1976, cap. 2, 1, p. 17).

15. "Se salvuardarmos (*sózetai*) este elemento distintivo [...], se não deixarmos que se corrompam o pudor, a lealdade, a inteligência, então, é o próprio homem quem estará salvuardado (*sózetai*)" (Épictète, *Entretiens*, I, 28, 21, ed. citada, p. 103).

16. Terceiro dos discursos de Díon *Sur la royauté*: "*Ei sothése-tai tina khrónon*", in Dion Chrysostom, *Discourses*, t. I, trad. fr. J. W. Cohoon, ed. citada, p. 130.

17. Discorso 75 (*Sur la loi*) in Dion Chrysostom, *Discourses*, t. V, p. 248 ("*pólin d'ouk éni sothênai tou nómu luthéntos*").

18. "Rejeitemos os sinais exteriores do luto e busquemos ter cuidados com nosso corpo (*tês tôn symbioúnton hemín soterías*) e assegurar a salvuarda das pessoas que vivem conosco (*tês tou symbioúnton hemín soterías*)" (*Consolation à Apollonios*, 118b, in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. II, trad. fr. J. Defradas & R. Klaerr, ed. citada, parágrafo 32, p. 80).

19. No discurso 64 realmente encontramos o verbo *sózein*, referente porém não ao Rei mas à Fortuna sobre a qual Díon de Pru-

sa nos diz que, tal como um bom navio, salva todos os seus passageiros: "*pántas sózei toûs empléontas*" (*Discourses*, t. V, p. 48).

20. Cf. *supra*, nota 13: citação do *Crátilo* de Platão.

21. Cf. aula de 24 de fevereiro, primeira hora.

AULA DE 3 DE FEVEREIRO DE 1982

Segunda hora

Questões propostas pelo público em torno de: subjetividade e verdade. – Cuidado de si e cuidado dos outros: uma inversão de relações. – A concepção epicurista da amizade. – A concepção estoíca do homem como ser comunitário. – A falsa exceção do príncipe.

Uma simples questão técnica e de uso do tempo. Perguntaram-me há pouco se darei aula na próxima semana, pois deve ser uma semana de férias nas universidades. Isto os atrapalha ou tanto lhes faz? Bem, tenho sempre em mente que, se vocês eventualmente tiverem questões a propor, seria bom que o fizessem. Como uso duas horas seguidas, o curso que ministro tem um pouco a forma de seminário¹. Enfim, tento trazer um tipo de material ou fazer certas referências que, de ordinário, mais dificilmente têm lugar em um curso. Gostaria de aproximar um pouco este procedimento do que poderia ser um seminário. Porém, em um seminário isto implica que haja algumas respostas, ou questões, ou questões-respostas. No momento, por exemplo, há pessoas que gostariam de colocar questões, sejam elas puramente técnicas, sejam questões gerais acerca do sentido da minha exposição? Sim?

[*Questão vinda do público:*] *Eu, se me permite. Poderíamos ver insinuar-se, como operadores naquilo que o senhor diz, certos conceitos autenticamente lacanianos?*

– *Você quer dizer, no meu discurso, isto é, na maneira como eu falo daquilo que falo, ou nas coisas de que falo?*

– *É indissociável.*

– Em certo sentido, sim. Só que minha resposta não pode ser a mesma em um caso ou no outro. Pois, em um caso, a resposta a ser dada deveria ocupar-se comigo. Quero dizer: eu deveria interrogar-me sobre o que faço. No outro, deveria interrogar Lacan e saber o que, efetivamente, na prática, em um campo conceitual como o da psicanálise, e da psicanálise lacaniana, concerne, de um modo ou outro, a esta problemática do sujeito, à relação do sujeito consigo mesmo, à relação do sujeito com a verdade, etc., tal como foi historicamente constituída nesta longa genealogia que tento recompor, desde o *Alcibiades* até Santo Agostinho. Assim, gostaria que...

– *Excluamos o sujeito. E tenhamos em conta simplesmente os conceitos lacanianos. Consideremos a função dos conceitos lacanianos...*

– No meu discurso?

– *Sim.*

– Se é assim, então lhe responderia que cabe a você dizê-lo. As idéias que estão naquilo que exponho, nem posso dizer por trás do que digo, de tal modo estão à frente, mostram, a despeito de tudo, da maneira mais manifesta, o que quero fazer. Ou seja: tentar recolocar, no interior de um campo histórico tão precisamente articulado quanto possível, o conjunto daquelas práticas do sujeito que se desenvolveram desde a época helenística e romana até hoje. E acredito que, se não retomarmos a história das relações entre sujeito e verdade do ponto de vista do que chamo, de modo geral, as técnicas, tecnologias, práticas, etc., que as compuseram e regeraram, compreenderemos mal o que se passa com as ciências humanas e, se quisermos usar este termo, com a psicanálise em particular. Em certo sentido, pois, é disto que falo. Agora, o que há de Lacan no meu modo de abordar, sem dúvida, repito, não me cabe dizer. Não saberia dizê-lo.

– *Quando o senhor diz, por exemplo, "isto é verdadeiro" e "isto não é verdadeiro ao mesmo tempo", este "não verdadeiro" não teria, afinal, uma função econômica?*

– *Você quer dizer o quê? [risos]*

– *Que, como pressuposto disto (que: o que é dito não é verdadeiro, como há pouco), não haveria a função implícita de conceitos lacanianos que vêm, precisamente, trazer esta espécie de distância entre o que é dito e o que não é ainda, ou talvez, não é jamais dito?*

– Pode-se chamar de laciano, pode-se chamar de nietzscheano também. Enfim, toda problemática da verdade como jogo, digamos, conduz, com efeito, a este gênero de discurso. Bem, tomemos as coisas de outro modo. Digamos o seguinte: não foram tantas as pessoas que, nos últimos anos – diria, no século XX –, colocaram a questão da verdade. Não foram tantas as pessoas que perguntaram: o que se passa com o sujeito e com a verdade? E: qual é a relação do sujeito com a verdade? O que é o sujeito da verdade, o que é o sujeito que diz a verdade, etc.? Quanto a mim, só vejo duas: Heidegger e Lacan. Pessoalmente, como vocês devem ter percebido, é antes do lado de Heidegger e a partir de Heidegger que tentei refletir a respeito. Mas é certo que não se pode deixar de cruzar com Lacan quando se coloca este gênero de questões. Outras questões talvez?

[Passam-lhe um bilhete.]

A questão é a seguinte: *Na primeira aula, o senhor colocou em rivalidade o cuidado de si e o modelo cartesiano. Nas aulas seguintes, parece-me, esta rivalidade não foi mais evocada. Por quê?*

É curioso que você me coloque hoje esta questão, pois, de fato, havia pensado em retomá-la um pouco, precisamente hoje, a propósito do catártico, etc. É certo que não é a questão fundamental que quero colocar. Esta, que é uma questão histórica e, ao mesmo tempo, a questão de nossa relação com a verdade, é a que, parece-me, desde Platão, desde este *Alcíbiades* iniciador, aos olhos da tradição platônica, de toda a filosofia, é assim colocada: a que preço posso ter acesso à verdade? Este preço é posto no próprio sujeito sob a seguinte forma: qual trabalho devo operar em mim mesmo, qual a elaboração que devo fazer de mim mesmo, qual modificação de ser devo efetuar para poder ter acesso à ver-

dade? Este me parece ser um tema fundamental do platonismo, mas igualmente do pitagorismo, etc., e podemos dizer, creio, de toda a filosofia antiga, com a enigmática exceção de Aristóteles, o qual porém, de todo modo, sempre constitui exceção quando se estuda a filosofia antiga. É um traço geral, um princípio fundamental, que o sujeito enquanto tal, do modo como é dado a si mesmo, não é capaz de verdade. E não é capaz de verdade, contudo, a não ser que ele efetue em si mesmo certas operações, certas transformações e modificações que o tornarão capaz de verdade. Creio que este é um tema fundamental, e que nele o cristianismo muito facilmente achará seu lugar, acrescentando-lhe, bem entendido, um elemento novo, não encontrado na Antiguidade, a saber, que dentre as condições há a relação com o Texto e a fé em um Texto revelado, o que, evidentemente, não constava antes. Afora isto porém a idéia de uma conversão, por exemplo, como unicamente capaz de dar acesso à verdade, é encontrada em toda a filosofia antiga. Não podemos ter acesso à verdade se não mudamos nosso modo de ser. Minha idéia então é que, tomando Descartes como marco, evidentemente porém sob o efeito de toda uma série de complexas transformações, é chegado um momento em que o sujeito como tal tornou-se capaz de verdade. É claro que o modelo da prática científica teve um papel considerável: basta abrir os olhos, basta raciocinar com sanidade, de maneira correta e, mantendo constantemente a linha da evidência sem jamais afrouxá-la, e seremos capazes de verdade. Portanto, não é o sujeito que deve transformar-se. Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito. Parece-me então ser isto que, de maneira muito clara, encontramos em Descartes, a que se junta, em Kant, se quisermos, a virada suplementar que consiste em dizer: o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer. Conseqüentemente, a idéia de uma certa transformação espiritual do sujeito que

lhe daria finalmente acesso a alguma coisa à qual não pode aceder no momento é quimérica e paradoxal. Assim, a liquidação do que poderíamos chamar de condição de espiritualidade para o acesso à verdade, faz-se com Descartes e com Kant; Kant e Descartes me parecem ser os dois grandes momentos.

– *O que me surpreende um pouco é a impressão que se tem de que antes de Descartes só houve o fugaz aparecimento de Aristóteles, mas que não teve uma espécie de continuidade...*

– Houve Aristóteles e houve – creio tê-lo mencionado na primeira aula – o problema da teologia². A teologia é precisamente um tipo de conhecimento de estrutura racional que permite ao sujeito – enquanto sujeito racional e somente enquanto sujeito racional – ter acesso à verdade de Deus, sem condição de espiritualidade. Tivemos em seguida todas as ciências empíricas (ciências da observação), etc. Tivemos as matemáticas, enfim, uma quantidade de processos com resultados. Isto quer dizer que a escolástica, de modo geral, já era um esforço para revogar a condição da espiritualidade que havia sido estabelecida em toda a filosofia antiga e em todo o pensamento cristão (Santo Agostinho e assim por diante). Você percebe o que quero dizer.

– *Nestes dois regimes da verdade de que o senhor fala, em cuja história o momento cartesiano opera a divisão (o primeiro exigindo toda uma transformação do sujeito, etc., e o segundo em que o sujeito é por si mesmo capaz de aceder à verdade), é da mesma verdade que se trata nos dois casos? Isto é, uma verdade puramente da ordem do conhecimento e uma verdade que acarreta todo um trabalho sobre o próprio sujeito, são a mesma verdade...?*

– De modo algum. Você tem inteira razão, pois, dentre todas as transformações ocorridas, houve aquela concernente ao que chamo de condição de espiritualidade para o acesso à verdade. Em segundo lugar: a própria transformação desta noção de acesso à verdade que toma a forma do conhecimento. E finalmente, em terceiro lugar, a própria noção de verdade. Pois, também aí, considerando as coisas muito genericamente, ter acesso à verdade é ter acesso ao próprio

ser, acesso este em que o ser ao qual se tem acesso será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente de transformação daquele que a ele tem acesso. É este o círculo platônico ou, em todo o caso, o círculo neoplatônico: conhecendo a mim mesmo, acedo a um ser que é a verdade, e cuja verdade transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus. A *homóiosis tō theō* aí está presente³. Você percebe o que eu quero dizer. Ao contrário, é bem evidente que o conhecimento de tipo cartesiano não poderá ser definido como acesso à verdade, mas conhecimento de um domínio de objetos. Então, se quisermos, a noção de conhecimento do objeto vem substituir a noção de acesso à verdade. Tento aí situar a enorme transformação que é, creio eu, bastante essencial para compreender tanto o que é a filosofia quanto o que é a verdade e quais são as relações do sujeito com a verdade, enorme transformação que procuro estudar, durante este ano, tendo como eixo "filosofia e espiritualidade" e deixando de lado o problema "conhecimento do objeto". Bem, vocês concordam que eu agora continue a aula? Pois seja.

Está posto, portanto, o modo como a noção de salvação se organiza no pensamento helenístico e romano. Assim definida, a salvação como objetivo de uma relação consigo na qual se encontra a completude – salvação que é nada mais do que a completude mesma da relação consigo – excluiria ela, inteiramente então, o problema da relação com o Outro? "Salvação de si" e "salvação dos outros" estariam definitivamente desconectadas ou, para empregar mais uma vez o vocabulário neoplatônico, o político e o catártico estariam definitivamente dissociados? É evidente que não, pelo menos durante o período e nas formas de pensamento que aqui estudo, nos séculos I-II. Mais tarde, sem dúvida, será diferente. Em todo caso, bem mais que uma desconexão entre o catártico e o político, trata-se antes, ao que me parece, de uma inversão de relação. Lembremos que, para Platão, era a salvação da cidade que envolvia, a título de consequência, a salvação do indivíduo. Ou, para falar um pouco mais precisamente – ainda que sempre de um modo muito

global e esquemático —, em Platão havia que ocupar-se consigo porque era preciso ocupar-se com os outros. E, ao salvar os outros, simultaneamente se salvava a si. Pois bem, parece-me que agora a relação é inversa: é preciso ocupar-se de si porque se é si mesmo e simplesmente para si. Quanto ao benefício para os outros, a salvação dos outros, ou a maneira de nos ocuparmos dos outros possibilitando sua salvação ou ajudando-os na sua própria salvação, virá a título de benefício suplementar ou, se quisermos, decorrerá a título de efeito — efeito necessário, sem dúvida, mas tão-somente conexo — do cuidado que devemos ter conosco mesmos, da vontade e da aplicação que dedicamos à nossa própria salvação. A salvação dos outros é como uma recompensa suplementar à operação e à atividade de salvação que obstinadamente exercemos sobre nós mesmos. Penso que esta inversão da relação está ilustrada de várias maneiras. Para ater-me a dois ou três exemplos precisos, tomarei a concepção epicurista da amizade e a concepção estoíca ou, se quisermos, aquela que é própria de Epicteto, da relação de si com os outros (deveres para consigo mesmo, deveres para com os cidadãos). Depois, se houver tempo, também o problema do exercício do Império em Marco Aurélio.

Primeiramente, a concepção epicurista da amizade. Sabemos que esta concepção coloca alguns problemas, problemas que, muito curiosamente, revelam a inquietude moralizante que é a nossa. Com efeito, sabemos, por um lado, que Epicuro exalta a amizade e, por outro, em alguns textos célebres, que Epicuro sempre faz a amizade derivar da utilidade. É a famosa Sentença Vaticana 23⁴: “Toda amizade é por ela própria desejável; entretanto, ela tem seu começo na utilidade⁵”. Deveríamos então dizer que esta amizade epicurista, tal como é exaltada por Epicuro e todos os seus discípulos, nada mais seria do que a utilidade, ou seja, que estaria inteiramente comandada por um cuidado de si que seria o cuidado da utilidade? Penso que é em torno da noção de utilidade, no seu sentido muito particular, que se deve examinar um pouco mais de perto esta concepção. [Seria

preciso, com efeito] mostrar que a amizade epicurista nada mais é do que uma forma de cuidado de si, mas, ao mesmo tempo, que este cuidado de si não é por isto a preocupação com a utilidade. Retomemos a Sentença Vaticana 23: "Toda amizade é por ela própria desejável"; "*di' heautèn haireté*": deve ser escolhida por ela mesma, por causa dela mesma; "*arkhèn dè eilephen apò tês opheléias*": "entretanto, [oposição, pois; M. F.] ela tem seu começo na utilidade". Há portanto uma nítida oposição entre o fato de ser desejável e, entretanto, começar pela utilidade. Como se ela devesse ser tanto menos desejável quanto mais fosse útil. Ou, ainda, como se houvesse uma [relação de] exclusão entre a utilidade da amizade (que, contudo é seu começo) e sua intrínseca desejabilidade. Creio que não é muito difícil interpretar este texto e o que ele quer dizer. A utilidade é a *ophéleia*, isto é, alguma coisa que designa uma relação externa entre o que se faz e por que se o faz. A amizade é útil. É útil porque pode me ajudar, por exemplo, se tenho dívidas e quero ser ajudado financeiramente. Pode ser útil na carreira política, etc. É bem assim, diz Epicuro, que a amizade começa. Ou seja, ela de fato se inscreve no regime das trocas sociais e dos serviços que vinculam os homens. Mas, se de fato ela tem seu começo assim, em contrapartida – e é aí que está a oposição – ela é "*haireté di' heautén*", isto é, por ela mesma é que deve ser escolhida. E por que deve ser escolhida por ela mesma? A razão, creio, é facilmente encontrada na Sentença Vaticana 39: "Nem é amigo quem busca sempre a utilidade, nem quem nunca a associa à amizade; pois o primeiro faz com o benefício o tráfico do que se dá em troca, o outro rompe com a boa esperança para o futuro". Isto significa que a amizade se tornará *haireté* (desejável) em si mesma, não por uma supressão da utilidade, mas ao contrário por certo equilíbrio entre a utilidade e alguma coisa diferente da utilidade. Não é amigo, diz esta Sentença Vaticana 39, quem busca sempre e somente a utilidade. Mas também não se deve crer que amigo é quem houvesse banido inteiramente a utilidade da relação de amizade. Se removemos inteira-

mente a utilidade, se a excluímos, rompemos então com toda boa esperança para o futuro. Assim, este é o problema da amizade epicurista: primeiro, nascimento na utilidade; segundo, oposição entre a utilidade e a desejabilidade da amizade; terceiro enfim o fato de que, a despeito desta oposição, a amizade só é desejável se mantiver perpetuamente uma certa relação útil. Esta combinação entre utilidade e desejabilidade tem seu lugar e seu equilíbrio assim expressos: "De todos os bens que a sabedoria proporciona para a felicidade da vida inteira, de longe o maior é a posse da amizade."⁷ E a Sentença Vaticana 34: "Da ajuda por parte dos amigos recebemos não tanto a ajuda que deles nos vem, quanto a confiança nesta ajuda."⁸ Isto significa que a amizade é desejável porque faz parte da felicidade. E a felicidade (*makariótes*) de que ela faz parte, em que consiste? Em saber que, contra os males que nos podem advir do mundo, somos tão protegidos quanto possível e que deles independemos totalmente. A *makariótes* é a certeza desta independência em relação aos males. E esta independência em relação aos males nos é assegurada por várias coisas, entre elas a seguinte: da existência dos nossos amigos recebemos não tanto uma ajuda real quanto a certeza e a confiança de podermos receber esta ajuda. Neste momento, a consciência da amizade, saber que estamos rodeados de amigos e que estes amigos terão para conosco a atitude de reciprocidade correspondente à amizade que lhes dedicamos, é isto que constitui para nós uma das garantias da felicidade. A sabedoria se cerca de amigos na medida em que, tendo a sabedoria por objetivo estabelecer a alma em um estado de *makariótes* – em um estado, pois, que depende da ataraxia, isto é, da ausência de perturbação –, encontramos nestes amigos e na confiança que temos na sua amizade uma das garantias desta ataraxia e desta ausência de perturbação. Portanto, nesta concepção da amizade epicurista, vemos manter-se ao extremo o princípio segundo o qual na amizade nada se busca senão a si mesmo ou a própria felicidade. A amizade nada mais é que uma das formas que se dá ao cuidado de si. Todo homem

que tem realmente cuidado de si deve fazer amigos. Estes amigos chegam ocasionalmente no interior da rede de trocas sociais e da utilidade. A utilidade, que é ocasião de amizade, não deve ser abolida. É preciso mantê-la até o fim. Mas o que dará função à utilidade no interior da felicidade é a confiança que dedicamos aos nossos amigos que são, para conosco, capazes de reciprocidade. E é a reciprocidade destes comportamentos que faz figurar a amizade como um dos elementos da sabedoria e da felicidade. Vemos pois a complexa articulação entre utilidade e desejabilidade, entre a reciprocidade da amizade e a singularidade da felicidade e da tranqüilidade que me está assegurada. Vemos que a amizade é inteiramente da ordem do cuidado de si e que é pelo cuidado de si que se deve ter amigos. Mas a utilidade que obtemos de nossa amizade e, conseqüentemente, a utilidade que nossos amigos obtêm da que lhes dedicamos, são um excedente no interior desta busca da amizade para si mesmo. Vemos a localização da relação de reciprocidade (utilidade de nós mesmos para com os outros e dos outros para conosco) no interior do objetivo geral da salvação de si e do cuidado de si. É, por assim dizer, a figura inversa da reciprocidade platônica de que lhes falei há pouco⁹, na medida em que, para Platão, devemos nos ocupar conosco para os outros, e são os outros que, na comunidade formada pela cidade, nos asseguram nossa própria salvação. Agora, a amizade epicurista permanece no interior deste cuidado de si e inclui, como garantia da ataraxia e da felicidade, a necessária reciprocidade das amizades. Isto, quanto à amizade epicurista.

Segunda indicação desta inversão das relações entre salvação de si e salvação dos outros: a concepção estoica do homem como ser comunitário¹⁰. Facilmente a encontramos exposta em vários textos. Tomaremos Epicteto como exemplo. Em Epicteto, a concepção do vínculo entre cuidado de si e cuidado dos outros desenvolve-se em dois níveis. Primeiramente, em um nível natural. É a concepção do vínculo providencial. Com efeito, diz Epicteto, a ordem do mundo está de tal sorte organizada que todos e quaisquer seres vi-

vos (animais, homens, pouco importa) buscam, todos eles, seu próprio bem. Ora, a providência, Zeus, o Deus, a racionalidade do mundo, etc., fizeram com que cada vez que um destes seres vivos, qualquer que seja, busca seu próprio bem, ao mesmo tempo e por isto mesmo, sem o querer nem procurar, faz o bem dos outros. A tese está claramente explicada no colóquio 19 do livro I: "Zeus dispôs a natureza do animal racional de tal modo que ela não possa obter qualquer bem particular sem acarretar a utilidade comum. Assim, não é anti-social (*akoinóneton*) fazer tudo para si mesmo (*pánta hautou héneka poieîn*).¹¹" Fazer tudo para si mesmo não é associal, não é anti-social. Pode-se retrucar que, neste texto, diz-se que Zeus dispôs a natureza do animal racional. [...*] [Mas, de modo mais geral, Epicteto estabeleceu o vínculo] natural da busca egoísta daquilo que é útil ou indispensável a cada um, com a utilidade para os outros. Em segundo lugar e por outro lado, este vínculo acha-se transposto quando se trata do ser racional propriamente dito e do ser humano. O vínculo, neste momento, estabelece-se em um nível reflexivo. É que, como sabemos, segundo Epicteto, com efeito, se os animais buscam seu próprio bem e o obtêm, não o obtêm porque se ocuparam consigo mesmos. Um dos outros aspectos da Providência consiste, precisamente, em ter feito com que não somente os animais façam o bem dos outros fazendo o seu próprio, mas também que, para fazer seu próprio bem, não têm que ocupar-se consigo mesmos¹². Eles foram dotados de certas vantagens como, por exemplo, a pelagem que lhes permite não ter que tecer suas próprias vestes, etc. - velho lugar-comum acerca das vantagens dos animais sobre os homens. Já os homens, em contrapartida, não foram dotados de todas estas vantagens que os dispensariam de ocupar-se consigo mesmos. Os homens se viram confiados a si mesmos por Zeus. Zeus fez de tal sorte que,

* Ouve-se apenas: "... infelizmente esqueci a referência; se quiserem, eu a darei na próxima vez...".

diferentemente dos animais – e este é um dos pontos fundamentais da diferença entre animal racional e animal não racional –, os homens são confiados a eles mesmos, têm que ocupar-se com eles mesmos. Isto significa que, para realizar sua natureza de ser racional, para preencher a diferença que o opõe aos animais, o homem deve realmente tomar-se como objeto de seu cuidado. Tomando-se como objeto de seu cuidado, há que interrogar-se sobre o que ele é, sobre o que ele é e o que são as coisas que não são ele. Há que interrogar-se sobre o que depende dele e sobre o que não depende. Há que interrogar-se, enfim, sobre o que convém fazer ou não fazer, segundo as categorias quer dos *kathékonta*, quer dos *proegoúmena*, etc.¹³ Conseqüentemente, aquele que tiver se ocupado consigo como convém – isto é, aquele que tiver efetivamente analisado quais são as coisas que dele dependem e quais as que não dependem – ao ter cuidados consigo de tal maneira que, se alguma coisa vier à sua representação, saberá o que deve e o que não deve fazer, este saberá, ao mesmo tempo, cumprir os seus deveres enquanto parte da comunidade humana. Saberá cumprir seus deveres de pai, de filho, de esposo, de cidadão, etc., precisamente porque terá se ocupado consigo. Esta tese é muitas vezes repetida por Epicteto. Examinemos, por exemplo, o colóquio 14 do livro II: aqueles que souberam ocupar-se consigo “levam uma vida isenta de tristeza, de temor, de perturbação, e observam a ordem das relações naturais e adquiridas: relações de filho, de pai, de irmão, de cidadão, de esposo, de vizinho, de parceiro, de subordinado, de chefe¹⁴”. Reporto-me a um colóquio muito interessante que encontramos no livro I. É o décimo primeiro colóquio que trata, justamente, de um exemplo referente a este problema, cuidado de si/cuidado dos outros¹⁵. O exemplo é bem concreto. É a história de um pai de família que tem atribulações porque a filha está doente. Quando ela ficou gravemente doente, ele partiu às pressas e abandonou a cabeceira da filha e a casa, deixando-a assim aos cuidados dos outros, isto é, das mulheres, dos domésticos, etc. Por que fez isto? Por egoísmo? De modo algum. Pelo contrá-

rio, fez isto porque amava sua filha. E a amava tanto que, em sua afeição, sentiu-se perturbado pela doença da filha e foi por cuidado com ela que abandonou a criança doente aos cuidados dos outros. Epicteto vai evidentemente criticar esta atitude. E, para criticá-la, que coisa ele enaltece? Enaltece o amor da família como elemento natural – natural no sentido tanto prescritivo quanto descritivo da palavra –, isto é, natural é amar a própria família. Devemos amar nossa família porque amamos nossa família e porque está inscrito na natureza que a amemos. Porque é natural que amemos nossa família, é sensato seguir os princípios que regem os laços entre os indivíduos no interior de uma família. Imagina, diz Epicteto, se todos os que efetivamente amam tua filha como tu a tivessem abandonado, se nem a mãe nem os domésticos tivessem ficado, ela agora estaria morta. Em suma, diz Epicteto, cometeste um erro. O erro que cometeste consiste em que, no lugar de considerar que tuas relações com tua filha estavam inscritas e prescritas na natureza – no lugar, portanto, de te conduzires em função deste imperativo que te fora ditado pela natureza e por tua razão de indivíduo natural e animal racional –, só te ocupaste com tua filha, só nela pensaste, e tu te deixaste de tal modo comover por sua doença que, perturbado por ela, não suportando ver aquela cena, partiste. Cometeste um erro, erro que consiste em teres esquecido de cuidar de ti para cuidar de tua filha. Se tivesses cuidado de ti, se tivesses considerado a ti como indivíduo racional, se tivesses examinado as representações que te vinham ao espírito acerca da doença de tua filha, se tivesses escrutado um pouco o que tu és, o que é tua filha, a natureza e o fundamento dos laços que entre ambos se estabelecem, então não te terias deixado perturbar pela paixão e pela afeição de tua filha. Não terias sido passivo diante destas representações. Ao contrário, terias sabido escolher a conveniente atitude a tomar. Terias permanecido calmo diante da doença de tua filha, o que significa que terias ficado junto dela para dela cuidar. Portanto, conclui Epicteto, é preciso que te tornes *skholastikós*, ou seja, que freqüentes

um pouco a escola e aprendas a fazer o exame sistemático de tuas opiniões. Não é tarefa para uma hora ou um dia, mas um longo trabalho¹⁶. Como vemos pois, a propósito deste caso, Epicteto mostra que uma conduta como a deste pai de família, aparentemente da ordem do egoísmo, de fato é, ao contrário, um comportamento cuja única razão de ser foi o cuidado, de certo modo irregular, ou a preocupação irregular pelo outro; que se o pai de família ocupar-se efetivamente consigo mesmo como deveria ter feito, e se seguir o conselho de Epicteto aprendendo na escola a ocupar-se consigo como convém, então, em primeiro lugar, não será abalado pela doença da filha e, em segundo lugar, ficará junto dela para dela cuidar. Com este exemplo bem concreto, vemos como o cuidado de si é que, por ele mesmo e a título de consequência, deve produzir, induzir as condutas pelas quais poderemos efetivamente cuidar dos outros. Começemos porém por cuidar dos outros e tudo estará perdido.

Entretanto, poderíamos retrucar, há pelo menos um caso na sociedade em que o cuidado dos outros deve, ou deveria, prevalecer sobre o cuidado de si, porque há pelo menos um indivíduo cujo ser inteiro deve estar voltado para os outros, o Príncipe, evidentemente. Para o Príncipe, o homem político por excelência, o único que, no campo político do mundo romano, contrariamente ao que se passava na cidade grega, tem que ocupar-se inteiramente com os outros, [para] ele, o cuidado de si não deveria ser comandado, como no *Alcibiades* de Platão, apenas pelo cuidado que lhe cabe ter com os outros? Não seria o Príncipe, o único na sociedade, o único entre os seres humanos, que só deveria ocupar-se consigo mesmo na medida em que [deve] – e para efetivamente poder – ocupar-se com os outros? Pois bem, encontramos aqui este personagem que, sem dúvida, reencontraremos muitas vezes neste estudo sobre o cuidado de si, o personagem do Príncipe. Personagem paradoxal, personagem que é central em toda uma série de reflexões, personagem que, incomum e exercendo sobre os outros um poder que constitui todo o seu ser, poderia ter, em princípio, para consigo e

para com os outros, um tipo de relação inteiramente diferente do que qualquer um pudesse ter. Teremos certamente ocasião de rever alguns textos, sejam os de Sêneca no *De clementia*, sejam principalmente os discursos de Díon de Prusa sobre a monarquia¹⁷. Gostaria porém de me deter nos textos de Marco Aurélio, na medida em que aí encontramos – *in concreto*, no caso de alguém que efetivamente era Príncipe – a maneira como concebia ele a relação entre “ocupar-se com os outros” porque era o imperador, e “ocupar-se consigo”¹⁸. Sabemos muito bem que, nos *Pensamentos* de Marco Aurélio, neste texto que chamamos de *Pensamentos*¹⁹, as referências diretas ao exercício do poder imperial são relativamente poucas; e que de fato, quando ele fala a respeito, é sempre em relação a questões que, de certo modo, são questões do cotidiano. Temos, por exemplo, a longa e famosa explanação sobre a maneira de acolher os outros, de falar com o subordinado, de relacionar-se com os que fazem solicitações, etc. E, nesta longa passagem, não se trata, absolutamente, para Marco Aurélio, de fazer valer as tarefas específicas do Príncipe. Propõe para a conduta em relação aos outros – subordinados, solicitantes, etc. – regras que poderiam ser inteiramente comuns ao Príncipe e a qualquer um. O princípio geral de conduta, para quem quer ser Príncipe como o quer Marco Aurélio, consiste precisamente em eliminar de seu comportamento tudo o que pudesse referir-se à especificidade de uma tarefa principesca, à especificidade de certas funções, privilégios ou mesmo deveres. É preciso esquecer que se é um César, e somente realizar o trabalho, cumprir os encargos cesarianos sob a condição de comportar-se como um homem qualquer: “Acautela-te de te cesarizares profundamente e de te impregnares deste espírito. Conserva-te pois simples, honesto, puro, grave, natural, amigo da justiça, piedoso, benevolente, afetuoso, firme no cumprimento dos deveres²⁰.” Ora, vemos que todos estes elementos da boa conduta do Príncipe são elementos da conduta cotidiana de qualquer homem. Muito interessante também é a passagem em que Marco Aurélio faz seu exame matinal de consciên-

cia²¹. Sabemos que – e voltaremos a isto – o exame de consciência na prática estoíca, como também na prática pitagórica, tinha duas formas e dois momentos: o exame da noite, quando arrolamos os fatos do dia para fazer a medição daquilo que deveríamos ter feito²²; e o exame da manhã, em que, ao contrário, nos preparamos para as tarefas que deveremos fazer. Neste caso, fazemos uma revisão do modo de empregar o tempo futuro e nos equipamos, reativamos os princípios de que teremos necessidade para pôr em prática, para cumprir nosso dever. Temos pois um exame matinal em Marco Aurélio, exame interessante por suas afirmações. A cada manhã – diz ele – quando desperto, lembro-me do que tenho a fazer. E me lembro que todo mundo tem alguma coisa a fazer. O dançarino, pela manhã, lembra os exercícios que deve fazer para se tornar um bom dançarino. O sapateiro ou o artesão (não me recordo qual exemplo ele usou²³) também deve lembrar as diferentes coisas que tem a fazer durante o dia. Pois bem, é preciso que eu também proceda assim, e proceda tanto melhor quanto mais importantes que a dança ou um ofício de artesão são as coisas que tenho a fazer. Mais importância, mas nenhuma diferença de natureza, nenhuma especificidade. Há simplesmente uma carga, uma pesada carga que é do mesmo tipo de qualquer profissão, de qualquer ofício, apenas acrescida de um suplemento de certo modo quantitativo. É então que, sem dúvida pela primeira vez, vemos muito claramente aparecer a questão que, a seguir, nas monarquias européias e principalmente quando da problematização das monarquias no século XVI, terá uma importância muito grande: a da soberania como ofício, isto é, como uma tarefa cuja estrutura moral, cujos princípios fundamentais são os de qualquer atividade profissional. Esta idéia de que ser imperador – ou ser chefe, ou ser aquele que comanda – não somente impõe com certeza deveres, já se o sabia, como também que estes deveres devem ser tratados, cumpridos e executados a partir de uma atitude moral que é a mesma de qualquer homem em rela-

ção às tarefas que lhe são próprias, é uma idéia claramente formulada por [Marco Aurélio]. O Império, o Principado, torna-se ofício e profissão. E por quê? Muito simplesmente porque o objetivo primeiro de Marco Aurélio, a finalidade mesma de sua existência, o alvo em cuja direção deve sempre fitar, não é ser imperador, é ser ele próprio. E é na medida em que tiver cuidado de si, é na medida em que não cessar de preocupar-se consigo, é então que, nesta preocupação, encontrará todas as ocupações que lhe são próprias como Imperador. Assim como o filósofo que, cuidando de si, deve pensar em suas obrigações de filósofo – no ensino a ministrar, na direção de consciência a exercer, etc. – ou assim como o sapateiro que, cuidando de si, neste mesmo cuidado, deve pensar naquilo que constitui sua tarefa de sapateiro, assim o imperador, porque terá cuidado de si, encontrará e cumprirá tarefas, tarefas que só deverão ser cumpridas de modo imperativo na medida em que fazem parte deste objetivo geral que não é outro senão ele mesmo por ele mesmo. Livro VIII: “Mantendo os olhos fixados em teu labor, cumpre-o bem e, lembrando-te que é preciso ser um homem de bem e aquilo que a natureza [do homem] exige, faze-o, sem olhar para trás²⁴.” Vejamos os elementos deste importante texto. Primeiro: manter os olhos fixados no labor. O Império, a soberania, não é privilégio. Não é consequência de um *status*. É tarefa, é trabalho, como outros. Segundo: há que cumprir este labor, porém – e é nisto que encontramos o que pode existir de particular, de único nesta tarefa – ele é singular porque, no conjunto dos trabalhos, profissões, etc., ofícios possíveis de se exercer, ocorre que o Império pode ser exercido unicamente por um só. Portanto, há que cumpri-lo, mas como cumpriríamos qualquer labor com seus traços particulares. E, por fim, este cumprimento da tarefa deve ser indexado, orientado em relação a alguma coisa [de que] se lembre sempre. Que coisa é esta de que se [lembra] sempre? De que é preciso ser bom imperador? Não. De que se deve salvar a humanidade? Não. De que se é devotado ao bem público? Não. É preciso lembrar-se sem-

pre de que se deve ser um homem de bem e daquilo que a natureza exige. A honestidade moral, honestidade moral que, no caso do imperador não é definida pela tarefa específica ou pelos privilégios que lhe são próprios, mas pela natureza – uma natureza humana que ele partilha com qualquer um –, é isto que deve constituir o próprio fundamento da sua conduta de imperador e, conseqüentemente, definir a maneira pela qual ele se ocupa com os outros. Deve fazê-lo sem olhar para trás, e aqui reencontramos aquela imagem sobre a qual muitas vezes retornaremos, a saber, que o homem moralmente bom é aquele que, uma vez por todas em sua vida, fixou para si um objetivo do qual não deve, de modo algum, desviar-se: não deve lançar seu olhar nem para a direita nem para a esquerda, nem para o comportamento dos homens, nem para as ciências inúteis, nem para todo um saber do mundo que para ele é sem importância; tampouco deve olhar para trás a fim de procurar atrás de si os fundamentos de sua ação. Os fundamentos de sua ação é que constituem seu objetivo. E o que é seu objetivo? É ele próprio. Portanto, é no cuidado de si, na relação de si para consigo enquanto relação de esforço em direção a si mesmo, que o imperador fará, não somente seu próprio bem, mas o bem dos outros. É cuidando de si que, necessariamente, cuidará [dos outros].

Bem, na próxima vez trataremos do seguinte problema: conversão de si e conhecimento de si.

NOTAS

1. Cf. aula de 6 de janeiro, primeira hora, *supra*, p. 25, nota 1.
2. Cf. a mesma aula, segunda hora.
3. Expressão que se encontra no *Teeteto* de Platão, em 176a-b, e que significa "assimilação ao divino"; cf. aula de 17 de março, primeira hora, *infra*, pp. 526-7, nota 7.
4. As *Sentence Vaticane* são assim denominadas por terem sido descobertas em um manuscrito do Vaticano que compreendia uma compilação de 81 sentenças de caráter ético. Quanto às *Máximas Capitais*, reagrupam um conjunto de enunciados decisivos que pode ter sido constituído, ao menos inicialmente, pelo próprio Epicuro.
5. *Épicure*, *Sentence Vaticane* 23, in *Lettres et Maximes*, ed. citada, p. 253.
6. *Sentence Vaticane* 39, in *Lettres et Maximes*, p. 257.
7. *Maxime Capitale* 27, in *Lettres et Maximes*, p. 239.
8. *Sentence Vaticane*, 34, in *Lettres et Maximes*, p. 257.
9. Cf. primeira hora desta aula, *supra*, p. 216.
10. Cf. por exemplo, os textos clássicos de Cícero (*Traité des devoirs*, III, V) ou de Marco Aurélio (*Pensées*, V, 16 e VI, 54).
11. *Épictète*, *Entretiens*, I, 19, 13-15, ed. citada, p. 74.
12. "Os animais não existem por eles mesmos, mas para servir, e nisto não foi proveitoso criá-los com todas estas necessidades. Pensa um pouco, que desgosto para nós se tivéssemos de estar atentos não somente a nós mesmos, mas também a nossas ove-

lhas e a nossos burros" (*id.*, 16, 3, p. 61). Cf. a análise deste texto na aula de 24 de março, primeira hora.

13. Os *kathékonta* (traduzido por Cícero como *officia*: deveres, funções, ofícios) designam, no estoicismo, atividades conformes à natureza de um ser e que o realizam; os *proeogouména* remetem a ações que, embora não tendo valor absoluto do ponto de vista moral, são suscetíveis de serem preferidas em relação a seus contrários (sobre estas noções, cf. Cícero, *Des fins des biens et des maux*, livro III, VI e XVI, in *Les Stoiciens*, trad. É. Bréhier, Paris, Galimard/"Bibliothèque de la Pléiade", 1962, pp. 268-9 e 281-2).

14. Épictète, *Entretiens*, II, 14 (p. 55).

15. *Entretiens*, I, 11 (pp. 44-9). Para uma primeira análise que Foucault faz desta passagem, cf. aula de 27 de janeiro, primeira hora.

16. "Vês pois, que deves te fazer escolar (*skholastikón*) e tornar-te este animal de que todo mundo ri, desde que, não obstante, queiras empreender o exame de tuas próprias opiniões. E esta não é tarefa de uma hora ou um dia, tu também o percebes" (*id.*, 11, 39-40, p. 49).

17. De fato, Foucault não voltará à este ponto. Entretanto, alguns dossiês encontrados com os manuscritos indicam quanto Foucault havia trabalhado sobre a articulação entre o cuidado de si e o cuidado dos outros no quadro de uma política geral do Príncipe. Encontramos indício destas reflexões em *Le Souci de soi*, *op. cit.*, pp. 109-10. [O cuidado de si, *op. cit.*, pp. 95-6. (N. dos T.)]

18. *Le Souci de soi*, *op. cit.*, pp. 110-2. O cuidado de si, *op. cit.*, pp. 96-7. (N. dos T.)

19 "É muitíssimo provável que, quando Marco Aurélio escrevia o que hoje chamamos *Pensamentos*, não pretendesse absolutamente atribuir um nome a estas notas, destinadas que eram apenas a ele mesmo. Aliás, na Antiguidade, de modo geral, enquanto um livro não fosse publicado, graças por exemplo a uma leitura pública, acontecia sempre que o autor não lhe desse título. [...] O manuscrito do Vaticano não atribui título algum à obra do Imperador. Algumas coletâneas manuscritas de extratos desta obra trazem a menção: *tà kath' heautón*, que se pode traduzir por 'Escrito concernente a ele mesmo' ou 'Escrito privado'. A *editio princeps* propõe o título: 'Escrito para ele mesmo' (*tà eis heautón*)." (P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992, p. 38).

20. Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 30, ed. citada, p. 60.

21. Foucault concentrará sua análise em duas passagens do primeiro parágrafo do livro V dos *Pensamentos*: "Pela manhã, quando te custa despertar, que este pensamento te esteja presente: é para fazer um labor de homem que desperto. [...] Outros, que gostam do próprio ofício, consomem-se nos respectivos trabalhos, sem banhar-se e sem comer. E tu, estimas menos tua natureza do que o cinzelador sua arte, do que o dançarino a dança?" (pp. 41-2).

22. Cf. aula de 24 de março, segunda hora.

23. O do cinzelador.

24. Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 5 (p. 84).



AULA DE 10 DE FEVEREIRO DE 1982

Primeira hora

Indicação da dupla desvinculação do cuidado de si: em relação à pedagogia e à atividade política. – As metáforas da autofinalização do eu. – A invenção de um esquema prático: a conversão a si. – A epistrophé platônica e sua relação com a conversão a si. – A metánoia cristã e sua relação com a conversão a si. – O sentido grego clássico de metánoia. – Defesa de uma terceira via entre epistrophé platônica e metánoia cristã. – A conversão do olhar: crítica da curiosidade. – A concentração atlética.

Até o presente tentei seguir um pouco a ampliação do tema do cuidado de si a partir de sua demarcação no *Alcibiádes* até o momento em que ele desemboca em uma verdadeira cultura de si que, a meu ver, assume todas as suas dimensões no começo da época imperial. Esta ampliação manifesta-se então de duas grandes maneiras, por assim dizer, conforme procurei mostrar nas aulas anteriores. Primeiramente, a desvinculação da prática de si em relação à pedagogia. Isto significa que a prática de si não aparece mais, como era no *Alcibiádes*, como um complemento, uma peça indispensável ou substitutiva da pedagogia. Doravante, a prática de si, no lugar de ser um preceito que se impõe ao adolescente no momento em que vai entrar na vida adulta e política, é uma injunção que vale para o desenrolar da existência inteira. A prática de si identifica-se e incorpora-se com a própria arte de viver (a *tékhnē tou bíou*). Arte de viver, arte de si mesmo são idênticas, tornam-se idênticas ou pelo menos tendem a sê-lo. Esta desvinculação em relação à pedagogia tem ainda uma segunda consequência que já vimos: doravante, a prática de si não é mais meramente uma espécie de pequeno caso a dois que se inscreveria na relação singular e dialeticamente amorosa entre o mestre e o discípulo.

Doravante, a prática de si integra-se, mistura-se, entrelaça-se com toda uma rede de relações sociais diversas, onde existe ainda a mestria no sentido estrito, mas onde igualmente se encontram muitas outras formas relacionais possíveis. Portanto, em primeiro lugar, a desvinculação em relação à pedagogia. A segunda desvinculação se faz em relação à atividade política. Lembremos que, no *Alcibiades*, tratava-se de estar atento a si para poder ocupar-se, como convém, com os outros e com a cidade. Agora, é preciso ocupar-se consigo para si mesmo, de maneira que a relação com os outros seja deduzida, implicada na relação que se estabelece de si para consigo. Lembremos que o próprio Marco Aurélio não ficava mais atento a si para poder melhor assegurar-se de estar atento, como convém, ao Império, isto é, ao gênero humano, em suma. Mas ele bem sabia que estaria atento, como convém, ao gênero humano que lhe fora confiado, na medida em que, desde logo e antes de tudo, finalmente e ao cabo, soubesse cuidar de si mesmo como convém. É na relação de si para consigo que o imperador encontra a lei e o princípio do exercício de sua soberania. Cuida-se de si para si. É nesta autofinalização – e foi o que procurei lhes mostrar na última aula – que se funda, creio eu, a noção de salvação.

Pois bem, penso que tudo isto nos remete agora, não exatamente a uma noção, insisto nisto, mas ao que provisoriamente chamaria, se assim quisermos, de uma espécie de núcleo, núcleo central. Talvez mesmo, a um conjunto de imagens, imagens que conhecemos bem, já muitas vezes encontradas. Enumero algumas, um tanto desordenadamente. É preciso aplicar-se a si mesmo e isto significa ser preciso desviar-se das coisas que nos cercam. Desviar-se de tudo o que se presta a atrair nossa atenção, nossa aplicação, suscitar nosso zelo, e que não seja nós mesmos. É preciso desviar-se para virar-se em direção a si. É preciso, durante toda a vida, voltar a atenção, os olhos, o espírito, o ser por inteiro enfim, na direção de nós mesmos. Trata-se da grande imagem da volta para si mesmo, subjacente a todas as análises de que lhes falei até o momento. Aliás, sobre esta questão da volta

para si mesmo há uma série de imagens, algumas das quais tendo sido já analisadas. Uma delas, particularmente interessante, foi estudada por Festugière, há bastante tempo. Esta análise, ou melhor, este esquema, pode ser encontrado em uma resenha dos cursos dos *Hautes Études*. É a história da imagem do pião¹. O pião gira sobre si, mas gira sobre si justamente como não convém que giremos sobre nós. O que é o pião? É alguma coisa que gira sobre si por solicitação e sob o impulso de um movimento exterior. Ademais, girando sobre si, ele apresenta sucessivamente faces diferentes às diferentes direções e aos diferentes elementos que lhe servem de circuito. E por fim, embora permaneça aparentemente imóvel, na realidade o pião está sempre em movimento. Ora, contrariamente ao movimento do pião, a sabedoria consistirá em não se deixar jamais ser induzido a um movimento involuntário por solicitação e impulso de um movimento exterior. Pelo contrário, será preciso buscar no centro de nós mesmos o ponto no qual nos fixaremos e em relação ao qual permaneceremos imóveis. É na direção de si mesmo ou do centro de si, é no centro de si mesmo que devemos fixar nossa meta. O movimento a ser feito há de ser então o de retornar a este centro de si para nele imobilizar-se, e imobilizar-se definitivamente.

Todas estas imagens da virada – virada em direção a nós desviando-nos do que nos é exterior – claramente nos aproximam de algo que, antecipando talvez um pouco, poderíamos chamar de noção de conversão. É fato que encontramos, regularmente, muitas palavras que podem ser traduzidas, e legitimamente o são, por “conversão”. Temos, por exemplo, uma expressão – encontrada em Epicteto², encontrada em Marco Aurélio³, encontrada também em Plotino⁴ – que é: *epistréphein pròs heautón* (voltar-se para si, converter-se a si). Encontramos em Sêneca a expressão [*se*] *convertere ad se* (converter-se a si)⁵. Converter-se a si, ainda uma vez, significa: fazer a volta em direção a si mesmo. Contudo – e é isto que tentarei lhes mostrar – parece-me que, de fato, através de todas estas imagens, não lidamos com uma

estrita noção, uma noção "construída" da conversão. Trata-se, antes, de uma espécie de esquema prático que, de resto, tem sua construção rigorosa, mas que não teria dado lugar a alguma coisa como o "conceito" ou a noção de conversão. Em todo caso, se hoje gostaria de me deter um pouco nesta noção de conversão, de retorno a si, de volta para si mesmo, é evidentemente porque, dentre as tecnologias do eu que o Ocidente conheceu, esta certamente é uma das mais importantes. E, quando digo que é uma das mais importantes, penso, é claro, em sua importância no cristianismo. Entretanto, seria inteiramente inexato ver e medir a importância da noção de religião somente na ordem da religião e da religião cristã. Afinal, a noção de conversão é também uma noção filosófica importante, cujo papel, no interior da filosofia, na prática filosófica, foi decisivo. A noção de conversão tem também uma importância capital na ordem da moral. E, por fim, não se pode esquecer que ela introduziu-se de maneira espetacular, dramática até, no pensamento, na prática, na experiência, na vida política, a partir do século XIX. Será preciso um dia elaborar a história do que poderíamos chamar de subjetividade revolucionária. E o interessante é que no fundo – é uma hipótese – penso que, nem no decurso do que chamamos de revolução inglesa, nem do que chamamos "a Revolução" na França em [17]89, jamais teria havido alguma coisa que fosse da ordem da conversão. Parece-me que é a partir do século XIX – repito, a se verificar melhor –, seguramente por volta dos anos 1830-1840, e justamente em referência àquele acontecimento fundador, histórico-mítico que foi [para o] século XIX, a Revolução francesa, que se começou a definir esquemas de experiência individual e subjetiva que consistiriam na "conversão à revolução". Parece-me ainda que não se pode compreender o que foi, ao longo do século XIX, a prática revolucionária, o que foi o indivíduo revolucionário e o que foi para ele a experiência da revolução, se não se levar em conta a noção, o esquema fundamental da conversão à revolução. O problema então estaria em examinar de que modo introduziu-se este

elemento que procedia da mais tradicional – diria mesmo, da mais historicamente espessa e densa, pois que remonta à Antiguidade – tecnologia de si que é a conversão, de que modo atrelou-se ele a este domínio novo e a este campo de atividade nova que era a política, de que modo este elemento da conversão ligou-se necessariamente, senão exclusivamente, à escolha revolucionária, à prática revolucionária. Seria preciso examinar também de que modo esta noção de conversão foi pouco a pouco sendo validada – depois absorvida, depois enxugada e enfim anulada – pela própria existência de um partido revolucionário. E de que modo passamos do pertencimento à revolução pelo esquema de conversão ao pertencimento à revolução pela adesão a um partido. Sabemos que hoje em dia, em nossa experiência cotidiana – esta, um pouco insípida talvez, de nossos contemporâneos imediatos –, só nos convertemos à renúncia da revolução. Os grandes convertidos de hoje são os que não crêem mais na revolução. Bem, haveria aí, enfim, toda uma história a ser feita. Retornemos à noção de conversão e à maneira como ela se elabora e se transforma na época de que lhes falo, isto é, [nos] séculos I-II de nossa era. Desde logo pois, presença importante e constante desta imagem do retorno a si (*[se] convertere ad se*).

A primeira coisa a realçar é que, certamente, na época de que lhes falo, o tema da conversão não é evidentemente novo, porquanto, como sabemos, está desenvolvido de modo significativo em Platão. Em Platão, é encontrado sob a forma da noção de *epistrophé*. Exponho, de modo muito esquemático, é claro, como se caracteriza a *epistrophé* platônica. Ela consiste, primeiramente, em se desviar das aparências⁶. Encontramos então o elemento da conversão como maneira de se desviar de alguma coisa (desviar-se das aparências). Consiste, em segundo lugar, em fazer o retorno a si constatando sua própria ignorância e decidindo-se, justamente, a ter cuidado de si e a ocupar-se consigo⁷. Finalmente, terceiro momento, a partir deste retorno a si que nos conduzirá à reminiscência, poder-se-á retornar à própria pátria, a das essências,

da verdade e do Ser⁸. “Desviar-se de”, “virar-se na direção de si”, “fazer ato de reminiscência”, “retornar à própria pátria (à pátria ontológica)” – são os quatro elementos deste esquema muito tosco da *epistrophé* platônica. De qualquer modo, vemos que a *epistrophé* platônica é comandada, primeiramente, por uma oposição fundamental entre este mundo e o outro. Em segundo lugar, pelo tema de uma liberação, de um desprendimento da alma em relação ao corpo, ao corpo-prisão, ao corpo-túmulo, etc.⁹ Em terceiro lugar enfim, pelo privilégio do conhecer. Conhecer-se é conhecer o verdadeiro. Conhecer o verdadeiro é liberar-se. E é no ato de reminiscência, como forma fundamental do conhecimento, que estes diferentes elementos se enlaçam.

Parece-me que o tema da “conversão” – entre parênteses, repito, pois não creio que se deva tomá-lo como uma noção construída, fechada em si mesma, cerrada e bem definida – que encontramos no cerne da cultura de si helenística e romana é muito diferente da *epistrophé* platônica. Excetuo, é claro, as correntes que, sendo propriamente platônicas, permanecem fiéis à noção de *epistrophé*. A conversão que encontramos na cultura e na prática de si helenística e romana não se move, primeiramente, no eixo de oposição entre este mundo e o outro, como a *epistrophé* platônica. Ao contrário, trata-se de um retorno que se fará, de certo modo, na própria imanência do mundo, o que não significa, contudo, que não haverá oposição essencial – e realmente essencial – entre o que não depende e o que depende de nós. Porém, enquanto a *epistrophé* platônica consistia no movimento capaz de nos conduzir deste mundo ao outro – do mundo daqui de baixo ao de cima –, a conversão de que agora se trata, na cultura de si helenística e romana, conduz a nos deslocarmos do que não depende de nós ao que depende de nós¹⁰. Trata-se, antes, de uma liberação no interior deste eixo de imanência, liberação em relação a tudo aquilo que não dominamos, para alcançarmos, enfim, aquilo que podemos dominar. Conseqüentemente, isto nos leva a ou-

tra característica da conversão helenística e romana, a saber, que ela tem a feição não de uma liberação em relação ao corpo, mas do estabelecimento de uma relação completa, consumada, adequada de si para consigo. Portanto, não é na cisão com o corpo, mas antes na adequação de si para consigo, que a conversão se fará: esta, a segunda diferença relativamente à *epistrophé* platônica. Enfim, a terceira grande diferença está em que, se o conhecimento desempenha por certo um papel importante, ele não é porém tão decisivo e fundamental quanto na *epistrophé* platônica. Nesta, é o conhecer, o conhecer na própria forma da reminiscência, que constitui o elemento essencial, fundamental, da conversão. Agora, no processo do [*se*] *convertere ad se*, bem mais do que o conhecimento, será o exercício, a prática, o treinamento, a *úskesis*, que constituirá o elemento essencial. Muito esquematicamente, é isto que deveremos elaborar melhor mais adiante. Por ora, é simplesmente para situar o tema da conversão, que se há que analisá-lo em relação à grande *epistrophé* platônica.

Em segundo lugar, gostaria agora de situar [a conversão helenística] em relação a um tema, uma forma, uma noção, desta feita bem precisa, da conversão, que encontraremos não mais antes, mas posteriormente: na cultura cristã. Trata-se da noção de conversão (*metánoia*) tal como será desenvolvida no cristianismo a partir do século III e sobretudo do IV. Esta conversão cristã, para a qual os cristãos empregam a palavra *metánoia*, é evidentemente muito diferente da *epistrophé* platônica. Sabemos que a própria palavra *metánoia* significa duas coisas: é a penitência e é também a mudança, mudança radical do pensamento e do espírito. Ora – também aqui, tão esquematicamente quanto o fiz a propósito da *epistrophé* – exponho as características que a *metánoia* cristã me parece apresentar¹¹. Primeiramente, a conversão cristã implica uma súbita mutação. Ao falar que é súbita, não quero dizer que não possa ter sido ou não deva mesmo ter sido preparada, e durante um longo tempo, por todo um percurso. Não obstante – com preparação ou não, com percurso ou não,

com esforço ou não, com ascese ou ausência de ascese –, de qualquer modo, para que haja conversão é preciso um acontecimento único, súbito, ao mesmo tempo histórico e meta-histórico que, de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do sujeito. Em segundo lugar – sempre no interior da conversão ou *metánoia* cristã –, neste transtorno súbito, dramático, histórico/meta-histórico do sujeito, ocorre uma passagem: passagem de um tipo de ser a outro, da morte à vida, da mortalidade à imortalidade, da obscuridade à luz, do reino do demônio ao de Deus, etc. E por fim, em terceiro lugar, há na conversão cristã um elemento que é consequência dos dois outros, ou o ponto de cruzamento entre ambos, a saber, que só pode haver conversão na medida em que, no interior do próprio sujeito, houver uma ruptura. O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo. Renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer em outro eu e sob uma nova forma que, de certo modo, nada tem a ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem nos seus hábitos, nem no seu *êthos*, com aquele que o precedeu, é isto que constitui um dos elementos fundamentais da conversão cristã.

Se examinarmos, em face disto, o modo como é descrita a conversão na filosofia, na moral, na cultura de si de que lhes falo durante a época helenística e romana, se examinarmos o modo como é descrita aquela *conversio ad se*¹² (aquela *epistrophé pròs heautón*¹³), creio que veremos a atuação de processos inteiramente diferentes em relação aos da conversão cristã. Primeiro, não há exatamente ruptura. Mais tarde, aliás, tentarei desenvolver um pouco mais este aspecto, pois ele requer maior precisão. Encontramos, é fato, certas expressões que parecem indicar alguma coisa como uma ruptura do eu, e como que uma mutação, uma transfiguração súbita e radical de si. Encontramos em Sêneca – e praticamente só em Sêneca – a expressão *fugere a se*: fugir, escapar de si mesmo¹⁴. Também em Sêneca há expressões interessantes, na carta 6 a Lucílio, por exemplo. Diz ele: é incrível como sinto estar fazendo progressos atualmente. Não se tra-

ta somente de uma *emendatio* (uma correção). Não me contento em corrigir-me, tenho a impressão de que estou me transfigurando (*transfigurari*)¹⁵. E pouco depois, nesta mesma carta, ele fala de mutação de mim mesmo (*mutatio mei*)¹⁶. Contudo, afora estas poucas indicações, o que me parece essencial ou pelo menos característico, na conversão helênica e romana, é que, se há ruptura, ela não se produz no eu. Não é no interior de si que ocorre a cisão pela qual o eu se desprende de si, renuncia a si mesmo para, após uma morte figurada, renascer todo outro. Se existe ruptura – e ela existe –, ela se dá em relação ao que cerca o eu. É em torno do eu, para que ele não seja mais escravo, dependente e cerceado, que se deve operar esta ruptura. Temos então uma série de termos, noções que remetem a esta ruptura do eu relativamente a tudo o mais, que não é porém uma ruptura de si para consigo. São todos termos que designam a fuga (*phéugēin*)¹⁷, o retiro (*anakhóresis*). A *anakhóresis*, como sabemos, tem dois sentidos: retirada de um exército diante do inimigo (quando um exército recua diante do inimigo: *anakhoreî*, ele parte, bate em retirada, recua); ou então *anakhóresis* como fuga de um escravo que parte para a *khôra*, para o campo, escapando assim da sujeição e do *status* de escravidão. É destes tipos de ruptura que se trata. E esta liberação do eu, como veremos, tem em Sêneca (por exemplo, no prefácio à terceira parte das *Questões naturais*¹⁸ ou nas cartas 1¹⁹, 32²⁰, 8²¹, etc.) numerosos equivalentes, numerosas expressões que remetem todas, repito ainda, à ruptura do eu relativamente a tudo o mais. Faço notar uma interessante metáfora de Sêneca; muito conhecida aliás, ela remete à idéia de rodopio, mas em sentido diferente daquele do pião a que me referi há pouco. Está na carta 8, quando Sêneca diz que a filosofia faz com que o sujeito gire em torno de si mesmo, isto é, faz com que ele execute o gesto pelo qual, tradicional e juridicamente, o mestre liberta seu escravo. Havia um gesto ritual, com que o mestre, a fim de mostrar, manifestar, efetuar a liberação do escravo de sua sujeição, fazia-o girar em torno dele mesmo²². Sêneca retoma esta imagem e diz que a filoso-

fia faz com que o sujeito gire em torno de si mesmo, mas para o liberar²³. Portanto, ruptura para o eu, ruptura em torno do eu, ruptura em proveito do eu, mas não ruptura no eu.

O segundo tema importante nesta conversação helenística e romana em oposição à *metánoia* cristã, é que é em direção ao eu que se deve virar os olhos. Há que se ter o eu de certo modo sob os olhos, sob o olhar, há que se tê-lo à vista. Daí, uma série de expressões como *blépe se* (olha-te, como encontramos em Marco Aurélio²⁴), ou *observa te* (observate)²⁵, *se respicere* (olhar-se, voltar o olhar para si)²⁶, aplicar o espírito em si próprio (*prosékhein tôn noûn heautô*)²⁷, etc. É preciso pois ter o eu ante os olhos.

E por fim, em terceiro lugar, é preciso ir em direção ao eu como quem vai em direção a uma meta. E este não é mais um movimento apenas dos olhos, mas do ser inteiro que deve dirigir-se ao eu como único objetivo. Ir em direção ao eu é ao mesmo tempo retornar a si: como quem volve ao porto ou como um exército que recobra a cidade e a fortaleza que a protege. Também aí há uma série de metáforas sobre o eu-fortaleza²⁸ – o eu como o porto onde finalmente encontramos abrigo, etc.²⁹ –, mostrando bem que o movimento pelo qual nos dirigimos para o eu é ao mesmo tempo um movimento pelo qual a ele volvemos. Aliás, nestas imagens que não são imediatamente coerentes há um problema; problema este que, a meu ver, imprime tensão a esta noção, esta prática, este esquema prático da conversação, na medida em que nunca está inteiramente claro, nem inteiramente decidido, no pensamento helenístico e romano, se o eu é algo a que se retorna porque dado de antemão, ou se é uma meta que devemos nos propor e à qual, alcançando a sabedoria, eventualmente teremos acesso. Seria o eu o ponto ao qual volvemos através do longo circuito da ascese e da prática filosófica? Seria o eu um objeto que guardamos sempre ante os olhos e que atingimos por meio de um movimento que só a sabedoria poderia promover? Este, ao que me parece, é um dos elementos da incerteza ou da oscilação fundamental, nesta prática do eu.

Em todo caso – e esta será a última característica que gostaria de realçar a propósito desta noção de conversão –, seja o eu ao qual volvemos seja o eu ao qual nos dirigimos, trata-se afinal de estabelecer certas relações que caracterizam, não o movimento da conversão, mas pelo menos seu ponto de chegada e de realização. São relações de si para consigo, que podem ter a forma de atos. Por exemplo: protege-se, defende-se, arma-se, equipa-se o eu³⁰. Podem assumir também a forma de relações de atitudes: respeita-se, honra-se o eu³¹. Podem, enfim, tomar a forma de relações de estado, tais como: é-se senhor de si, possuímos nosso eu, ele nos pertence (relação jurídica³²). Ou ainda: experimentamos prazer, gozo, deleite³³ no próprio eu. Vemos que a conversão que aqui está definida é um movimento que se dirige para o eu, que não tira os olhos dele, que o fixa de uma vez por todas como a um objetivo e que, finalmente, alcança-o ou a ele retorna. Se a conversão (a *metánoia* cristã ou pós-cristã) tem a forma de ruptura e de mutação no interior do próprio eu, e se, conseqüentemente, pode-se dizer que ela é uma espécie de trans-subjetivação, proporia então dizer que a conversão que está em causa na filosofia dos primeiros séculos de nossa era não é uma trans-subjetivação. Não é uma maneira de introduzir no sujeito e nele marcar uma cisão essencial. A conversão é um processo longo e contínuo que, melhor do que de trans-subjetivação, eu chamaria de auto-subjetivação. Fixando-se a si mesmo como objetivo, como estabelecer uma relação adequada e plena de si para consigo? É isto o que está em jogo na conversão.

Vemos quão longe estamos, creio, da noção cristã de *metánoia*. De todo modo, o próprio termo *metánoia* (que encontramos na literatura, nos textos da Grécia clássica, certamente, mas também nos da época de que lhes falo) jamais tem o sentido de conversão. Conhecemos alguns usos que remetem, primeiramente, à idéia de uma mudança de opinião. Quando somos persuadidos por alguém, *metanoieîn* (mudamos de opinião)³⁴. Encontramos também a noção de *metánoia*, a idéia de um *metanoieîn*, no sentido de pesar, de ter

remorso (uso que se acha em Tucídides, livro III³⁵). Neste uso está sempre presente uma conotação, uma valorização negativa. Na literatura grega daquela época, *metánoia* não tem sentido positivo, é sempre negativo. Assim, encontramos em Epicteto a necessidade de expulsar os julgamentos errôneos que possamos ter na mente. E por que temos necessidade de expulsar os julgamentos errôneos? Porque, do contrário, seríamos obrigados, por causa destes julgamentos e em consequência deles, a nos censurar, a nos combater, a nos arrepender (temos então os verbos: *mákhestai*, *basanízein*, etc.). Seríamos obrigados a nos arrepender: *metanoeîn*³⁶. Portanto, não ter julgamentos falsos para não *metanoeîn* (para não se arrepender). Encontramos igualmente, no *Manual* de Epicteto, que não devemos nos deixar levar pelo gênero de prazeres que depois provocariam arrependimento (*metánoia*)³⁷. Em Marco Aurélio, o conselho: “a propósito de cada ação, devemos nos perguntar: ‘não teria por acaso do que me arrepender?’ [*mê metanoéso ep'autê*: não me arrependeria eu desta ação? M. F.]³⁸”. O arrependimento é pois alguma coisa a evitar e é porque devemos evitá-lo que há coisas a não fazer, prazeres a recusar, etc. Portanto, devemos evitar a *metánoia* como arrependimento. Com isto pretendo mostrar que, a meu ver, não podemos assimilar o que está em questão nesta temática da conversão a si, do retorno a si, a uma *metánoia* como conversão fundadora por meio de uma total reversão do próprio sujeito, renunciando a si e renascendo a partir de si. Não é isto que está em causa. No sentido de ruptura consigo, de renovação de si com valor positivo, a *metánoia* é encontrada em textos bem mais tardios. Não me refiro, é claro, aos textos cristãos que, a partir do século III ou, pelo menos, da instauração dos grandes ritos de penitência, conferiram à *metánoia* um sentido positivo. No vocabulário filosófico, com sentido positivo e significando uma renovação do sujeito por ele mesmo, o termo *metánoia* só é encontrado nos séculos III-IV. Por exemplo, nos textos pitagóricos de Hierocles, quando diz: a *metánoia* é a *arkhê tês*

philosophías (é o começo da filosofia); é a fuga (*phuge*) de toda ação e discurso desarrazoados; e é a preparação primordial para uma vida sem remorsos. Com efeito, é então que temos a *metánoia* no sentido, por assim dizer, novo do termo, sentido que, ao menos parcialmente, foi elaborado pelos cristãos: a idéia de uma *metánoia* como mudança, reversão, modificação do ser do sujeito e acesso a uma vida onde não há remorsos³⁹.

Vemos assim que, na região que gostaria agora de estudar, estamos entre a *epistrophé* platônica e a *metánoia* cristã (*metánoia* no sentido novo do termo). Creio que, de fato, nem uma nem outra – nem a *epistrophé* platônica, nem a *metánoia* que, esquematicamente, podemos chamar de cristã – seria inteiramente adequada para descrever a prática e o modo de experiência tão constantemente presentes, tão constantemente evocados nos textos dos séculos I-II. Toda esta preparação, todas as precauções que venho tomando acerca da análise desta conversão, entre a *epistrophé* e a *metánoia* referem-se, com certeza, a um texto essencial escrito por Pierre Hadot, há cerca de vinte anos⁴⁰. Foi por ocasião de um congresso filosófico, quando, fazendo uma análise que me parece inteiramente fundamental e importante sobre *epistrophé* e *metánoia*, ele afirmou que a conversão tem estes dois grandes modelos na cultura ocidental, o da *epistrophé* e o da *metánoia*. A *epistrophé*, diz ele, é uma noção, uma experiência da conversão que implica o retorno da alma em direção a sua fonte, movimento pelo qual ela retorna à perfeição do ser e se recoloca no movimento eterno do ser. De certo modo, a *epistrophé* tem o despertar como seu modelo, e a *anámnesis* (a reminiscência) como modo fundamental do despertar. Abrimos os olhos, descobrimos a luz e retornamos à própria fonte da luz que, ao mesmo tempo, é a fonte do ser. Isto, sobre a *epistrophé*. Quanto à *metánoia*, diz ele, concerne a outro modelo, obedece a outro esquema. Trata-se de uma reversão do espírito, de uma renovação radical e de uma espécie de re-procriação do sujeito por ele mesmo, tendo ao centro a morte e a ressurreição como ex-

periência de si mesmo e de renúncia a si. *Epistrophé* e *metánoia*, com sua oposição, são apresentadas como uma polaridade permanente no pensamento, na espiritualidade e na filosofia ocidentais. Creio que esta oposição é extremamente eficaz e constitui, com efeito, um bom crivo de análise da conversão tal como ela existe e tal como, a partir do próprio cristianismo, foi praticada e experimentada. E que, na experiência do que agora podemos nomear com uma só palavra – a conversão –, estes dois modos de transformação, de transfiguração do sujeito constituem, efetivamente, duas formas fundamentais. Não obstante, gostaria de observar que, se tomarmos a situação em seu desenvolvimento diacrônico e se seguirmos o percurso do tema da conversão ao longo da Antiguidade, parece-me muito difícil fazer valer estes dois modelos, estes dois esquemas como crivo de explicação e de análise capaz de fazer compreender o que se passou no período que, de modo geral, vai de Platão ao cristianismo. Parece-me, com efeito, que se a noção de *epistrophé*, que é platônica ou talvez pitagórico-platônica, já está claramente elaborada nos textos platônicos (portanto, no século IV [a.C.]), contudo, fora das correntes propriamente pitagóricas e platônicas, seus elementos foram profundamente modificados no pensamento posterior. O pensamento epicurista, o pensamento cínico, o pensamento estóico, etc., tentaram – e creio que conseguiram – pensar a conversão diferentemente do modelo da *epistrophé* platônica. Mas também, durante a época de que lhes falo, no pensamento helenístico e romano, temos um esquema da conversão diferente daquele da *metánoia*, isto é, da *metánoia* cristã que se organiza em torno da renúncia a si e da reversão súbita, dramática, do ser do sujeito. Assim, gostaria de estudar agora, com um pouco mais de precisão, entre a *epistrophé* platônica e antes do estabelecimento da *metánoia* cristã, o modo como foi concebido o movimento pelo qual o sujeito é chamado a converter-se a si, a dirigir-se a si mesmo ou a retornar a si. É esta conversão, nem *epistrophé* nem *metánoia*, que pretendo estudar. E de dois modos.

Primeiramente, tentarei estudar hoje o problema da conversão do olhar. Buscarei examinar o modo como se estabelece, no tema geral da conversão (da conversão a si), a questão de "volver o olhar para si mesmo" e "conhecer-se a si mesmo". Dada a importância do tema – deve-se olhar para si mesmo, volver para si os próprios olhos, jamais perder-se de vista, ter-se sempre sob os olhos –, parece haver aí alguma coisa que nos aproxima muito de perto do imperativo: "conhece-te a ti mesmo". É o conhecimento do sujeito por ele mesmo, implicado no [...] imperativo: "volve os olhos para ti". Quando Plutarco, Epicteto, Sêneca, Marco Aurélio afirmam que se deve examinar a si mesmo, olhar para si mesmo, trata-se, no fundo, de que tipo de saber? De um apelo a constituir-se como objeto [...] [de conhecimento? De um apelo "platônico"? Não seria um apelo semelhante ao que encontraremos na literatura*] cristã e monástica ulterior, sob a forma de uma recomendação de vigilância que se traduzirá em certos preceitos e conselhos tais como: presta atenção a todas as imagens e representações que podem entrar no espírito; não cessa de examinar cada um dos movimentos que se produzem no teu coração a fim de neles tentar decifrar os sinais ou os vestígios de uma tentação; busca determinar se o que te vem ao espírito te foi enviado por Deus ou pelo demônio, senão por ti mesmo; não haveria vestígio de concupiscência nas idéias aparentemente mais puras que te vêm ao espírito? Em suma, a partir da prática monástica, temos certo tipo de olhar sobre si mesmo muito diferente do olhar platônico⁴¹. A questão que se deve então colocar, creio eu, é [a seguinte]: quando Epicteto, Sêneca, Marco Aurélio, etc., estabelecem como imperativo "olha-te a ti mesmo", tratar-se-ia do olhar platônico – olha-te para descobrir em ti as sementes da verdade – ou seria: deves olhar-te a fim de detectar em ti os vestígios da concupiscência e expor, explorar os segredos de tua consciência

* Reconstituição a partir do manuscrito.

(os *arcana conscientiae*)? Pois bem, também aqui, creio que não se trata nem de uma coisa nem de outra, e que a recomendação de “volver o olhar para si mesmo” tem um sentido inteiramente particular e distinto do “conhece-te a ti mesmo” platônico e do “examina-te a ti mesmo” da espiritualidade monástica. O que significa “volver o olhar para si mesmo” nestes textos, repito, de Plutarco, de Sêneca, de Epicteto, de Marco Aurélio, etc.? Creio que, para compreender o que significa “volver o olhar para si”, é preciso, inicialmente, colocar a seguinte questão: do que deve o olhar desviar-se quando recebe a recomendação de volver-se para si? Volver o olhar para si, antes do mais, significa: desviá-lo dos outros. E, em seguida: desviá-lo das coisas do mundo.

Em primeiro lugar, pois, volver o olhar para si é desviá-lo dos outros. Desviá-lo dos outros quer dizer: desviá-lo da agitação cotidiana, da curiosidade que nos leva ao interesse pelo outro, etc. A este respeito temos um texto interessante, pequeno como todos os textos de Plutarco, um pouco banal e, por isto mesmo de pouco alcance, mas que é, penso eu, bastante significativo para o entendimento deste desvio do olhar em relação aos outros. Intitula-se, justamente, *Tratado da curiosidade* e, de saída, apresenta duas interessantes metáforas. Bem no começo do texto, Plutarco refere-se ao que se passa nas cidades⁴². Diz ele que outrora as cidades eram construídas inteiramente ao acaso, nas piores condições, de sorte que o desconforto era grande, por causa dos maus ventos que as atravessavam, da iluminação solar que não era boa, etc. Até que chegou um momento em que se teve que escolher entre deslocar inteiramente as cidades ou reorganizá-las, recompô-las, “reorientá-las”, como diríamos. Para isto, ele emprega precisamente a expressão *stréphein*⁴³. Fazemos virar as casas, nós as orientamos diferentemente, abrimos de outro modo janelas e portas. Ou então, diz ele, podemos derrubar montanhas ou edificar muros a fim de que os ventos não mais fustiguem a cidade e seus habitantes de uma maneira que possa ser nociva, perigosa, desagradável, etc. [Portanto]: reorientação de uma cidade. Em se-

gundo lugar, um pouco mais abaixo (em 515e), retomando a metáfora da casa, diz ele: as janelas de uma casa não devem abrir-se para as dos vizinhos. Ou, pelo menos, se temos janelas que dão para o vizinho, é preciso cuidar de fechá-las e, ao contrário, abrir aquelas que dão para o aposento dos homens, para o gineceu, para o quarto dos domésticos, a fim de saber o que lá se passa e poder vigiá-los permanentemente. Pois bem, é isto o que devemos fazer conosco: olhar o que se passa não na casa alheia, mas antes em nossa própria casa. Temos então a impressão – primeira impressão, ao menos – que se trata de substituir o conhecimento dos outros ou a malévola curiosidade em relação aos outros, por um exame um pouco sério de nós mesmos. Também Marco Aurélio várias vezes recomenda: não vos ocupeis com os outros, vale mais ocupar-se com vós mesmos. Assim, temos em II, 8 um princípio: em geral, jamais se é infeliz por não prestar atenção ao que se passa na alma de outrem⁴⁴. Em III, 4: “Não emprega a parte de vida que te foi dada a imaginar o que o outro está fazendo⁴⁵”. Em IV, 18: “Quanto tempo livre ganhamos se não olharmos o que o vizinho disse, fez ou pensou, mas tão-somente o que nós mesmos fazemos (*tí autòs poièi*)⁴⁶”. Portanto, não olhar o que se passa com os outros, mas interessar-se antes por si.

Examinemos melhor em que consiste precisamente este retorno do olhar e o que há que se olhar em si a partir do momento em que não se olha mais os outros. De início, devemos lembrar que a palavra curiosidade é *polypragmosýne*, isto é, não tanto o desejo de saber quanto a indiscrição. É imiscuir-se no que não nos diz respeito. Plutarco fornece uma definição bem exata no começo do seu tratado: “*philomátheia allotrion kakôn*”⁴⁷. É o desejo, o prazer de saber dos males do outro, do que se passa de ruim com ele. É interessar-se pelo que não vai bem com os outros. Interessar-se por seus defeitos. Sentir prazer em conhecer as faltas que eles cometem. Por isto, o conselho inverso de Plutarco: não sejas curioso. Isto é, no lugar de ocupar-te com os defeitos dos outros, ocupa-te, antes, com os teus próprios defeitos e

faltas, com teus *hamartémata*⁴⁸. Olha os defeitos que estão em ti. De fato porém, quando examinamos o desenvolvimento do texto de Plutarco, nos apercebemos de que a maneira como se deve fazer este desvio do olhar, dos outros para si⁴⁹, de modo algum consiste em substituir o outro por si como objeto de um conhecimento possível ou necessário. Plutarco emprega palavras que designam bem esta virada: por exemplo, *perispasmós*, ou *metholké*, que significa deslocamento. Em que consiste este deslocamento da curiosidade? Pois bem, diz ele, é preciso *trépein tèn psykhén* (volver a alma) na direção de coisas que são mais agradáveis do que os males ou os infortúnios do outro⁵⁰. E que coisas mais agradáveis são estas? Ele dá três exemplos, assinalando três domínios⁵¹. Primeiramente, é melhor estudar os segredos da natureza (*apórreta phýseos*). Em segundo lugar, é melhor ler as histórias escritas pelos historiadores, malgrado a quantidade de vilanias que nelas se lê e todos os infortúnios do outro que nelas se vê. Porém, como estes infortúnios do outro estão agora recuados no tempo, não se sente com eles um prazer tão malévolos. Finalmente, em terceiro lugar, devemos nos retirar para o campo e sentir prazer com o espetáculo calmo, reconfortante que podemos assistir ao nosso redor quando lá estamos. Segredos da natureza; leituras da história; *otium*, como diriam os latinos, cultivado no campo: é isto que deve substituir a curiosidade. E, além destes três domínios – segredos da natureza, história, tranqüilidade da vida campestre –, há que se acrescentar exercícios. Plutarco enumera os exercícios anticuriosidade por ele propostos. Primeiro, exercícios de memória. Velho tema, com certeza tradicional em toda a Antiguidade, pelo menos desde os pitagóricos: lembrar sempre o que temos na cabeça, o que aprendemos⁵². É preciso – e a expressão aqui citada é proverbial – “abrir seus próprios cofres⁵³” – ou seja, regularmente, ao longo do dia, recitar o que se aprendeu de cor, lembrar as sentenças fundamentais que se leu, etc. Em segundo lugar, praticar caminhadas sem olhar para os lados. E, particularmente, diz ele,

sem distrair-se lendo as inscrições sobre os túmulos que informam acerca da vida das pessoas, seu casamento, etc.; é preciso caminhar olhando em frente, à semelhança, diz ele, de cães levados em coleira cujo dono ensinou a seguirem em linha reta no lugar de se dispersarem correndo à direita e à esquerda. Outro exercício enfim é quando, na seqüência de um acontecimento qualquer, ocorrendo a ocasião de ter a curiosidade atizada, recusar-se a satisfazê-la. Assim como o próprio Plutarco, em outra passagem, dizia que é um bom exercício colocar sob os olhos iguarias extremamente desejáveis e agradáveis e a elas resistir⁵⁴, e assim como Sócrates também resistia quando Alcibiades vinha deitar-se junto dele, assim também é preciso, por exemplo, quando recebemos uma carta e supomos que ela contém uma notícia importante, que nos abstenhamos de abri-la e a deixemos ao nosso lado tanto tempo quanto possível⁵⁵. Estes são exercícios de não-curiosidade (de não-*polypragmosýne*) que ele evoca: ser como um cão preso à coleira, ter o olhar bem reto, pensar somente em um objetivo e uma meta. Por conseguinte, percebemos que, se Plutarco reprova na curiosidade o desejo de saber o que ocorre de mal com o outro, não é tanto porque descuidaríamos de olhar o que se passa conosco. O que ele opõe à curiosidade não seria um movimento do espírito ou da atenção pelo qual tentaríamos detectar o que pode haver de mal em nós mesmos. Não se trata de decifrar as fraquezas, os defeitos, as faltas passadas. Se é necessário desvencilhar-se do olhar maldoso, malicioso, malevolente sobre o outro, é para poder concentrar-se no caminho reto que se há de observar, que se há de manter, na direção da meta. É preciso concentrar-se em si mesmo. Não se trata de decifrar-se. Exercício de concentração do sujeito, exercício pelo qual ele reconduz toda a atividade e toda a atenção para a tensão que o encaminha à sua meta, não se trata, absolutamente, de descerrar o sujeito como um campo de conhecimentos, realizando sua exegese e sua decifração. De igual modo, em Marco Aurélio, percebemos o que se opõe à *polypragmosýne*. Quando ele diz que não se deve olhar, pres-

tar atenção ao que se passa com os outros, é, diz também, para melhor concentrar o pensamento na própria ação, para perseguir a meta sem olhar de lado⁵⁶. Diz ele ainda: é para não se deixar levar pelo turbilhão de pensamentos fúteis e mal-dosos. Se é preciso desviar-se dos outros, é para melhor escutar unicamente o guia interior⁵⁷.

Vemos pois – e insisto bastante nisto – que a requisitada inversão do olhar, em oposição à malévola curiosidade em relação aos outros, não resulta na constituição de si mesmo como um objeto de análise, de decifração, de reflexão. Trata-se, muito mais, de convocar a uma concentração teleológica. Trata-se, para o sujeito, de olhar bem sua própria meta. Trata-se de ter diante dos olhos, do modo mais transparente, a meta para a qual tendemos, com uma espécie de clara consciência dela, do que é necessário fazer para atingi-la e das possibilidades de que dispomos para isto. É preciso ter consciência, uma consciência de certo modo permanente, do nosso esforço. [Não se trata] de ter a si mesmo como objeto de conhecimento, como campo de consciência e de inconsciência, mas uma consciência permanente e sempre atenta desta tensão com a qual nos dirigimos à nossa meta. O que nos separa da meta, a distância entre nós e a meta deve ser o objeto, repito, não de um saber de decifração, mas de uma consciência, uma vigilância, uma atenção. Por consequência, somos levados a pensar, sem dúvida, na concentração de tipo atlético. Pensamos na preparação para a corrida, na preparação para a luta, no gesto com o qual o arqueiro lançará a flecha em direção ao alvo. Estamos aqui muito próximos do famoso exercício de arco e flecha que, como sabemos, é tão importante para os japoneses, por exemplo⁵⁸. Devemos pensar nisto bem mais do que em alguma coisa como uma decifração de si, semelhante à que encontraremos na prática monástica. Construir o vazio em torno de si, não se deixar levar nem distrair por todos os ruídos nem por todas as pessoas que nos cercam. Construir o vazio em torno de si, pensar na meta, ou antes, na relação entre si mesmo e a meta. Pensar nesta trajetória que nos se-

para daquilo a que queremos nos dirigir ou daquilo que queremos atingir. É nesta trajetória de si para si, que devemos concentrar toda a nossa atenção. Presença de si a si, por causa mesmo desta distância que ainda existe de si para consigo, presença de si a si na distância de si para consigo: é este, creio, o objeto, o tema deste retorno do olhar que estava posto nos outros e que devemos agora reconduzir, reconduzir precisamente não a si enquanto objeto de conhecimento, mas a esta distância para consigo mesmo enquanto somos sujeito de uma ação que dispõe de meios para atingi-la, mas, acima de tudo, do imperativo para atingi-la. E o que há para ser atingido é o eu.

É isto, creio, o que se pode dizer acerca deste aspecto do retorno do olhar na direção de si mesmo, [diferenciando-o do] olhar posto nos outros. Na segunda hora tentarei lhes mostrar o que significa, que forma assume a condução do olhar sobre si quando se o opõe ao olhar posto nas coisas do mundo e nos conhecimentos da natureza.

Então, se concordarem, alguns minutos de repouso.

1. "Une expression hellénistique de l'agitation spirituelle", *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 1951, pp. 3-7 (retomado in A.-J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, pp. 251-5).

2. "Nenhum bom hábito em vós, nenhuma atenção, nenhum retorno sobre vós mesmos (*out'epistrophè eph'hautón*) e nenhum cuidado em vos observar" (Épictète, *Entretiens*, III, 16, 15, ed. citada, p. 37); "retornai a vós mesmos (*epistrépsate autoi*), compreendei as prenoções que trazeis em vós" (*id.*, 22, 39, p. 75); "dize-me, quem, ouvindo tua leitura ou teu discurso, foi tomado de angústia, fez um retorno sobre si mesmo ou saiu dizendo: 'o filósofo me tocou; não devo mais agir assim?'" (*id.*, 23, 37, p. 93); "em seguida, se entreres em ti mesmo (*epistréphes katà sautón*) e procurares qual o domínio a que pertence o acontecimento, te lembrarás logo que é 'ao domínio das coisas independentes de nós'" (*id.*, 24, 106, p. 110).

3. "E, sobretudo, quando censurares um homem por sua deslealdade ou ingratidão, fazes um retorno sobre ti mesmo (*eis heaptòn epistréphou*)" (Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 42, ed. citada, p. 108).

4. Plotin, *Ennéades*, IV, 4, 2.

5. Para este compromisso com a conversão, cf. as cartas a Lucílio 11, 8; 53, 11; 94, 67.

6. "O presente discurso faz ver que toda alma tem em si esta faculdade de apreender e um órgão para este uso, e que, como um olho que não se pudesse fazer virar (*stréphein*) da obscuridade para

a luz senão virando ao mesmo tempo o corpo inteiro, este órgão deve ser desviado com a alma inteira das coisas perecíveis, até que se torne capaz de suportar a visão do ser e da parte mais brilhante do ser, a que chamamos o bem [...]. A educação é a arte de virar este órgão e de, para isto, encontrar o método mais fácil e mais eficaz; não consiste em pôr a visão no órgão, pois que ele já a possui; porém, como ele não está bem dirigido e olha para outra parte, ela realiza a sua conversão" (*La République*, livro VII, 518c-d, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. VII-1, trad. fr. E. Chambry, ed. citada, p. 151). É principalmente no neoplatonismo que o termo *epistrophé* assume um valor conceitual direto e central [cf., por exemplo, Porfírio: "a única salvação é a conversão para Deus (*móne sotería he pròs tôn theòn epistrophé*)" (*À Marcella*, 289N, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, parágrafo 24, p. 120)]. No neoplatonismo, a noção de conversão assume uma importância ontológica, e não mais antropológica apenas. Ultrapassa o quadro da aventura de uma alma e passa a designar um processo ontológico: no neoplatonismo, um ser só assume sua consistência própria no movimento que o faz "voltar-se" para seu princípio. Cf. P. Aubin, *Le Problème de la conversion*, Paris, Beauchesne, 1963, e A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press, 1933 (1961, 2. ed.).

7. Cf. aula de 6 de janeiro, segunda hora: a passagem do *Alcibiades* (127e) em que Sócrates, demonstrando a Alcibiades sua ignorância, o compromete a ter cuidado de si mesmo.

8. Sobre a reminiscência, cf. os textos essenciais do *Phèdre*, 249b-c: "Uma inteligência de homem deve exercer-se segundo o que se chama *Idéia*, indo de uma multiplicidade de sensações para uma unidade, cuja conjugação é um ato de reflexão. Ora, este ato consiste em uma lembrança (*anámnesis*) dos objetos que nossa alma viu outrora, quando acompanhava o passeio de um deus" (trad. fr. L. Robin, ed. citada, p. 42); do *Ménon*, 81d: "Sendo a natureza inteira homogênea e tendo a alma tudo aprendido, nada impede que uma só lembrança (é o que os homens chamam de saber) a faça reencontrar todas as outras" (in Platon, *Oeuvres complètes*, t. III-2, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1923, pp. 250-1); do *Phédon*, 75e: "O que denominamos 'instruir-se' não consistiria em retomar um saber que nos pertence? E, sem dúvida, dando a isto o nome de 'relembrar-se' (*anamimnéskesthai*), não empregariamos a denominação correta?" (trad. fr. L. Robin, ed. citada, p. 31).

9. O tema do corpo-túmulo, em Platão, apresenta-se de início como um jogo de palavras entre *sôma* (corpo) e *sêma* (túmulo e signo). Encontramo-lo no *Cratyle*, 400c; *Gorgias*, 493a: "Um dia, ouvi de um sábio homem que nossa vida presente é uma morte, que nosso corpo é um túmulo" (in Platon, *Oeuvres complètes*, t. III-2, trad. fr. A. Croiset, ed. citada, pp. 174-5); *Phèdre*, 250c: "Éramos puros e não trazíamos a marca deste sepulcro que, sob o nome de corpo, atualmente nos acompanha" (trad. fr. L. Robin, ed. citada, p. 44). Sobre este tema, podemos nos referir a P. Courcelle, "Tradition platonicienne et Tradition chrétienne du corps-prison", *Revue des études latines*, 1965, pp. 406-43, e "Le Corps-tombeau", *Revue des études anciennes*, 68, 1966, pp. 101-22.

10. Esta distinção é capital em Epicteto, constituindo para ele o ponto nevrálgico, a bússola absoluta. Cf. *Manuel e Entretiens*, principalmente I, 1 e III, 8.

11. É no curso do ano de 1980 (aulas de 13, 20 e 27 de fevereiro) que Foucault analisa o tema da *paenitentia* (tradução latina de *metánoia*), tomando como ponto essencial de referência o *De paenitentia* de Tertuliano (por volta de 155-225). Trata-se, neste curso, de opor a conversão cristã à conversão platônica, mostrando como, enquanto em Platão a conversão permitia, em um mesmo movimento, conhecer a Verdade e a verdade da alma que é originariamente ligada à primeira, Tertuliano opera, na penitência, uma dissociação entre o acesso a uma Verdade instituída (a fé) e a busca de uma verdade obscura da alma, a ser liberada (confissão).

12. Cf. *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 82. [*O cuidado de si*, *op. cit.*, pp. 69-70. (N. dos T.)]

13. Cf. Épictète, *Entretiens*, III, 22, 39; I, 4, 18; III, 16, 15; III, 23, 37; III, 24, 106.

14. Cf. na aula de 17 de fevereiro, segunda hora, a análise do prefácio ao livro III das *Questões naturais* de Sêneca (a propósito da escravidão de si – *servitus sui* – da qual há que libertar-se).

15. "Lucílio, sinto que melhora; mas isto diz pouco: uma metamorfose se opera em mim (*intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari*)" (Sênèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livro I, carta 6, 1, ed. citada, p. 16).

16. "Ah! Gostaria de comunicar-te os efeitos de uma transformação tão súbita (*tam subitam mutationem mei*)" (*id.*, carta 6, 2, p. 17).

17. "Se não possuídes ainda estas disposições [declarar às coisas que não dependem de mim que elas nada são para mim], fugi de vossos antigos hábitos, fugi dos profanos, se quiserdes algum dia começar a ser alguém" (Épictète, *Entretiens*, III, 15, p. 57).

18. Para a análise deste texto, cf. aula de 17 de fevereiro, segunda hora.

19. "Meu caro Lucílio: reivindica tu mesmo teus direitos (*vindica te tibi*)" (Sênèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livro I, carta 1, 1, p. 3).

20. "Apressa-te pois, meu caríssimo Lucílio. Pensa em como deverias dobrar a velocidade se tivesses inimigos às tuas costas, se suspeitasses da proximidade de uma cavalaria acoçando fugitivos. Estás assim: acoçam-te. Avia-te! Escapa (*adcelera et evade*)" (*id.*, carta 32, 3, p. 142).

21. "Retirei-me tanto do mundo quanto dos afazeres deste mundo (*secessi non tantum ab hominibus, sed a rebus*)" (*id.*, carta 8,2, p. 23).

22. Cf. a retomada desta gestualidade em Epicteto, para mostrar que a verdadeira liberação não é da ordem da libertação objetiva, mas da renúncia aos desejos: "Quando se fez o escravo girar diante do pretor, nada se fez? [...] Aquele que foi objeto desta cerimônia não se tornou livre? – Não mais que se não houvesse ele adquirido a tranqüilidade da alma" (*Entretiens*, II, 1, 26-27, p. 8).

23. "Eis uma sentença que nele [Epicuro] encontrei hoje: 'Faze-te escravo da filosofia e possuirás a verdadeira liberdade'. Com efeito, a filosofia não protela quem a ela submeteu-se, quem a ela entregou-se: a libertação vem de pronto (*statim circumagitur*). Quem diz servidão filosófica diz precisamente liberdade" (Sênèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livro I, carta 8, 7, p. 24).

24. Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 55 e VIII, 38.

25. "Vasculha tua vida, perscruta em diversos sentidos e olha em toda parte (*excute te et varie scrutare et observa*)" (Sênèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livro II, carta 16, 2, p. 64); "assim pois, examina-te (*observa te itaque*)" (*id.*, carta 20, 3, p. 82).

26. "Eu me examinarei desde logo e, seguindo uma das mais salutaras práticas, farei a revisão de meu dia. Por que somos tão maus? É que ninguém dentre nós lança sobre a própria vida um olhar retrospectivo (*nemo vitam suam respicit*)" (Sênèque, *Lettres à Lucilius*, t. III, livro X, carta 83, 2, p. 110).

27. Cf. aula de 20 de janeiro, primeira hora.

28. Cf. a mesma aula, *supra*, pp. 124-5, nota 10.

29. "Desprenda-te pois do vulgar, caríssimo Paulinus, e, por demais agitado pela duração de tua existência, retira-te enfim em um porto mais tranquilo" (*De la brièveté de la vie*, XVIII, 1, in Sénèque, *Dialogues*, t. II, trad. fr. A. Bourgerie, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 74).

30. Cf. aula de 24 de fevereiro, segunda hora, sobre a noção de equipamento (*paraskeuê*).

31. Cf. aula de 20 de janeiro, primeira hora, a propósito do *therapeúein heautón*.

32. Cf. *Le Souci de soi* (pp. 82-3): referência a Sêneca (cartas a Lucílio, 32 e 75; *De la brièveté de la vie*, V, 3). [O cuidado de si, *op. cit.*, pp. 69-70. (N. dos T.)]

33. Cf. *Le Souci de soi* (pp. 83-4), onde Foucault, referindo-se a Sêneca, opõe a *voluptas* alienante à autêntica *gaudium* (ou *laetitia*) do eu: "Quero que nunca deixes escapar a alegria. Quero que ela seja abundante em tua casa. Ela abundará com a condição de estar dentro de ti mesmo [...]. Ela nunca mais cessará quando encontrares, uma vez, de onde ela pode ser tomada [...]. Dirige teu olhar para o bem verdadeiro; sê feliz pelos teus próprios bens (*de tuo*). Mas, esses bens, de que se trata? De ti mesmo (*te ipso*) e da tua melhor parte" (*Lettres à Lucilius*, t. I, livro III, carta 23, 3-6, pp. 98-9). [O cuidado de si, *op. cit.*, pp. 70-1. (N. dos T.)]

34. Cf., por exemplo, neste sentido: "Quando consideramos que existiu alguém, o persa Ciro, que se tornou senhor de um grande número de homens [...], refazendo nossa opinião, fomos obrigados a reconhecer (*ek toutou dê enankazómetha metanoéin*) que não é tarefa impossível nem difícil comandar homens, desde que a saibamos cumprir" (Xénophon, *Cyropédie*, t. I, 1-3, trad. bras. M. Bizo & E. Delebecque, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 2).

35. "Mas, desde o dia seguinte, manifestaram-se pesares (*metánoia tis euthús en autoís*) com a reflexão de que a resolução tomada era cruel e grave" (Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, t. II-1, livro III, XXXVI, 4, trad. fr. R. Weil & J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 22).

36. "Desta forma, ele acabará por dirigir censuras a si mesmo, lutar contra si mesmo (*makhómenos*), arrepende-se (*metanoón*), atormentar-se (*basanízon heautón*)" (Épictète, *Entretiens*, II, 22, 35, p. 101).

37. "Tu virás a arrepende-te e a censurar a ti mesmo (*hysteron metanoéseis kai autós seautô loidorèse*)" (Épictète, *Manuel*, 34, trad. É. Bréhier, in *Les Stoiciens*, *op. cit.*, p. 1126).

38. Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 2 (p. 83).

39. "He dè metánoia haúte philosophías arkhè gínetai kai tòn anoéton érgon te kai lógon phygè kai tès ametamelétou zoès he próte paraskeué" (Hiéroclès, *Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, XIV-10, ed. F. G. Koehler, Stuttgart, Teubner, 1974, p. 66; devo a R. Goulet ter achado esta citação). Em uma edição de 1925 (Paris, L'Artisan du livre), M. Meunier traduz: "O arrependimento é pois o começo da filosofia, e abster-se de palavras e ações insensatas é a primeira condição que nos prepara para uma vida que seja isenta de arrependimento" (p. 187).

40. P. Hadot, "Epistrophé et metánoia" in *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, Bruxelas, 20-26 de agosto de 1953, Louvain-Amsterdam, Nauwelaerts, 1953, vol. XII, pp. 31-6 (cf. retomado no artigo "Conversion" redigido para a *Encyclopaedia Universalis* e republicado na primeira edição de *Exercices spirituels et Philosophie antique*, op. cit., pp. 175-82).

41. Para uma apresentação do estabelecimento das técnicas de decifração dos segredos da consciência no cristianismo, cf. aula de 26 de março de 1980 (última aula do ano no *Collège de France*) em que Foucault se apóia nas práticas de direção de consciência de Cassiano.

42. Plutarque, *De la curiosité*, 515b-d, trad. fr. J. Dumortier & J. Defradas, ed. citada, pp. 266-7.

43. "Assim minha pátria, exposta ao Zéfiro, sofria à tarde toda a força do sol vindo do Parnasso: dizem que ela foi reorientada (*trapênai*) para o levante por Chéron" (*id.*, 515b, p. 266).

44. "Não é fácil ver um homem que esteja infeliz por falta de prestar atenção ao que se passa na alma de outrem. Quanto aos que não observam os movimentos de sua própria alma, é fatal que sejam infelizes" (Marc Aurèle, *Pensées*, II, 8, p. 12).

45. *Pensées*, III, 4 (p. 20). A frase termina assim: "a menos que proponhas algum fim útil à comunidade".

46. *Pensées*, IV, 18 (p. 31).

47. Plutarque, *De la curiosité*, 515d, parágrafo 1 (p. 267).

48. *Id.*, 515d-e (p. 267).

49. "Desvia esta curiosidade para com o fora a fim de reconduzi-la para dentro" (*ibid.*).

50. "Qual o meio de fugir? A conversão (*perispasmós*), como foi dito, e a transferência (*métholké*) da curiosidade, voltando sua alma (*trépsanti tèn psykhén*), de preferência na direção de assuntos mais honestos e mais agradáveis" (*id.*, 517c, parágrafo 5, p. 271).

51. *Id.*, sucessivamente, parágrafos 5, 6 e 8, 517c a 519c (pp. 271-5).

52. "Eles pensavam que é preciso guardar e conservar na memória tudo o que foi ensinado e dito, e que é preciso adquirir conhecimentos e saber, durante todo o tempo em que a faculdade de aprender e de lembrar-se for capaz, porque é graças a ela que se deve aprender e é nela que se deve guardar a lembrança. Tanto estimavam eles a memória que passavam um tempo considerável a treiná-la e a ocupar-se com ela [...]. Os Pitagóricos esforçavam-se em treinar amplamente a memória, pois nada de melhor existe para adquirir ciência, experiência e sabedoria do que poder se lembrar" (Jamblique, *Vie de Pythagore*, trad. L. Brisson & A. Ph. Segonds, ed. citada, parágrafo 164, p. 92).

53. Plutarque, *De la curiosité*, 520a, parágrafo 10 (pp. 276-7).

54. Plutarque, *Le Démon de Socrate*, 585a, trad. J. Hani, ed. citada; cf. para uma primeira análise do texto, aula de 13 de janeiro, primeira hora.

55. *De la curiosité*, 522d, parágrafo 15 (p. 283).

56. "Não atentes ao caráter maldoso, mas percorre reto a linha da meta, sem olhar para todos os lados" (Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 18, p. 31); "não te deixes distrair pelos incidentes que sobrevêm de fora! Proporciona-te tempo livre a fim de aprenderes ainda alguma coisa de bom e cessa de te lebares pelo turbilhão" (*Pensées*, II, 7, p. 12).

57. "[...] buscando imaginar o que faz tal pessoa, e por que, o que diz, o que pensa, os planos que organiza, e outras ocupações deste gênero, que te fazem levar-te pelo turbilhão e negligenciar teu guia interior. É preciso evitar, portanto, que deixemos passar na corrente de nossas idéias o que é temerário e vão e, antes de tudo, a futilidade e a malvadez" (*Pensées*, III, 4, p. 20).

58. Lembremos que Foucault era um grande leitor de E. Herzigel: cf. deste autor, *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc* (1978), Paris, Dervy, 1986 (devo esta indicação a D. Defert).

AULA DE 10 DE FEVEREIRO DE 1982

Segunda hora

Quadro teórico geral: veridicção e subjetivação. – Saber do mundo e prática de si entre os cínicos: o exemplo de Demetrius. – Caracterização dos conhecimentos úteis em Demetrius. – O saber etopoiético. – O conhecimento fisiológico em Epicuro. – A parrhesía do fisiólogo epicurista.

Vimos, na hora anterior, o que significava para Plutarco e Marco Aurélio “desviar o olhar e a atenção aos outros para os conduzir a si”. Gostaria agora de abordar uma questão que, no fundo, é bem mais importante e se prestou a mais discussões, a de saber o que significa “desviar o olhar sobre as coisas do mundo para conduzi-lo a si”. De fato, esta é uma questão difícil, complexa, em que me deterei um pouco mais porquanto se situa exatamente no cerne do problema que pretendia colocar este ano – aliás, que venho pretendendo colocar há algum tempo –, que é, fundamentalmente, o seguinte: como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicção¹) e a prática do sujeito? Ou ainda de modo mais geral: como o dizer-verdadeiro e o governar (a si mesmo e aos outros) se vinculam e se articulam um ao outro? Este é o problema que tentei abordar sob numerosos aspectos e formas – seja a propósito da loucura e da doença mental, seja a propósito das prisões e da delinquência, etc. – e que agora, a partir da questão a que me propus sobre a sexualidade, gostaria de formular diferentemente, de um modo ao mesmo tempo mais estritamente definido e ligeiramente deslocado em relação ao domínio que escolhi, e [convocando períodos] historicamente mais ar-

caicos e mais antigos. Começo por dizer que agora, como já indiquei, gostaria de colocar esta questão da relação entre o dizer-verdadeiro e o governo do sujeito no pensamento antigo que é anterior ao cristianismo. Gostaria também de colocá-la sob a forma e no quadro da constituição de uma relação de si para consigo, a fim de mostrar como se formou nesta relação um certo tipo de experiência de si que, parece-me, é característica da experiência ocidental, da experiência ocidental do sujeito por ele mesmo, mas igualmente da experiência ocidental que o sujeito pode ter ou fazer em relação aos outros. Esta pois a questão que, de modo geral, quero abordar. É a questão do vínculo entre o saber das coisas e o retorno a si que vemos aparecer em certos textos da época helenística e romana dos quais gostaria de tratar, questão em torno daquele antigo tema que Sócrates já evocava no *Fedro*, ao perguntar se devemos escolher o conhecimento das árvores ou o conhecimento dos homens. E ele escolhia o conhecimento dos homens². É um tema que encontraremos a seguir, entre os socráticos, quando dizem, uns após outros, que o interessante, importante e decisivo, não é conhecer os segredos do mundo e da natureza, mas conhecer o próprio homem³. É um tema que encontramos também nas grandes escolas filosóficas cínicas, epicuristas, estoicas, e é quanto a elas que, na medida em que dispomos de textos mais numerosos e mais explícitos, tentarei examinar como o problema está posto e de que modo é definido. Começarei com os cínicos, depois os epicuristas e, finalmente, os estoicos.

Primeiro, os cínicos, ou pelo menos os cínicos tais como os podemos conhecer através de alguns elementos e indicações indiretos que, relativamente ao período em pauta, nos foram transmitidos por outros autores. De fato, a posição do movimento cínico ou dos cínicos para com a questão da relação conhecimento da natureza/conhecimento de si (retorno a si, conversão a si) é certamente muito mais complicada do que parece. Lembremo-nos, por exemplo, de Diógenes Laércio. Quando ele escreve a vida de Diógenes, ex-

plica que este fora nomeado preceptor dos filhos de... não sei mais quem⁴. Deu a estas crianças uma educação com a qual lhes ensinou todas as ciências e cuidou para que, destas ciências, conhecessem um resumo suficientemente preciso e familiar para que pudessem delas se lembrar durante toda a vida e em todas as ocasiões que se apresentassem. Portanto, a recusa cínica de conhecimento das coisas da natureza deve, sem dúvida, ser consideravelmente atenuada. Em contrapartida, no período de que trato – isto é, no começo do Império Romano –, há, como sabemos, um texto relativamente longo citado por Sêneca no livro VII do *De beneficiis*, texto de Demetrius, que era um filósofo cínico, aclimatado a Roma, digamos assim, e ao círculo aristocrático⁵. Trata-se do famoso Demetrius, confidente de Thrasea Paetus de cujo suicídio ele foi a testemunha e como que o organizador filosófico: quando Thrasea Paetus suicidou-se, chamou Demetrius junto a si, nos seus derradeiros momentos. Afastou todas as pessoas e entabulou com ele um diálogo sobre a immortalidade da alma. E foi dialogando desta maneira socrática com Demetrius que veio a morrer⁶. Portanto, Demetrius era um cínico, mas um cínico bem instruído, aclimatado. Sêneca o cita freqüentemente e sempre com muitos elogios e deferência. Nesta passagem citada por Sêneca, Demetrius começa por dizer que devemos guardar na mente o modelo, a imagem do atleta. Este tema, sobre o qual será preciso voltar – tentarei explicá-lo um pouco –, é extremamente constante, mas entre os cínicos teve um papel, um valor mais importante do que em quaisquer outros⁷. É preciso pois ser um bom atleta. O que é um bom atleta? Absolutamente não é, diz ele, quem aprendeu todos os gestos possíveis de que podemos eventualmente precisar, ou que poderíamos ser capazes de fazer. No fundo, para ser um bom atleta, basta conhecer os gestos – e tão-somente estes – que são efetivamente e mais freqüentemente utilizáveis na luta. E é necessário que estes gestos, de tão conhecidos, se tenham tomado a tal ponto familiares que os tenhamos sempre à disposição e possamos recorrer a eles toda vez que a ocasião se apresentar⁸.

A partir deste modelo, vemos surgir o que poderia constituir, creio, um critério de utilidade. Negligenciemos todos os conhecimentos que são como aqueles gestos mais ou menos acrobáticos que poderíamos aprender, inteiramente inúteis e sem utilização possível nos combates reais da vida. Guardemos apenas os conhecimentos que serão utilizáveis, a que poderemos recorrer facilmente nas diferentes ocasiões da luta. Ao que parece, temos pois, mais uma vez, a impressão de uma divisão no conteúdo mesmo dos conhecimentos, entre conhecimentos inúteis, que poderiam ser os do mundo exterior, etc., e conhecimentos úteis, que tangenciam diretamente a existência humana. De fato, a partir desta referência e [deste] modelo, precisamos ver como Demetrius distingue o que merece e o que não merece ser conhecido. Tratar-se-ia de uma pura e simples diferença de conteúdo – conhecimento útil/conhecimento inútil –, situando do lado dos conhecimentos inúteis os do mundo, das coisas do mundo, e do lado dos conhecimentos úteis, os do homem e da existência humana? Examinemos o texto; a tradução que cito é antiga, mas isto é irrelevante. Diz ele: “Tu podes ignorar a causa que faz erguer o oceano e reconduzi-lo ao seu leito, podes ignorar por que a cada sete anos um novo caráter se imprime na vida do homem [idéia de que a cada sete anos iniciamos uma nova fase da existência, um novo caráter e que, por conseqüência, é preciso adaptar um novo modo de vida; M.F.]; por que, vista de longe, a largura de um pórtico não conserva suas proporções, as extremidades se aproximando e se estreitando, as colunas se tocando nos últimos intervalos; por que os gêmeos, separados na concepção, são reunidos no parto, se uma concepção se divide em dois seres, ou se houve uma dupla concepção; por que, nascidos ao mesmo tempo, o destino dos gêmeos é tão diverso; por que os acontecimentos estabelecem tão grandes distâncias entre eles, quando tanta proximidade houve em seu nascimento. Nada perderás negligenciando coisas cujo conhecimento nos é interdito e inútil. A obscura verdade se oculta em um abismo. E não podemos acusar a malevolên-

cia da natureza. Porquanto nela nada é difícil de descobrir senão as coisas cuja descoberta só tem por fruto a própria descoberta. Tudo o que nos pode fazer melhores ou felizes, ela pôs sob nossos olhos e ao nosso alcance⁹." E então a enumeração das coisas que se deve conhecer, em oposição às que seriam inúteis: "Se o homem fortaleceu-se contra os acasos e elevou-se acima do temor; se, na avidez de sua esperança, não abraça o infinito, mas aprende a buscar as riquezas em si mesmo; se circunscreveu o terror dos deuses e dos homens, persuadido de que há pouco a temer do homem e nada a temer de Deus; se, desprezando todas as frivolidades que tanto são o tormento quanto o ornamento da vida, chegou a compreender que a morte não produz males e acaba com muitos deles; se devotou sua alma à virtude e acha fácil o caminho por onde ela o chama; se se enxerga como um ser social nascido para viver em comunidade; se vê o mundo como a morada comum de todos; se abriu sua consciência aos deuses e vive sempre como se estivesse em público – então, respeitando-se mais que aos outros [respeitando a si mais que aos outros; M.F.], tendo escapado às tempestades, fixou-se em uma calma inalterável; e reuniu em si toda ciência verdadeiramente útil e necessária: o resto não passa de futilidades do lazer¹⁰."

Como vemos, esta é a lista, uma dupla lista, do que é inútil e do que é útil conhecer. No que é inútil conhecer, temos a causa dos maremotos, a causa do ritmo dos sete anos que cadenciariam a vida humana, a causa das ilusões de ótica, o motivo de haver gêmeos e o paradoxo de duas existências diferentes e nascidas sob o mesmo signo, etc. Vemos bem que tudo o que é inútil conhecer não são coisas afastadas pertencentes a um mundo afastado. No limite, há, é certo, a causa dos maremotos, muito embora se possa dizer que, afinal, não estaria tão longe assim da existência humana. De fato porém, em tudo isto o que está em questão, por exemplo, são problemas – da saúde, do modo de vida, do ritmo dos sete anos – que tangenciam diretamente a existência humana. Nas ilusões óticas, a questão dos erros, dos erros

humanos. No assunto dos gêmeos e de seus paradoxos, fazendo com que duas existências nascidas sob o mesmo signo tenham dois destinos diferentes, é a questão do destino, a da liberdade, a do que, no mundo, determina nossa existência e contudo nos deixa livres. Todas estas são questões evocadas na lista das coisas que não é necessário conhecer. Vemos pois que não se trata da ordem de oposição entre o distante e o próximo, o céu e a terra, os segredos da natureza e as coisas que tangenciam a existência humana. Na realidade, o que caracteriza toda esta lista do que é inútil conhecer e constitui seu caráter comum, não é, creio, que se trate de coisas que não tangenciam a existência humana. Tangenciam-na e muito de perto. O traço comum e que as tornará inúteis, é que se trata, como vemos, de conhecimentos pelas causas. A causa de haver gêmeos, a causa do ritmo dos sete anos, a causa das ilusões de ótica, a causa também dos maremotos, é isto o que não precisa ser conhecido. Pois são estas causas justamente que, fazendo muito embora atuar seus efeitos, a natureza ocultou. E, para Demetrius, se a natureza tivesse considerado que estas causas, de um modo ou de outro, poderiam ser importantes para a existência e para o conhecimento humanos, ela as teria mostrado, ela as teria tornado visíveis. Se as ocultou, não é porque houvesse uma espécie de transgressão, um interdito a se transpor a fim de conhecê-las. É meramente porque a natureza mostrou ao homem que não era útil conhecer a causa destas coisas. O que não significa que seja inútil conhecer estas coisas e tê-las em conta. Podemos conhecer as causas, se quisermos. Podemos conhecê-las em certa medida, e é isto o que aparece no final do texto: "Isto é permitido à alma que já estiver retirada ao abrigo de extraviar-se vez ou outra nestas especulações que servem para ornamentar o espírito mais que para fortalecê-lo." Devemos aproximar esta passagem daquela outra, já lida, que está no meio do texto, a saber, que a descoberta destas coisas só tem por fruto a própria descoberta. Portanto, estas causas estão ocultas. Estão ocultas porque é inútil conhecê-las. É inútil conhecê-las não porque proibi-

do, mas porque, se as quisermos conhecer, ao conhecê-las não obteremos mais do que algo suplementar, quando a alma, estando *in tutum retracto*¹¹ (retirada na região de segurança que lhe fornece a sabedoria), quererá a mais, a título de distração e para sentir um prazer que reside, precisa e unicamente, na própria descoberta, buscar estas causas. Prazer de cultura, por consequência, prazer suplementar, prazer inútil e ornamental: é isto o que a natureza nos sinalizou ao nos mostrar que todas estas coisas que, repito, nos tocam em nossa própria existência não estão para serem investigadas, para serem pesquisadas no plano da causa. É o conhecimento pela causa como conhecimento de cultura, como conhecimento ornamental que assim está denunciado, criticado, rejeitado por Demetrius.

Em face disto, que coisas é preciso conhecer? Que há pouco a temer dos homens, nada a temer dos deuses, que a morte não produz nenhum mal, que é fácil achar o caminho [da] virtude, que é preciso considerar-se como um ser social nascido para a comunidade. Enfim, saber que o mundo é um *habitat* comum, onde todos os homens estão reunidos para justamente constituir esta comunidade. Vemos que a série de conhecimentos que devemos ter não pertence à ordem do que poderíamos chamar, do que assim será chamado pela espiritualidade cristã, de *arcana conscientiae* (os segredos da consciência)¹². Demetrius não diz: negligencia o conhecimento das coisas exteriores e tenta saber exatamente quem és; faz o inventário de teus desejos, de tuas paixões, de tuas enfermidades. Nem mesmo diz: faz um exame de consciência. Não propõe uma teoria da alma, não expõe o que é a natureza humana. No plano do conteúdo, continua falando das mesmas coisas, isto é: dos deuses, do mundo em geral, dos outros homens. É disto que fala e isto, repito, não é o próprio indivíduo. Não pede para reconduzir o olhar das coisas exteriores para o mundo interior. Não pede para dirigir o olhar da natureza para a consciência, ou para si mesmo, ou para as profundezas da alma. Não quer substituir os segredos da natureza pelos segredos da consciência. Trata-se,

somente e sempre, do mundo. Trata-se, somente e sempre, dos outros. Trata-se, somente e sempre, do que nos cerca. Apenas é preciso ter destas coisas um saber diferente. Demetrius fala de uma outra modalidade de saber. O que ele opõe são dois modos de saber: um, pelas causas que ele diz ser inútil; e o outro, em que consiste? Creio que poderíamos chamá-lo, muito simplesmente, de um modo de saber relacional, porquanto o que agora há que se ter em conta quando consideramos os deuses, os outros homens, o *kósmos*, o mundo, etc., é a relação entre, por um lado, os deuses, os homens, o mundo, as coisas do mundo, e, por outro, nós. Fazendo de nós mesmos o termo recorrente e constante de todas estas relações, é que deveremos conduzir nosso olhar para as coisas do mundo, para os deuses e para os homens. É neste campo de relação entre todas as coisas e nós mesmos que o saber poderá e deverá desenvolver-se. Saber relacional: esta me parece ser a primeira característica do conhecimento que é validado por Demetrius.

É também um conhecimento com a propriedade, por assim dizer, de ser imediatamente transcriptível – de resto, está imediatamente transcrito no texto de Demetrius – em prescrições. Trata-se, diz Demetrius, de saber que o homem tem pouco a temer dos homens, nada a temer dos deuses, que deve desprezar os ornamentos, as frivolidades – tanto tormento quanto ornamento da vida –, e que é necessário que ele saiba que “a morte não produz males e acaba com muitos deles”. São conhecimentos que, estabelecendo-se e formulando-se como princípios de verdade, oferecem-se ao mesmo tempo, solidariamente, sem distância nem qualquer mediação, como prescrições. São constatações prescritivas. São princípios nos dois sentidos do termo: no sentido de que se trata dos enunciados de verdade fundamental dos quais os outros podem ser deduzidos; e de que também se trata do enunciado de preceitos de condutas aos quais, em qualquer situação, há que submeter-se. O que aqui está em causa são verdades prescritivas. Portanto, o que há a conhecer são relações: relações do sujeito com tudo o que o cerca.

O que há a conhecer, ou melhor, a maneira como se há de conhecer, é tal que o que é dado como verdade seja lido, de saída e imediatamente, como preceito.

Enfim, são conhecimentos tais que, uma vez que se os tem, uma vez que se os possui, uma vez adquiridos, o modo de ser do sujeito se acha transformado, pois que é graças a isto que nos tornamos melhores, diz Demetrius. É graças a isto também que, respeitando-nos mais que aos outros, tendo escapado às tempestades, fixamo-nos em uma calma inalterável. *In solido et sereno stare*: podemos nos manter no elemento sólido e sereno¹³. Estes conhecimentos nos tornam *beati* (bem-aventurados)¹⁴ e é justamente nisto que se opõem ao "ornamento da cultura". O ornamento da cultura consiste precisamente em alguma coisa que pode perfeitamente ser verdadeira, mas em nada modifica o modo de ser do sujeito. Os conhecimentos, por conseguinte inúteis, que são rejeitados por Demetrius, repito, não se definem pelo conteúdo. Definem-se por um modo de conhecimento, modo de conhecimento causal, com dupla propriedade, ou melhor, com dupla falta, que agora, em relação aos demais, podemos definir: são conhecimentos que não podem transformar-se em prescrições, que não têm pertinência prescritiva; em segundo lugar, que, quando os possuímos, não têm efeito sobre o modo de ser do sujeito. Em contrapartida, será validado um modo de conhecimento que, considerando todas as coisas do mundo (os deuses, o *kósmos*, os outros, etc.) relativamente a nós, de pronto poderemos transcrever em prescrições, e elas modificarão o que somos, modificarão o estado do sujeito que as conhece.

Creio que aí se acha uma das caracterizações mais claras e mais nítidas daquilo que me parece ser um traço geral de toda a ética do saber e da verdade que encontraremos nas outras escolas filosóficas, isto é, que a divisória, o ponto de diferenciação, a fronteira que se estabelece, não concerne, repito, à distinção entre coisas do mundo e coisas da natureza humana: a distinção está no modo do saber e na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, os

homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir, no seu *êthos*. Os gregos usavam uma palavra muito interessante, que encontramos em Plutarco e também em Dionísio de Halicarnasso, sob a forma de substantivo, de verbo e de adjetivo. Trata-se da expressão ou da série de expressões ou palavras: *ethopoieîn*, *ethopoiía*, *ethopoiós*. *Ethopoieîn* significa: fazer o *êthos*, produzir o *êthos*, modificar, transformar o *êthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. É *ethopoiós* aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo¹⁵ [...]. Retenhamos o sentido encontrado em Plutarco, isto é: fazer o *êthos*, formar o *êthos* (*ethopoieîn*); capaz de formar o *êthos* (*ethopoiós*); formação do *êthos* (*ethopoiía*). Pois bem, parece-me que a distinção, a cisão introduzida no campo do saber, não é, repito, a que marcaria alguns conteúdos do conhecimento como inúteis e outros como úteis, é a que marca o caráter "etopoético" ou não do saber. Quando o saber, quando o conhecimento tem uma forma, quando funciona de tal maneira que é chamado a produzir o *êthos*, então ele é útil. E o conhecimento do mundo é perfeitamente útil: pode fabricar o *êthos* (assim também, o conhecimento dos outros, o conhecimento dos deuses). É assim que se marca, que se forma, é assim que se caracteriza o modo como deve ser o conhecimento útil ao homem. Conseqüentemente, esta crítica do saber inútil, como vemos, de maneira alguma nos remete à valorização de um outro saber com outro conteúdo e que seria o conhecimento de nós mesmos e de nosso interior. Remete-nos a um outro funcionamento do mesmo saber das coisas exteriores. Portanto, pelo menos neste plano, o conhecimento de si não está, absolutamente, a caminho de tornar-se uma decifração dos arcanos da consciência, aquela exegese de si que veremos desenvolver-se em seguida, no cristianismo. O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito. Ora, aquilo que me parece bastan-

te claro no texto de Demetrius, creio poder ser encontrado, com modalidades diferentes, em outras escolas filosóficas, fundamentalmente nos epicuristas e nos pitagóricos.

Procedamos agora a algumas leituras de textos epicuristas. Como acabamos de ver, a demonstração, ou melhor, a análise de Demetrius, consiste essencialmente em distinguir, em opor duas listas não propriamente de coisas a serem conhecidas, repito, mas de caracteres definidores de duas modalidades do saber: uma ornamental, característica da cultura do homem cultivado que não tem nada mais a fazer; e o modo de conhecimento ainda necessário para quem tem que cultivar seu próprio eu, estabelecendo-o como objetivo de vida. Lista, por assim dizer, empírica. Entre os epicuristas, ao contrário, temos uma noção, a meu ver, muito importante porque abrange o saber, ou melhor, o modo de funcionamento do saber que podemos qualificar de "etopético", isto é, capaz de constituir, de formar o *êthos*. Trata-se da noção de *physiología*. Com efeito, nos textos epicuristas, o conhecimento da natureza (conhecimento da natureza enquanto está validado) é regularmente chamado de *physiología* (fisiologia, se quisermos). O que é esta *physiología*? Encontramos nas Sentenças Vaticanas, parágrafo 45, um texto que fornece precisamente a definição da *physiología*. Lembro, mais uma vez, que a *physiología* não é um setor do saber que se oporia aos demais: é a modalidade do saber da natureza enquanto filosoficamente pertinente para a prática de si. O texto afirma: "O estudo da natureza (*physiología*) não forma fanfarrões nem artistas do verbo, nem pessoas que ostentam uma cultura julgada inviável para as massas, mas homens altivos e independentes, que se orgulham de seus próprios bens, não dos que advêm das circunstâncias¹⁶." Retomemos este texto. Ele diz que a *physiología* não forma (*paraskeuázei*) fanfarrões, artistas do verbo – voltarei a isto –, pessoas que ostentam cultura (*paideía*), a cultura julgada inviável para as massas. São homens altivos e independentes (*autarkéis*) que depositam seu orgulho nos bens que propria-

mente lhes pertencem, não naqueles que advêm das circunstâncias, das coisas (*prágmata*).

Vemos que este texto baseia-se, inicialmente, em uma oposição clássica [cujo primeiro termo é] o saber da cultura – para o qual Epicuro emprega a palavra *paideia* –, cuja finalidade é a glória, a ostentação que constrói a reputação das pessoas, uma espécie de saber de jactância. É o saber de jactância dos fanfarrões (*kómpous*), pessoas que querem obter entre os outros uma reputação que, de fato, em nada se assenta. É a *paideia* que se constata em pessoas que, diz a tradução, são “artistas do verbo”, muito exatamente, *phonês ergastikoús*. Os *ergastikoí* são artesãos, operários, isto é, pessoas que trabalham não para elas mesmas, mas para vender e obter lucro. Sobre qual objeto elas trabalham? Sobre a *phonê*, quer dizer, a palavra enquanto ruído, não enquanto tal como o *lógos* ou a razão. Elas são, eu diria, “fazedores de palavras”. Pessoas que fabricam, para vender, certos efeitos ligados à sonoridade das palavras, não pessoas que trabalham para elas mesmas no plano do *lógos*, isto é, do arcabouço racional do discurso. Portanto, temos a *paideia* definida como aquilo que serve para jactar-se entre os outros e que é o próprio objeto dos artesãos do ruído verbal. E estes, é claro, é que são apreciados pelas massas, as massas entre as quais fazem ostentação. Esta parte do texto tem muitos ecos nos textos conhecidos de Epicuro. Quando ele afirma que é preciso filosofar para si e não para a Hélade¹⁷, está se referindo à atividade da prática verdadeira de si cuja única meta é si mesmo. E a opõe aos que aparentam ter esta prática de si, mas que, na realidade, quando aprendem algo e o mostram, só pensam em uma coisa, só têm um objetivo: fazer-se admirar pela Hélade. É isto que está presente no termo *paideia* – termo que, como sabemos, era todavia empregado na Grécia com conotações positivas¹⁸. *Paideia* era uma espécie de cultura geral necessária ao homem livre. Pois bem, Epicuro rejeita esta *paideia* como sendo uma cultura de fanfarrões, elaborada meramente por fabricantes de verbo, cuja única meta é fazer-se admirar pelas massas.

O que Epicuro vai opor a esta *paideia* assim criticada? Precisamente a *physiología*. A *physiología* é diferente da *paideia*. E no que se distingue? Primeiro, no lugar de fabricar pessoas que não passam de pomposos e inconsistentes fanfarrões, o que faz a *physiología*? Ela *paraskeuázei*, isto é, ela prepara. Encontramos aí a palavra à qual já me referi e a que precisamos voltar: *paraskeuê*¹⁹. A *paraskeuê* é a equipagem, a preparação do sujeito e da alma pela qual o sujeito e a alma estarão armados como convém, de maneira necessária e suficiente, para todas as circunstâncias possíveis da vida com que viermos a nos deparar. A *paraskeuê* é precisamente o que permitirá resistir a todos os movimentos e solicitações que poderão advir do mundo exterior. A *paraskeuê* é o que permite, a um tempo, atingir a meta e permanecer estável, fixado na meta, sem se deixar desviar por nada. Assim, a *physiología* tem por função *paraskeuázein*, dotar a alma do equipamento necessário para seu combate, seu objetivo e sua vitória. Em si, opõe-se à *paideia*.

Fornecendo esta preparação, a *physiología* tem como efeito constituir, produzir – releio a tradução: “homens altivos e independentes, que se orgulham de seus próprios bens, não dos que advêm das circunstâncias”. Retomemos os termos. Altivos é *sobaroi*: palavra um pouco rara, preferencialmente empregada para aplicar-se aos animais, aos cavalos fogosos, cheios de vitalidade, e que, por isto mesmo, são difíceis de dominar e manter às rédeas. Fica claro que nesta palavra está designado, primeiramente de modo negativo por assim dizer, o fato de que os indivíduos, após a *physiología* e graças a ela, não terão mais medo. Não estarão mais submetidos ao temor dos deuses, ao qual Epicuro, como sabemos, atribui tanta importância. Todavia, certamente trata-se mais do que da abolição do temor. A *physiología* dota o indivíduo de uma ousadia, de uma coragem, de uma espécie de intrepidez que lhe permite afrontar não apenas as múltiplas crenças que se pretendeu impingir-lhe, como igualmente os perigos da vida e a autoridade dos que pretendem determinar sua lei. Ausência de medo, ousadia, uma espé-

cie de insubmissão, fogsidade se quisermos: é isto o que a *physiologia* atribuirá aos indivíduos que a aprenderem.

Em segundo lugar, estes indivíduos se tornarão *autarkeis*. Encontramos agora a conhecida noção de *autárkeia*. Significa que eles só serão dependentes deles próprios. Estarão *contenti* (contentes, satisfeitos consigo próprios). Não porém no sentido em que hoje entendemos. Trata-se de estar satisfeito consigo, também aqui, em sentido negativo e em sentido positivo. No sentido negativo significa que não terão necessidade de nada além deles mesmos; mas, ao mesmo tempo, encontrarão neles mesmos certos recursos, em particular a possibilidade de sentir prazer e deleite na relação plena que terão consigo mesmos.

Por fim, terceiro efeito da *physiologia*: permitir que os indivíduos se orgulhem de seus próprios bens, não dos que advêm das circunstâncias. Significa realizar aquela famosa triagem, a famosa partilha que, como sabemos, tanto para os epicuristas quanto para os estóicos, é fundamental na existência. A cada instante e perante cada coisa, perguntar e poder dizer se depende de [si] ou não²⁰; e colocar todo o orgulho, toda a satisfação, toda a afirmação de si relativamente aos outros, no fato de se reconhecer o que depende de si, estabelecendo-se, relativamente ao que depende de si, um domínio total, absoluto e sem limites. Assim, como vemos, a *physiologia*, tal como aparece nos textos de Epicuro, não é um setor do saber. É o conhecimento da natureza, da *phýsis*, enquanto conhecimento suscetível de servir de princípio para a conduta humana e critério para fazer atuar nossa liberdade; enquanto é também suscetível de transformar o sujeito (que era, diante da natureza, diante do que lhe haviam ensinado sobre os deuses e as coisas do mundo, repleto de temores e terrores) em um sujeito livre, um sujeito que encontrará em si mesmo a possibilidade e o recurso de seu deleite inalterável e perfeitamente tranqüilo.

É esta mesma definição de *physiologia* que encontramos em outra Sentença Vaticana, a Sentença 29, onde [está] dito: "De minha parte, usando da liberdade de palavra de

quem estuda a natureza, preferiria dizer profeticamente as coisas úteis a todos os homens, ainda que ninguém pudesse compreender-me, a, dando meu assentimento às opiniões recebidas, recolher o louvor vindo de muitos, que se derrama em abundância.²¹ Não disponho de muito tempo para explicá-lo. Gostaria apenas de me deter em dois ou três aspectos que me parecem importantes. Vemos que Epicuro diz: "de minha parte, usando da liberdade de palavra". A palavra grega é *parrhesía* – sobre a qual já lhes disse que seria preciso voltar –, que, essencialmente, não é franqueza, não é liberdade de palavra, mas a técnica – *parrhesía* é um termo técnico – que permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação de seu discípulo. A *parrhesía* é uma qualidade, ou melhor, uma técnica utilizada na relação entre médico e doente, entre mestre e discípulo: é aquela liberdade de jogo, se quisermos, que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação, a melhoria do sujeito. Vemos que, no [quadro] da *parrhesía*, que ele reivindica enquanto fisiólogo, isto é, enquanto alguém que conhece a natureza mas só utiliza este conhecimento em função do que será útil ao sujeito, usando a liberdade [de palavra], afirma: prefiro "dizer profeticamente as coisas úteis a todos os homens" a "dar meu assentimento às opiniões recebidas". "Dizer profeticamente as coisas úteis" é, em grego, *khresmodoteîn*, uma importante palavra. Vemos que aí, reportando-se ao oráculo, Epicuro refere-se a um tipo de discurso em que, ao mesmo tempo, se diz o que é verdadeiro e o que é preciso fazer, um discurso que desvela a verdade e que prescreve. E afirma: na minha liberdade de fisiólogo, ou seja, pela *parrhesía* da fisiologia, prefiro sempre aproximar-me da formulação oracular que, mesmo obscuramente, me diz o verdadeiro e ao mesmo tempo prescreve, a reduzir-me a seguir a opinião corrente que, sem dúvida, tem o assentimento de todos, é compreendida por todos, mas de fato em nada muda – justamente por

ser admitida por todo o mundo – o próprio ser do sujeito. Dizer profeticamente, somente a alguns capazes de compreender, as verdades tais da natureza, que podem efetivamente mudar seu modo de ser, nisto consiste a arte e a liberdade do fisiólogo. É uma arte que se aproxima da formulação profética. É uma arte que se aproxima também da medicina, em função de um objetivo e em função da transformação do sujeito.

Podemos compreender, portanto, por que também na *physiología* não se trata de distinguir entre conhecimento útil e conhecimento inútil pelo conteúdo, mas tão-somente pela forma fisiológica ou não do saber. É bem isto que nos diz a introdução de textos que são combinações de fragmentos epicuristas (a carta a Heródoto e a carta a Pítocles). São, como sabemos, textos de física, de física por assim dizer “teórica”, que tratam dos meteoros, da composição do mundo, dos átomos, de seus movimentos, etc. Ora, estes textos são introduzidos por declarações perfeitamente claras e nítidas. Eis o começo da carta a Heródoto: “Recomendo uma atividade incessante na *physiología* e, por tal atividade, asseguro para a vida a mais perfeita serenidade.”²² Portanto, Epicuro impõe uma atividade incessante na *physiología*, mas impõe este conhecimento da natureza a fim de atingir, e na medida em que permite atingir, a mais perfeita serenidade. Assim também o começo da carta a Pítocles: “É preciso persuadir-se de que o conhecimento dos fenômenos do céu tem por única finalidade a ataraxia e uma firme confiança. Com efeito, nossa vida não tem necessidade de desrazão nem de opinião vazia, mas de renovar-se sem perturbação.”²³ O conhecimento dos meteoros, o conhecimento das coisas do mundo, o conhecimento do céu e da terra, o mais especulativo conhecimento da física, nada é recusado, longe disto. Mas eles são de tal modo apresentados e modalizados na *physiología*, que o saber do mundo constitui, na prática do sujeito sobre si mesmo, um elemento pertinente, elemento efetivo e eficaz na transformação do sujeito por ele mesmo. É por isto, se quisermos, que a oposição entre sa-

ber das coisas e saber de si mesmo não pode, em caso algum, ser interpretada, nos epicuristas como nos cínicos, como oposição entre o saber da natureza e o saber do ser humano. A oposição que é por eles delineada e a desqualificação que fazem de certos conhecimentos recai, simplesmente, sobre esta modalidade do saber. O que é requisitado e em que deve consistir o saber validado e aceitável, para o sábio como para o discípulo, não é um saber que se reportasse a eles mesmos, não é um saber que capturasse a alma, que fizesse do eu o próprio objeto do conhecimento. É um saber que se reporta às coisas, ao mundo, aos deuses e aos homens, mas cujo efeito e função é modificar o ser do sujeito. É preciso que esta verdade afete o sujeito, e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro. Esta é, creio, a grande diferença. É isto o que temos a compreender e é por isto que, nestas práticas de si e na maneira como elas se articulam com o conhecimento da natureza e das coisas, nada pode apresentar-se como preliminar ou como esboço do que será mais tarde a decifração da consciência por ela mesma e a auto-exegese do sujeito.

Pois bem, na próxima aula, então, eu lhes falarei de "conhecimento de si e conhecimento da natureza" entre os [estóicos].

1. Sobre esta noção, cf. *Dits et Écrits, op. cit.*, IV, n. 330, p. 445, e n. 345, p. 632.

2. Referência à passagem em que Sócrates, a quem Fedro observara que jamais se aventurava para além dos muros de Atenas, responde: "O campo e as árvores não consentem em nada me ensinar, mas sim os homens da cidade" (Platon, *Phèdre*, 230d, trad. fr. L. Robin, ed. citada, p. 7).

3. Os historiadores têm o hábito de designar como "socráticos" filósofos contemporâneos e amigos de Sócrates que pretendiam ser seus discípulos diretos. Entre os mais conhecidos, podemos citar Antístenes (o mestre de Diógenes, o Cínico), que rejeitará a lógica e a física para só conservar a ética, e Aristipo de Cirene, que desprezará também as ciências para só buscar os princípios da satisfação de viver.

4. Trata-se dos filhos de Xeníades. Diógenes Laércio escreve: "Estas crianças aprenderam também numerosas passagens de poetas, prosadores e até mesmo escritos de Diógenes, que lhes apresentava, para cada ciência, resumos e sínteses a fim de fazê-las reter mais facilmente" (*Vie, doctrine et sentences de philosophes illustres*, t. II, trad. fr. R. Genaille, ed. citada, p. 17). Pode ser, contudo, que Foucault se deixasse aqui induzir pela tradução um pouco livre e freqüentemente incorreta de Genaille. Com efeito, a nova tradução (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, ed. citada) de M.-O. Goulet-Cazé fornece: "Estas crianças sabiam de cor várias

passagens de poetas, de prosadores e obras do próprio Diógenes; ele as fazia exercitarem-se em todo procedimento que permitisse memorizar rapidamente e bem" (VI, 31, p. 712).

5. Cf. aula de 27 de janeiro, primeira hora, *supra*, p. 182, nota 41, sobre Demetrius.

6. Sobre esta cena e seus personagens, assim como para as referências históricas, cf. mesma aula, notas 42 e 43.

7. Cf. aula de 24 de fevereiro, segunda hora.

8. "O grande lutador não é, diz ele, quem conhece a fundo todas as figuras e todas as posições pouco usadas na arena, mas quem conscientemente treinou-se bem em uma ou duas dentre elas e explora autenticamente o seu emprego, pois não importa a quantidade de coisas que sabe se não souber bastante para vencer; assim, no estudo que nos ocupa, muitas são as noções fúteis, poucas as decisivas" (Sênèque, *Des bienfaits*, t. II, VII, 1, 4, trad. fr. F. Préhac, ed. citada, p. 76).

9. Foucault utiliza aqui uma velha edição de Sêneca do século XIX: *Oeuvres complètes de Sênèque le philosophe*, etc. ed. citada, *Bienfaits*, VII, 1, p. 246 (os *Bienfaits* são aqui traduzidos por M. Baillard).

10. *Ibid.*

11. O texto latino traz exatamente: "*in tutum retracto animo*" ("uma alma já retirada ao abrigo") (*ibid.*).

12. Cf. aula de 26 de março de 1980.

13. "Tendo escapado às tempestades, fixou-se em uma calmaria inalterável (*in solido ac sereno stetit*)" (*Bienfaits*, VII, 1, p. 246).

14. "Tudo o que nos pode fazer melhores ou felizes (*meliores beatosque*), ela [a natureza] pôs sob nossos olhos e ao nosso alcance" (*ibid.*).

15. Encontramos em Dionísio de Halicarnasso o termo *ethopoia* no sentido de retrato dos costumes: "Reconheço portanto em Lísias esta tão distinta qualidade a que chamamos em geral de retrato dos costumes (*ēthopoian*)" ("*Lysias*", in *Les Orateurs antiques*, trad. G. Aujac, Paris, Les Belles Lettres, 1978, parágrafo 8, p. 81). Em Plutarco, porém, está presente o sentido prático: "A beleza moral [...] não forma os costumes (*ēthopoiein*) de quem a contempla apenas por imitação" ("*Périclès*", 153b in Plutarque, *Vies*, t. III, 2,4, trad. fr. R. Flacelière & E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 15).

16. Épicure, Sentença 45, in *Lettres et maximes*, ed. citada, p. 259.

17. "Ao envelheceres tu és como te aconselhei que fosses, soubeste bem distinguir o que é filosofar para ti e o que é filosofar

para a Grécia (*Helládi*)" (Épicure, Sentença 76, in *Lettres et maximes*, p. 267).

18. Cf. sobre a noção de *paideía*, as obras clássicas de W. Jaeger, *Paideía. La formation de l'homme grec*, Paris, 1964 (o segundo tomo, consagrado mais particularmente ao estudo desta noção em Sócrates e Platão, publicado em Berlim, em 1955, não foi traduzido para o francês) [Há tradução brasileira de Artur M. Parreira, *Paidéia – A formação do homem grego*, São Paulo, Martins Fontes, 2001 (N. dos T.)] e H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, *op. cit.*

19. Cf. aula de 24 de fevereiro, segunda hora.

20. Cf. esta aula, primeira hora, e *supra*, p. 276, nota 10.

21. Épicure, Sentença 29, in *Lettres et maximes*, p. 255.

22. Épicure, carta a Heródoto, parágrafo 37, in *Lettres et maximes*, p. 99.

23. Épicure, carta a Pítocles, parágrafos 85-86, in *Lettres et maximes*, p. 191.

AULA DE 17 DE FEVEREIRO DE 1982

Primeira hora

A conversão a si como forma subsequente do cuidado de si. – A metáfora da navegação. – A técnica da pilotagem como paradigma de governamentalidade. – A idéia de uma ética do retorno a si: a recusa cristã e as tentativas abortadas da época moderna. – A governamentalidade e a relação a si, contra a política e o sujeito de direito. – A conversão a si sem o princípio de um conhecimento de si. – Dois modelos ocultadores: a reminiscência platônica e a exegese cristã. – O modelo escondido: a conversão helenística a si. – Conhecimento do mundo e conhecimento de si no pensamento estoíco. – O exemplo de Sêneca: a crítica da cultura nas Cartas a Lucílio; o movimento do olhar nas Questões naturais.

[...] [Mostrei inicialmente como] o cuidado de si – este velho cuidado de si cuja primeira formulação teórica e sistemática havíamos encontrado no *Alcibiades* – se libertara de sua relação privilegiada com a pedagogia, se desvinculara de sua finalidade política e, conseqüentemente, havia, no total, se desvinculado das condições sob as quais aparecera no *Alcibiades*, ou mesmo, se quisermos, na paisagem socrático-platônica. Assim, o cuidado de si acaba por assumir a forma de um princípio geral e incondicionado. Isto significa que “cuidar de si” não é mais um imperativo válido para um momento determinado da existência e em uma fase da vida que é a da passagem da adolescência para a vida adulta. “Cuidar de si” é uma regra coextensiva à vida. Em segundo lugar, o cuidado de si não está ligado à aquisição de um *status* particular no interior da sociedade. É o ser inteiro do sujeito que, ao longo de toda a sua existência, deve cuidar de si e de si enquanto tal. Em suma, chegamos àquela noção que vem conferir um conteúdo novo ao velho imperativo “cuidar de si”, noção nova que comeci a elucidar na

última aula: a de conversão a si. É preciso que o sujeito inteiro se volte para si e se consagre a si mesmo: *eph'heautòn epistréphein*¹, *eis heautòn anakhoreîn*², *ad se recurrere*³, *ad se redire*⁴, *in se recedere*⁵, *se reducere in tutum*⁶ (retornar a si, voltar a si, fazer retorno sobre si, etc.). Temos aí todo um conjunto de expressões que encontramos em latim e em grego e que devemos reter, penso eu, por causa de dois ao menos de seus componentes essenciais. Primeiramente, em todas estas expressões há a idéia de um movimento real, movimento real do sujeito em relação a si mesmo. Não se trata simplesmente, como na idéia, por assim dizer, "nua" do cuidado de si, de prestar atenção a si mesmo, de dirigir o olhar a si ou de permanecer acordado e vigilante em relação a si mesmo. Trata-se, realmente, de um deslocamento, um certo deslocamento – sobre cuja natureza precisaremos interrogar – do sujeito em relação a si mesmo. O sujeito deve ir em direção a alguma coisa que é ele próprio. Deslocamento, trajetória, esforço, movimento: é o que devemos reter na idéia de conversão a si. Em segundo lugar, na idéia de conversão a si temos o tema do retorno, tema também importante, difícil, pouco claro, ambíguo. O que significa retornar a si? Que círculo é este, que circuito, que dobra é esta que devemos operar relativamente a algo que, contudo, não nos é dado, senão apenas prometido ao termo de nossa vida? Deslocamento e retorno – deslocamento do sujeito em direção a ele mesmo e retorno do sujeito sobre si – são dois elementos que tentaremos elucidar. Há ainda, creio, (a título de observação um pouco à margem) uma metáfora significativa, que aparece com frequência acerca da conversão a si e do retorno a si, da qual, sem dúvida, deveremos tratar.

Refiro-me à metáfora da navegação, que comporta vários elementos. [Primeiramente:] a idéia, certamente, de um trajeto, um deslocamento efetivo de um ponto a outro. Em segundo lugar, a metáfora da navegação implica que este deslocamento seja dirigido a uma determinada meta, tenha um objetivo. Esta meta, este objetivo, é o porto, o ancoradouro, enquanto lugar de segurança onde se está protegido de

tudo. Nesta mesma idéia de navegação, há o tema de que o porto ao qual nos dirigimos é o porto inicial, aquele onde encontramos nosso lugar de origem, nossa pátria. A trajetória em direção a si terá sempre alguma coisa de odisséico. Quarta idéia ligada à metáfora de navegação é que, se desejamos tanto voltar ao porto inicial, chegar a este lugar de segurança, é porque a própria trajetória é perigosa. Ao longo de todo este trajeto somos confrontados a riscos, riscos imprevistos que podem comprometer nosso itinerário e até mesmo nos extraviar. Por conseguinte, esta trajetória será a que realmente nos conduz ao lugar de salvação, atravessando certos perigos, os conhecidos e os pouco conhecidos, os conhecidos e os mal conhecidos, etc. Enfim, ainda na idéia de navegação, acho necessário reter que esta trajetória a ser assim conduzida na direção do porto, porto de salvação em meio a perigos, a fim de ser levada a bom termo e atingir o seu objetivo, implica um saber, uma técnica, uma arte. Saber complexo, a um tempo teórico e prático; saber conjectural também, que é sem dúvida um saber muito próximo da pilotagem.

Penso que a idéia da pilotagem como arte, como técnica a um tempo teórica e prática, necessária à existência, é importante e mereceria eventualmente ser analisada mais de perto na medida em que encontramos pelo menos três tipos de técnicas regularmente referidas ao modelo da pilotagem: primeiro, a medicina; segundo, o governo político; terceiro, a direção e o governo de si mesmo⁷. Estas três atividades (curar, dirigir os outros, governar a si mesmo) são muito regularmente referidas, na literatura grega, helenística e romana, à imagem da pilotagem. E penso que a imagem da pilotagem também demarca um tipo de saber e de práticas entre os quais os gregos e os romanos reconheciam certo parentesco e para os quais tentavam estabelecer uma *tékhnē* (uma arte, um sistema refletido de práticas relacionado a princípios gerais, a noções e a conceitos): o Príncipe, na medida em que deve governar os outros, governar a si mesmo, curar os males da cidade, os males dos cidadãos, seus pró-

prios males; aquele que governa a si como se governa uma cidade, curando seus próprios males; o médico, que deve emitir pareceres não somente sobre os males do corpo como também sobre os males da alma dos indivíduos. Enfim, como vemos, há todo um grupo, um conjunto de noções, na mente dos gregos e dos romanos, pertinentes, creio eu, a um mesmo tipo de saber, um mesmo tipo de atividade, um mesmo tipo de conhecimento conjectural. Penso ainda que poderíamos encontrar toda a história desta metáfora até praticamente o século XVI, quando, precisamente, a definição de uma nova arte de governar, centralizada em torno da razão de Estado, distinguirá, agora de modo radical, governo de si/medicina/governo dos outros – sem que, de resto, esta imagem da pilotagem, como bem sabemos, deixe de permanecer vinculada à atividade que justamente se chama atividade de governo⁸. Em suma, vemos como nesta prática de si, tal como aparece e se formula nos últimos séculos da era chamada pagã e nos primeiros séculos da era cristã, o eu surge, fundamentalmente, como a meta, o fim de uma trajetória incerta e eventualmente circular, que é a perigosa trajetória da vida.

Acho necessário compreender a importância histórica desta figura prescritiva do retorno a si e, sobretudo, sua singularidade na cultura ocidental. Pois, creio que, se encontramos, de maneira tão clara, tão evidente, o tema prescritivo do retorno a si na época de que lhes falo, não podemos esquecer dois aspectos. Primeiro, que no cristianismo, como eixo principal da espiritualidade cristã, encontraremos, creio eu, uma rejeição, uma recusa, certamente com suas ambigüidades, deste tema do retorno a si. O ascetismo cristão afinal tem como princípio fundamental que a renúncia a si constitui o momento essencial que nos permitirá aceder à outra vida, à luz, à verdade e à salvação⁹. Só pode salvar-se quem renunciar a si. Ambigüidade, dificuldade sem dúvida – a cujo respeito precisaremos retornar –, desta busca da salvação de si cuja condição fundamental é a renúncia a si. De todo modo porém, creio que esta renúncia a si é um dos ei-

xos fundamentais do ascetismo cristão. Quanto à mística cristã, sabemos que também ela, se não inteiramente comandada, absorvida, é pelo menos atravessada pelo tema do eu que se aniquila em Deus, perdendo sua identidade, sua individualidade, sua subjetividade em forma de eu, por uma relação privilegiada e imediata com Deus. Portanto, acho que, em todo o cristianismo, o tema do retorno a si foi um tema bem mais adverso que efetivamente retomado e inserido no pensamento cristão. Em segundo lugar, creio ser também necessário observar que o tema do retorno a si foi sem dúvida, a partir do século XVI, um tema recorrente na cultura "moderna". Porém, penso também que não podemos deixar de nos aperceber que este tema, no fundo, foi reconstituído – por fragmentos, por migalhas – em sucessivas tentativas que jamais se organizaram de modo tão global e contínuo quanto na Antiguidade helenística e romana. O tema do retorno a si nunca foi dominante entre nós como na época helenística e romana. Por certo, encontramos no século XVI toda uma ética e estética de si que é, aliás, muito explicitamente referida à que encontramos nos autores gregos e latinos dos quais lhes falo¹⁰. Penso que seria necessário reler Montaigne nesta perspectiva, como uma tentativa de reconstituir uma estética e uma ética do eu¹¹. Penso também que poderíamos retomar a história do pensamento no século XIX um pouco nesta perspectiva. E então tudo seria, sem dúvida, bem mais complicado, bem mais ambíguo e contraditório. Mas podemos reler toda uma vertente do pensamento do século XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas, sem dúvida inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas, creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu? A que preço e em que condições? Ou então: uma ética e uma estética do eu não deveriam finalmente in-

verter-se na recusa sistemática do eu (como em Schopenhauer)? Enfim, haveria aí uma questão, problemas a serem levantados. Em todo caso, o que gostaria de assinalar é que, de qualquer maneira, quando vemos hoje a significação, ou antes, a ausência quase total de significação e pensamento que conferimos a expressões – ainda que muito familiares e percorrendo incessantemente nosso discurso, como: retornar a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico, etc. –, quando vemos a ausência de significação e pensamento em cada uma destas expressões hoje empregadas, parece-me não haver muito do que nos orgulharmos nos esforços que hoje fazemos para reconstituir uma ética do eu. E é possível que nestes tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nesta série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, neste movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a esta ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.

Em outras palavras, se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível¹² –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito¹³, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de

relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/ relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética.

Isto posto acerca do sentido que pretendo dar a esta análise – que pode lhes parecer um pouco repetitiva e meticulosa – do cuidado de si e da relação de si para consigo, gostaria agora de voltar à questão que coloquei na última aula, a saber: que relações foram estabelecidas, na época de que lhes falo, entre o princípio da conversão a si e o princípio do conhecimento de si? Sob esta forma simples e tosca, estaria a seguinte questão: a partir do momento em que o preceito “cuidar de si” ganhou amplitude, generalidade, assumiu o caráter radical e absoluto do “é preciso converter-se a si mesmo”, “é preciso passar a própria vida retornando sobre si e buscando reunir-se a si mesmo”, a partir deste momento, o preceito “converter-se a si” não implicaria a necessidade de transladar, parcial ou totalmente, o olhar, a atenção, a agudez do espírito, da direção aos outros e às coisas do mundo para a direção a si mesmo? Mais precisamente, “converter-se a si” não implicaria, fundamentalmente, constituir a si mesmo como objeto e domínio de conhecimento? Ou ainda, para colocar a mesma questão segundo uma perspectiva e em uma linearidade históricas: não encontraríamos aí, neste preceito helenístico e romano da conversão a si, o ponto de origem, o enraizamento primeiro de todas as práticas e de todos os conhecimentos que se desenvolverão em seguida no mundo cristão e no mundo moderno (práticas de investigação e de direção da consciência), [não encontraríamos aí a] primeira forma do que se poderá depois chamar de ciências do espírito, psicologia, análise da consciência, análise da *psykhé*, etc.? O conhecimento de si, no sentido cristão e depois no moderno, não se enraizaria neste

episódio estóico, epicurista, cínico, etc., que tento analisar? Pois bem, o que lhes expus na última aula, acerca dos cínicos e dos epicuristas, tende a mostrar, creio eu, que as coisas não [são] assim tão simples, e que não é o conhecimento de si no sentido em que o entendemos hoje, nem mesmo é a decifração de si no sentido em que a entendeu a espiritualidade cristã, que se teriam constituído naquela época e naquelas formas de prática de si. Gostaria agora de retornar um pouco a este ponto no que concerne aos cínicos, aos epicuristas, [mas] quereria voltar aos estóicos porquanto nelles encontro um problema importante, importante pelo menos para mim, uma vez que está no cerne dos problemas que pretenderia colocar e uma vez que, no fundo, a questão que me coloco é a seguinte: como pôde constituir-se, através deste conjunto de fenômenos e processos históricos que podemos chamar de nossa "cultura", a questão da verdade do sujeito? Como, por que e a que preço, temos nos empenhado em sustentar um discurso verdadeiro sobre o sujeito, sobre o sujeito que não somos, enquanto sujeito louco ou sujeito delinqüente, sobre o sujeito que, de modo geral, nós somos enquanto falamos, trabalhamos, vivemos, e enfim sobre o sujeito que, no caso particular da sexualidade, nós somos direta e individualmente para nós mesmos?¹⁴ É pois a questão da constituição da verdade do sujeito sob estas três grandes formas, que tentei colocar, com uma obstinação talvez condenável*.

De todo modo, gostaria de retornar ao ponto que, sem dúvida, constitui um lance histórico importante: o momento em que, na cultura helenística e romana, o cuidado de si

* Para fechar esta nota metodológica, o manuscrito traz a seguinte precisão: "Se a questão crítica é a de saber 'sob que condições gerais pode haver verdade para o sujeito', a questão que gostaria de colocar é a seguinte: 'sob que transformações particulares e historicamente definíveis, o sujeito teve que submeter-se a si mesmo para que houvesse a junção de dizer a verdade sobre o sujeito?'"

tornou-se uma arte autônoma, autofinalizada, valorizando a existência inteira, não teria sido um momento privilegiado para vermos formar-se e formular-se a questão da verdade do sujeito? Perdoem-me, ainda uma vez, por ser lento e repetitivo, mas creio que aqui as confusões são fáceis. E tornaram-se fáceis, creio, por causa da presença e do prestígio de dois grandes modelos, de dois grandes esquemas de relação entre cuidado de si e conhecimento de si – ou, se quisermos, [entre] conversão a si e conhecimento de si –, dois grandes esquemas que acabaram por recobrir o que havia de específico no modelo que, precisamente, eu gostaria de analisar, ao abordar o cinismo, o epicurismo e, principalmente, o estoicismo. Estes dois grandes modelos recobriram o que eu denominaria, para simplificar as coisas e apenas atribuir um nome puramente histórico, um marco cronológico, de modelo helenístico. Este modelo helenístico, que pretendo analisar através dos textos epicuristas, cínicos, estóicos, foi recoberto, historicamente e na cultura posterior, por outros dois grandes modelos: o platônico e o cristão. Pretendo, precisamente, destacá-lo destes outros dois.

O que é o modelo platônico? Como se lembram, nós o vimos esquematicamente no *Alcibiades*. No esquema platônico, a relação entre cuidado de si e conhecimento de si estabelece-se em torno de três grandes pontos fundamentais. Primeiro, é preciso cuidar de si porque se é ignorante. É-se ignorante, não se sabe que se o é, mas finalmente se descobre (precisamente na seqüência de um encontro, de um acontecimento, de uma questão) que se ignora e que se ignora que se ignora. É o que se passa no *Alcibiades*. Alcibiades era ignorante relativamente a seus rivais. Descobre, pela interrogação socrática, que ignora. Descobre até mesmo que ignorava sua ignorância e que, por conseqüência, deve ocupar-se consigo mesmo para responder a esta ignorância, ou melhor, para pôr fim a ela. Este, o primeiro ponto: a ignorância e a descoberta da ignorância da ignorância é que suscitam o imperativo do cuidado de si. O segundo ponto no modelo platônico está em que, a partir do momento em

que o cuidado de si é afirmado e em que se tenta efetivamente cuidar de si, ele consistirá, essencialmente, em “conhecer-se a si mesmo”. Toda a superfície do cuidado de si é ocupada pelo imperativo do conhecimento de si, conhecimento que, como sabemos, toma a forma de apreensão pela alma de seu ser próprio, apreensão que ela opera ao olhar-se no espelho do inteligível, onde, precisamente, deve reconhecer-se. Isto nos conduz ao terceiro ponto do esquema platônico das relações entre cuidado de si e conhecimento de si: a reminiscência está exatamente no ponto de junção entre cuidado de si e conhecimento de si. É lembrando-se do que viu que a alma descobre o que ela é. E é lembrando-se do que ela é que tem acesso ao que viu. Podemos dizer que na reminiscência platônica acham-se reunidos e aglutinados, em um único movimento da alma, conhecimento de si e conhecimento da verdade, cuidado de si e retorno ao ser. Isto, quanto ao modelo platônico.

Diante deste modelo – ou ao lado, ou melhor, tardiamente, em relação a ele – formou-se, a partir dos séculos III-IV, o modelo cristão. Melhor seria dizer modelo “ascético-monástico”, de preferência a cristão no sentido geral do termo. Todavia, para começar, chamemos de “cristão”. O modelo cristão – do qual, se tivermos tempo, lhes falarei com mais detalhes – de que maneira se caracteriza? Pode-se dizer, creio, que neste modelo o conhecimento de si está ligado, de modo complexo, ao conhecimento da verdade tal como é dada no Texto e pela Revelação; que este conhecimento de si é implicado, exigido pela necessidade de que o coração seja purificado para compreender a Palavra; que só pelo conhecimento de si ele pode ser purificado; que a Palavra precisa ser recebida a fim de que se possa empreender a purificação do coração e realizar o conhecimento de si. Portanto, relação circular entre: conhecimento de si, conhecimento da verdade e cuidado de si. Se quisermos promover nossa própria salvação, devemos acolher a verdade: a que nos é dada no Texto e a que se manifesta na Revelação. Mas não podemos conhecer esta verdade se não nos ocuparmos

com nós mesmos na forma do conhecimento purificador do coração. Em troca, este conhecimento purificador de si por si mesmo só é possível sob a condição de que já tenhamos uma relação fundamental com a verdade, a do Texto e a da Revelação. É esta circularidade que, a meu ver, constitui um dos pontos fundamentais das relações entre cuidado de si e conhecimento de si no cristianismo. Em segundo lugar, no cristianismo, este conhecimento de si é praticado através de técnicas cuja função essencial consiste em dissipar as ilusões interiores, reconhecer as tentações que se formam no próprio interior da alma e do coração, assim como frustrar as seduções de que podemos ser vítimas. E o método, para tudo isto, é o da decifração dos processos e movimentos secretos que se desenrolam na alma, dos quais é preciso apreender a origem, a meta, a forma. Necessidade, portanto, de uma exegese de si. Este, o segundo ponto fundamental do modelo cristão das relações entre conhecimento de si e cuidado de si. O terceiro, por fim, é que no cristianismo o conhecimento de si não tem tanto a função de voltar ao eu para, em um ato de reminiscência, reencontrar a verdade que ele contemplara e o ser que ele é: retorna-se a si, como lhes disse há pouco, para, essencial e fundamentalmente, renunciar a si. Assim, com o cristianismo temos um esquema de relação entre conhecimento e cuidado de si que se articula em torno de três pontos: primeiro, circularidade entre verdade do Texto e conhecimento de si; segundo, método exegético para o conhecimento de si; enfim, renúncia a si como objetivo.

Estes dois grandes modelos – o platônico e o cristão ou, se quisermos, o da reminiscência e o da exegese – tiveram, indubitavelmente, um imenso prestígio histórico que recobriu o outro modelo cuja natureza gostaria de destacar. Quanto à razão do prestígio destes dois grandes modelos, creio que pode ser facilmente encontrada no fato de que foram precisamente eles (modelo exegético e modelo da reminiscência) que se confrontaram um ao outro durante todo o decurso dos primeiros séculos da história do cristianismo. Não devemos esquecer que o modelo platônico – organizado

em torno do tema da reminiscência, isto é, da identificação entre cuidado de si e conhecimento de si – foi, no fundo, retomado nas fronteiras do cristianismo, no interior e no exterior do cristianismo, por aqueles extraordinários movimentos a que chamamos gnose, ou movimentos gnósticos¹⁵. Com efeito, em todos estes movimentos, encontramos o mesmo esquema que, no geral, podemos chamar de “platônico”, isto é: a idéia de que conhecimento do ser e reconhecimento de si constituem uma única e mesma coisa. Para a gnose, voltar a si e recuperar a memória da verdade são uma única e mesma coisa e é nisto que os movimentos gnósticos são todos, para mais ou para menos, movimentos platônicos. Em face deste modelo gnóstico, que se desenvolveu nos confins do cristianismo, a Igreja cristã – e para isto, precisamente, é que serviu a espiritualidade e o ascetismo monásticos – desenvolveu o modelo exegético, modelo cuja função (ou pelo menos cujo efeito) foi assegurar a grande cisão e a grande separação em relação ao movimento gnóstico e cujo resultado foi, no próprio interior da espiritualidade cristã, conferir ao conhecimento de si, não a função memorativa de reencontrar o ser do sujeito, mas a função exegética de detectar a natureza e a origem dos movimentos interiores que se produzem na alma. Creio que estes dois grandes modelos – platônico e cristão ou, se quisermos, o modelo da reminiscência do ser do sujeito por ele mesmo e o da exegese do sujeito por ele mesmo – dominaram ao mesmo tempo o cristianismo e, pelo cristianismo, foram em seguida transmitidos a toda a história da cultura ocidental.

O que gostaria de mostrar é que, entre este grande modelo platônico – que subsistiu durante toda a Antiguidade, que se revigorou a partir dos séculos II-III, que se manifestou nos confins do cristianismo, que persistiu, por assim dizer, como interlocutor privilegiado do cristianismo e que o cristianismo, até certo ponto, tanto buscou combater quanto repatriar – e o modelo exegético, da espiritualidade e do ascetismo cristãos, há um terceiro esquema. O terceiro esquema é precisamente aquele que foi posto em prática e desen-

volveu-se no decurso dos últimos séculos da era antiga e dos primeiros séculos da nossa era. Sua forma nem é a reminiscência nem a exegese. Diferentemente do modelo platônico, ele não identifica cuidado de si e conhecimento de si nem absorve o cuidado de si no conhecimento de si. Ao contrário, tende a acentuar e privilegiar o cuidado de si, a preservar-lhe pelo menos a autonomia em relação ao conhecimento de si, cujo lugar, como veremos, é afinal limitado e restrito. Em segundo lugar, diferentemente do modelo cristão, o modelo helenístico não tende, absolutamente, à exegese de si nem à renúncia a si, mas ao contrário a constituir o eu como objetivo a alcançar. Entre platonismo e cristianismo constituiu-se, durante todo o período helenístico e romano, uma arte de si que, para nós, seguramente não passaria de um episódio colocado definitivamente entre parênteses por aqueles dois grandes modelos, o anterior e o posterior, que em seguida o dominaram e recobriram, de maneira que, conseqüentemente, poderíamos considerá-lo nada mais do que uma espécie de curiosidade um pouco arqueológica em nossa cultura, se todavia não tivesse ocorrido – este, sem dúvida, o paradoxo a compreender – que foi no interior deste modelo helenístico, nem platônico nem cristão, que se formou uma certa moral exigente, rigorosa, restritiva, austera. Moral que o cristianismo de modo nenhum inventou, pois o cristianismo, como toda boa religião, não é uma moral. O cristianismo é uma religião, em todo caso, sem moral. Pois bem, foi esta moral que o cristianismo utilizou e repatriou, de início, como ponto de apoio recebido explicitamente do exterior (veja-se Clemente de Alexandria¹⁶) e que, a seguir, ele aclimatou, elaborou, trabalhou, mediante práticas que são precisamente as da exegese do sujeito e da renúncia a si. Temos pois, se quisermos, no nível das práticas de si, três grandes modelos que historicamente se sucederam uns aos outros. O modelo que eu chamaria “platônico”, gravitando em torno da reminiscência. O modelo “helenístico”, que gira em torno da autofinalização da relação a si. E o modelo “cristão”, que gira em torno da exegese de si

e da renúncia a si. Os três se sucederam. Por razões históricas que busquei delinear, o primeiro e o terceiro recobriram, aos nossos olhos de modernos, o modelo do meio. Mas o modelo do meio, o helenístico, centrado em torno da autofinalização da relação a si, da conversão a si, foi contudo o lugar de formação de uma moral que o cristianismo recebeu, herdou, repatriou e elaborou para dela fazer alguma coisa que hoje equivocadamente chamamos de "moral cristã"¹⁷ e que ele, ao mesmo tempo, ligou precisamente à exegese de si. A moral austera do modelo helenístico foi retomada e trabalhada pelas técnicas de si definidas pela exegese e pela renúncia a si próprias do modelo cristão. Temos aí, se quisermos, um pouco da perspectiva histórica geral em que gostaria de situar estas questões.

Agora, retornemos enfim ao modelo helenístico, centrado em torno do tema "converter-se a si", e tentemos examinar o lugar que nele tem o conhecimento de si. "Converter-se a si" implicaria ou demandaria uma tarefa que fosse fundamental, contínua, de conhecimento do que nós chamaríamos de sujeito humano, alma humana, interioridade humana, interioridade da consciência, etc.? Tentei mostrar-lhes, a propósito de textos cínicos – de um pelo menos, o de Demetrius – e em alguns textos epicuristas, que, se o conhecimento de si era realmente um tema fundamental no imperativo "converter-se a si", não estava contudo, nem primeira nem absolutamente, em posição de alternativa em relação ao conhecimento da natureza. Não se havia que conhecer: ou a natureza ou nós mesmos; [tentei mostrar], em segundo lugar, que era ao contrário, em certa relação de laços recíprocos entre conhecimento da natureza e conhecimento de si que o conhecimento de si encontrava lugar no interior do tema "converter-se a si". "Converter-se a si" é ainda uma certa maneira de conhecer a natureza.

Gostaria agora de recolocar esta questão relativamente aos estoícos na medida em que, como sabemos, a questão do conhecimento da natureza tem, para eles, um lugar, uma importância, um valor muito maior ou, pelo menos, certa-

mente muito maior do que nos cínicos, deixando de falar nos epicuristas. De maneira esquemática, podemos dizer que nos estóicos, como nos cínicos e como de resto também nos epicuristas, encontramos uma certa tradição crítica a respeito do que é um saber inútil e uma afirmação do privilégio de todos os conhecimentos, de todos os saberes, de todas as técnicas, de todos os preceitos que possam concernir à vida humana. Que todo o saber de que precisamos deva ser ordenado à *tékhnē tou bíou* (à arte de viver), é um tema tanto estóico quanto epicurista ou cínico. A tal ponto que encontramos em certas correntes do estoicismo que chamamos, entre aspas, de "heréticas", afirmações que são, por assim dizer, drásticas ou, em todo caso, perfeitamente restritivas, acerca do que poderia ser o conhecimento do mundo ou da natureza. É o que encontramos no famoso Aríston de Quíos¹⁸, de quem, como sabemos, Diógenes Laércio dizia que rejeitava na filosofia a lógica e a física (a física porque está acima de nossas forças e a lógica porque de modo algum nos interessa)¹⁹. Para Aríston, só importava a moral e, ainda assim, dizia ele, não são os preceitos (os preceitos cotidianos, os conselhos de prudência, etc.) que fazem parte da filosofia, mas simplesmente alguns princípios gerais de moral, alguns *dógmata*²⁰, porquanto a razão, por si mesma e sem precisar de qualquer conselho, é capaz de conhecer, em cada circunstância, o que se deve fazer, sem referir-se à ordem da natureza. Em Aríston de Quíos temos, por assim dizer, uma espécie de ponto extremo, pois de fato a tendência geral do estoicismo certamente não pende para esta desconfiança e esta rejeição do saber sobre a natureza como saber inútil. Conhecemos bem a vigorosa sistematicidade em cujo interior o pensamento estóico situou moral/lógica/física, todas elas ligadas a uma cosmologia e a um conjunto de especulações sobre a ordem do mundo. De sorte que, independentemente até de suas proposições teóricas, o estoicismo se encontrava associado, na prática, algumas vezes indiretamente, outras mais diretamente, a todo um conjunto de atividades de conhecimento. As grandes enciclo-

pédias dos naturalistas dos séculos I-II, a enorme enciclopédia médica de Galeno são efetivamente penetradas por pensamentos estoicos²¹ [...*]. Penso porém que a questão assim se coloca: o que os estoicos pretendem dizer quando, a um tempo, insistem na necessidade de ordenar todo o saber à *tékhnē tou bíou*, de dirigir os olhares para si, associando a esta conversão e a esta inflexão do olhar sobre si todo o percurso da ordem do mundo, da sua organização geral e interior? Pois bem, para examinar de que modo os estoicos lidaram com esta questão – dirigir o olhar para si e percorrer ao mesmo tempo a ordem do mundo –, eu me reportarei a dois textos. Ou melhor, primeiramente a uma série de textos de Sêneca e, se tivermos tempo, tratarei também de alguns textos de Marco Aurélio.

Primeiro, em Sêneca. Há vários textos de Sêneca – sobre os quais serei breve, limitando-me a uma indicação – que são mais tradicionais. Alguns se referem à crítica da vaidade do saber encontrada em alguns indivíduos que se interessam mais pelo luxo das bibliotecas e dos livros e pela ostentação dos livros do que pelo seu conteúdo. É interessante a crítica, no *De tranquillitate*, à biblioteca de Alexandria, afirmando que, na realidade, suas centenas de milhares de livros estão [lá] reunidos apenas para satisfazer à vaidade do rei²². Outra série de textos sobre os quais serei igualmente breve, são as recomendações feitas ao discípulo, nas *Cartas a Lucílio*²³: não ler demais, não querer multiplicar as leituras, não dispersar a curiosidade. Pegar apenas um ou dois livros e tentar aprofundá-los; e, nestes livros, reter alguns aforismos, como aqueles, precisamente, que o próprio Sêneca freqüentemente busca em Epicuro e que, extraindo por assim dizer, de seu contexto e dos livros de onde foram tomados, propõe a Lucílio como assunto de meditação. Esta meditação, este exercício do pensamento sobre a verdade – de

* Ouve-se apenas: “... o estoicismo separa conhecimentos úteis, conhecimentos inúteis?”

que voltarei a tratar em outro momento²⁴ – não se faz através de um percurso cultural pelo saber em geral. Faz-se, segundo a velha técnica grega, a partir de sentenças, de proposições que são, ao mesmo tempo, enunciado de verdade e pronunciamento de uma prescrição, afirmação e prescrição. É isto que constitui o âmbito da reflexão filosófica, não um campo cultural a ser percorrido através de todo um saber. Terceira série de textos: os que tratam da crítica do ensino, ensino inútil e prejudicial, ministrado na pedagogia tradicional. Textos, igualmente, que concernem ao lugar a ser atribuído aos diferentes conhecimentos no curso de um ensino ministrado às crianças ou ainda, do ensino ministrado sob o nome de filosofia. E, na longa carta 88²⁵, temos toda a consideração, todas as análises sobre as artes liberais e o caráter incerto e inútil, ou em todo caso puramente instrumental, dos conhecimentos que são por elas fornecidos. Portanto, há todos estes textos, mas não é a eles que gostaria de me referir.

Gostaria de tomar, precisamente, o texto em que Sêneca elabora o saber enciclopédico do mundo ao qual o estoicismo sempre conferiu um valor certo, positivo, ao mesmo tempo em que afirmava a necessidade de voltar o olhar para si mesmo. Este texto certamente é o das *Questões naturais*, obra relativamente longa e importante que Sêneca escreveu quando se pôs em retiro, portanto, após os anos sessenta²⁶. Escrito durante seu retiro, foi no momento em que, por um lado, dirigiu regularmente a Lucílio um grande número de cartas de direção, direção espiritual e individual. Escrevendo as *Questões naturais* ao mesmo tempo em que escreve a Lucílio, ele lhas encaminha, de modo que alguns dos livros das *Questões naturais* são acompanhados de cartas a Lucílio que lhes servem de prefácio. E na mesma época escreve um tratado de moral²⁷. Por outro lado, as *Questões naturais*, como sabemos, constituem uma espécie de imenso percurso do mundo que abrange o céu e a terra, a trajetória dos planetas e a geografia dos rios, a explicação dos raios, dos meteoros, etc. E tudo isto, ademais, em uma organização que re-

constitui uma espécie de movimento descendente e reascendente: o primeiro livro trata do céu; o segundo, do ar; o terceiro e o quarto, dos rios e das águas; o quinto, do vento; o sexto, da terra; e o sétimo, começando a reascensão, trata dos meteoros. Ora, neste grande livro sobre as questões naturais, que é portanto um percurso do mundo, há pelo menos dois momentos em que Sêneca se coloca a questão de saber por que escrever assim sobre estes assuntos, assuntos que afinal estão tão distantes de nós. Estas duas passagens são precisamente cartas de acompanhamento, cartas de encaminhamento a Lucílio. Trata-se do prefácio ao primeiro livro das *Questões naturais*, que serve de prefácio geral ao trabalho, e de um outro trecho de encaminhamento que constitui, de certo modo, o prefácio à terceira parte, situando-se, portanto, aproximadamente no meio do texto. Há outras cartas-prefácios – ao quarto livro, por exemplo, a respeito da lisonja – que por ora deixaremos de lado. Gostaria de considerar aquelas duas cartas de encaminhamento, a que introduz à primeira parte e a que introduz à terceira. E começarei pela que introduz à terceira parte²⁸, pois é nesta que Sêneca também coloca – e se coloca de certo modo a si mesmo – a seguinte questão: afinal, que estou eu fazendo, o que significa para mim, no ponto em que estou, escrever um livro como este? Um livro cujo princípio, cujo objetivo, é muito exatamente fornecido em duas frases: trata-se, diz ele, de *mundum circuire* (percorrer o grande círculo do mundo); em segundo lugar, de buscar suas *causas secretae* (causas e segredos). Percorrer o mundo e penetrá-lo até suas causas e segredos interiores, é isto o que está fazendo²⁹. Ora, pergunta ele, que sentido isto tem? Por que fazê-lo? Então – a partir desta constatação: estou percorrendo o mundo, estou buscando suas causas e segredos – começa uma série de considerações que, por comodidade, podemos repartir em quatro movimentos.

Primeiramente, a questão da idade. Estou percorrendo o mundo, buscando suas causas e segredos – diz Sêneca – e sou *senex* (um idoso). Este tema introduz, ou melhor, rein-

troduz certos temas e questões que conhecemos bem: o tema da velhice, da pressa e do percurso mais rápido possível da vida, de que já falei. Para Sêneca – como, de resto, para os estoicos, com a diferença que Sêneca atribui a isto uma importância muito particular – é preciso apressar-se, quanto possível, para consumir a própria vida³⁰. É preciso agilizar-se para chegar ao ponto em que ela estará completa. Completa não porque tivesse chegado enfim ao seu termo cronológico mais recuado, mas por ter chegado à sua plenitude. É preciso atravessar a própria vida com a maior presteza, em uma pincelada, uniformemente, sem sequer dividi-la em fases distintas e com modos distintos de existência. É preciso atravessar a própria vida com a maior presteza, em uma pincelada, a fim de alcançar aquele ponto ideal da velhice ideal. Sêneca retoma aqui este tema, acentuado pela consideração de que, no momento em que escreve suas *Questões naturais*, efetivamente está velho. Está velho e perdeu tempo. Tempo, diz ele, que consagrou aos *vana studia* (aos estudos inúteis, vãos); que perdeu também pelo fato de ter tido em sua vida tantos anos *male exemptae* (mal preenchidos, mal utilizados, mal empregados). Por isto, diz ele (porque estou tão velho e perdi tanto tempo), necessidade de um *labor* (de um trabalho)³¹, trabalho que deve então ser feito com tanto mais *velocitas* (rapidez)³². Ora, em que deve consistir este labor para o qual há que agora apressar-se por causa da idade e de todo o tempo perdido? Pois bem, diz ele, é preciso ocupar-me não com um domínio, não com um patrimônio que estivesse distante de seu senhor: é com o domínio próximo que devo ocupar-me. E este deve me reter por inteiro. E que domínio próximo é este senão eu mesmo? É preciso, diz ele, que “*sibi totus animus vacet*” (que o espírito todo se ocupe consigo, se desocupe para si mesmo). Esta expressão “*sibi vacare*” (ocupar-se inteiramente consigo, desocupar-se para si mesmo) é encontrada em outros textos de Sêneca, particularmente na carta 17: “*si vis vacare animo*” (se queres ocupar-te com teu *animus*)³³. Portanto, ocupar-se não com domínios longínquos, senão com o domínio mais próximo.

Este domínio é si mesmo. É preciso, diz ele, "*ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciati*" (volver o olhar para a contemplação de si, no movimento mesmo da fuga)³⁴. Trata-se aí, não da fuga, do retiro do sábio, mas da fuga do tempo. Neste mesmo movimento do tempo que nos leva para o ponto final de nossa vida, devemos volver nosso olhar e nos tomarmos a nós mesmos como objeto de contemplação. Tudo indica pois que o único objeto com que Sêneca, em sua idade, deve ocupar-se, nesta fuga do tempo e nesta precipitação, nesta *velocitas* que lhe é agora imposta, aquilo com que deve empregar seu labor, é com ele próprio³⁵. Se é com ele próprio, com o que então não deve ocupar-se? Com o resto? Sim, se quisermos. Mas o que é este resto?

É então que nos acercamos do segundo desenvolvimento do texto. Poderíamos imaginar que tendo chegado aí, a este ponto de seu raciocínio, ele diria: uma vez que só devo ocupar-me comigo mesmo e não com domínios distantes, com o patrimônio distante, deixemos de lado a natureza, os meteoros, os astros, etc. De modo algum. Não é o que diz. Diz ele: é do saber histórico que devemos nos afastar. E o que narra este saber histórico? A história de reis estrangeiros, suas aventuras, suas façanhas, suas conquistas. Tudo isto que, no fundo, é tão-somente a história de sofrimentos que, na história dos reis, se transforma em louvores. Sofrimentos infligidos ao povo ou sofrimentos infligidos pelos povos, pouco importa, é somente isto afinal que, sob as aparentes roupagens gloriosas da história dos reis, nos transmitem as crônicas que lemos. E ele estima que no lugar de narrar as paixões dos outros, como fazem os historiadores, seria bem preferível superar e vencer nossas próprias paixões³⁶. No lugar de buscar e inquerir sobre o que foi feito, como os historiadores, é preciso buscar *quid [faciendum]* (aquilo que devemos fazer)³⁷. Por fim, em terceiro lugar, ao lermos estas narrativas, arriscamo-nos a tomar por grande o que não o é e a nos iludirmos sobre a verdadeira grandeza humana, só a encontrando em vitórias sempre frágeis e em fortunas sempre incertas. Todo este desenvolvimento contra a história tam-

bém faz eco ao que se encontra em muitos outros textos de Sêneca, particularmente nas *Cartas a Lucílio*, nos quais é regularmente estabelecida a oposição entre, por um lado, a prolixidade das crônicas e a exaltação de alguns grandes homens que Sêneca especialmente detestava, no caso Alexandre, e, por outro, o verdadeiro valor do *exemplum* histórico, *exemplum* histórico que não buscará na vida dos reis estrangeiros o modelo a ser mostrado; o *exemplum* histórico é bom na medida em que nos mostra modelos autóctones (romanos) e em que faz aparecer os verdadeiros traços da grandeza que, justamente, não são as formas visíveis do brilho e do poder, mas as formas individuais do domínio de si. Exemplo da modéstia de Catão; exemplo também de Cipião ao deixar Roma a fim de garantir a liberdade para sua cidade, retirando-se em uma casa no campo, modestamente e sem alarde, etc.³⁸ Portanto, nesta crítica da história e da crônica dos grandes acontecimentos e dos grandes homens, acha-se o ponto, o exemplo, o tipo de saber que efetivamente devemos evitar se quisermos nos ocupar com nós mesmos. Assim, não é o conhecimento da natureza, mas aquela forma de conhecimento histórico que não consiste em um conhecimento exemplar, aquela forma de crônica histórica, de saber histórico, que se há de afastar.

E chegamos então ao terceiro desenvolvimento, terceiro momento do texto: uma vez que a história não é capaz de nos mostrar a verdadeira grandeza, em que consistirá esta verdadeira grandeza? É o que ele explica e é ao que devemos nos prender. "O que há de grande aqui embaixo? Vencer os mares com suas frotas, fincar bandeiras na orla do Mar Vermelho e, quando faltar terra para nossas devastações, errar pelo oceano à procura de plagas desconhecidas? Não: é ter visto todo este mundo com os olhos do espírito, é ter obtido o mais belo triunfo, o triunfo sobre os vícios. Não saberíamos contar os homens que se tornaram senhores de cidades e de nações inteiras; quão poucos porém o foram de si mesmos! O que há de grande aqui embaixo? Elevar a alma acima das ameaças e das promessas da fortuna; nada

ter que dela esperar, que seja digno de nós. Com efeito, que tem ela que devemos almejar, se quando nossos olhares, deixando o espetáculo das coisas celestes, ao recaírem sobre a terra só encontram trevas, como quando passamos do dia claro à noite sombria das masmorras? O que há de grande é uma alma firme e serena na adversidade, que aceita todos os acontecimentos como se os desejasse. Não deveríamos efetivamente desejá-los se soubéssemos que tudo ocorre por decretos de Deus? O que há de grande é ver cair aos nossos pés os vestígios da sorte; é lembrar que se é homem; é dizer a si mesmo, quando se é feliz, que não se o será por muito tempo. O que há de grande é ter a alma na ponta dos lábios e prestes a partir; é-se livre então não por direito de cidade, mas por direito de natureza.³⁹ Em toda esta enumeração – omiti alguns parágrafos, mas é irrelevante – é fácil reconhecer princípios bem conhecidos. Primeiro, é importante vencer os vícios: é o princípio do domínio de si. Segundo, é importante ser firme e sereno na adversidade e na má fortuna. Terceiro – saltei este parágrafo, mas pouco importa – trata-se de lutar contra o prazer⁴⁰. Isto significa que temos aí as três formas de combate tradicional: combate interior que permite corrigir os vícios; combate exterior como afrontamento quer com a adversidade, quer com as tentações do deleite. O que é grande [em quarto lugar] é não perseguir os bens passageiros, mas a *bona mens*⁴¹. Significa que se deve encontrar o objetivo, a felicidade e o bem último em si mesmo, no próprio espírito, na qualidade da própria alma. Enfim, em quinto lugar, o que é importante, é ser livre para partir, ter a alma na ponta dos lábios. Após as três formas de combate, vemos pois a definição do objetivo final que é a *bona mens*, com seu critério: o critério pelo qual efetivamente adquiriu-se a qualidade e a plenitude necessárias à relação consigo é que se está pronto para morrer.

Tendo chegado a este ponto da definição do que se deve fazer quando se é um idoso e que se deve agilizar-se em trabalhar para si e sobre si mesmo, podemos perguntar de que modo este gênero de considerações pode ser compati-

vel com todas as análises feitas na própria obra das *Questões naturais*, de que modo este gênero de considerações pode introduzir-se no meio desta obra acerca do ar, da água, dos meteoros, etc.; e de que modo Sêneca pode resolver o paradoxo que ele próprio experimenta e que ele próprio assinala no começo deste texto, quando dissera: pois bem, quero percorrer o mundo, quero extrair as causas e os segredos deste mundo, e no entanto sou um idoso. Esta é a questão que gostaria agora de estudar. Então, se concordarem, faremos dois ou três minutos de descanso e depois tentarei lhes mostrar, a partir deste texto e de outros de Sêneca, de que modo, efetivamente, todos estes objetivos da moralidade estóica tradicional, não somente são compatíveis, como só podem ser efetivamente atingidos, efetivamente alcançados e completados a preço do conhecimento, do conhecimento da natureza que é ao mesmo tempo conhecimento da totalidade do mundo. Só se pode chegar a si percorrendo o grande ciclo do mundo. Penso ser isto o que encontraremos em alguns textos de Sêneca de que lhes falarei em seguida.

1. "Um de vós, desviando-se dos objetos exteriores, concentra os esforços na sua própria pessoa (*tên proaíresin epéstraptai tèn hautoû*)" (Épictète, *Entretiens*, I, 4, 18, ed. citada, p. 19); "retornai a vós mesmos (*epistrépsate autoi eph'heautoús*)" (*Entretiens*, III, 22, 39, p. 75); "em seguida, se entrares em ti mesmo (*epistréphes katà sautón*) e buscares o domínio a que pertence o acontecimento, logo te lembrarás que é 'ao domínio das coisas independentes de nós'" (*id.*, 24, 106, p. 110).

2. "Buscamos retiros (*anakhoréseis*) no campo, à beira-mar, na montanha; e tu também tens costume de desejar este tipo de coisas no mais alto grau. Mas tudo isto indica uma grande simplicidade de espírito, pois, na hora que quisermos, podemos nos retirar em nós mesmos (*eis heautòn anakhoreîn*)" (Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 3, ed. citada, p. 27).

3. "Os vícios pressionam, cerceam por todos os lados e não permitem a quem os tem corrigir-se ou erguer os olhos para discernir a verdade. Eles os mantêm submersos, afundados na paixão; a estes jamais é permitido retornar a si (*nunquam illis recurrere ad se licet*)" (Sênèque, *De la brièveté de la vie*, II, 3, trad. fr. A. Bourgery, ed. citada, p. 49).

4. Cf. a carta 15, 5 de Sêneca a Lucílio.

5. "É preciso, aliás, voltar-se muito sobre si mesmo (*in se recedendum est*)" (Sênèque, *De la tranquillité de l'âme*, XVII, 3, in *Dialogues*, t. IV, trad. fr. R. Waltz, ed. citada, p. 103); "eia [a virtude] não

será menor, ainda que, repelida por toda parte, tenha se retirado (*in se recessit*) em si mesma" (Sêneca, *Lettres à Lucilius*, t. III, livro VIII, carta 74, 29, ed. citada, p. 46).

6. "Todavia, no que depende de nós, poupemo-lo também dos desconfortos e não somente dos perigos; retiremo-nos em lugar seguro (*in tutum nos reducamus*), imaginando, constantemente, meios de afastar os objetos de temor" (*Lettres à Lucilius*, t. I, livro II, carta 14, 3, p. 53).

7. Podemos lembrar que *kybernètes*, o encarregado da condução e da direção de um barco, foi vertido para o latim por *gubernator* (cf. o artigo *gubernator/kybernètes* do *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, s. dir. E. Saglio, t. II-2, Paris, Hachete, 1926, p. 1673-1674). Aliás, a comparação entre a arte médica e a arte da navegação é muito freqüente em Platão (cf. *Alcíbiades*, 125e-126a; *Górgias*, 511d-512d; *A República*, 332d-e, 341c-d, 360e, 389c e 489b, etc.). Mas é em uma longa passagem do *Político* (297e-299c) que se opera a articulação da arte médica, da navegação e do governo político (é este mesmo diálogo que Foucault estuda para determinar a governamentalidade da cidade em oposição à governamentalidade pastoral, na aula de 15 de fevereiro de 1978 no *Collège de France*). Contudo, o texto-referência para o estabelecimento desta relação entre o piloto e o médico continua sendo *L'Ancienne médecine* de Hipócrates: "Acontece com os médicos, parece-me, o mesmo que com os pilotos. Se estes estiverem governando em tempo calmo e cometerem um erro, este erro não é manifesto" (trad. A.-J. Festugière, ed. citada, p. 7). Encontramos vestígios desta analogia até em Quintiliano: "Com efeito, assim é um piloto que pretende chegar ao porto sem avarias em seu barco; se for acostado pela tempestade, nem por isto será menos piloto e repetirá a conhecida expressão: 'desde que eu mantenha o leme firme'. Também assim é o médico que visa a cura do doente; se a gravidade do mal ou os excessos cometidos pelo doente ou uma outra circunstância o impedirem de ter sucesso, desde que tenha agido inteiramente segundo a regra, o médico não se terá afastado da finalidade da medicina" (*Institution oratoire*, t. II, livro II, 17, 24-25, trad. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 95).

8. Cf. para a análise da razão de Estado moderna, as aulas no *Collège de France* de 8 e 15 de março de 1978; igualmente, *Dits et Écrits*, op. cit., III, n. 255, pp. 720-1, e IV, n. 291, pp. 150-3.

9. Cf. aula de 26 de março de 1980 no *Collège de France*, que estuda o esquema de subjetivação cristã no qual a produção da verdade de si está ligada à renúncia a si mesmo: produz a verdade de mim mesmo somente para renunciar a mim.

10. Sobre o tema da vida como obra de arte (estética da existência), cf. aula de 17 de março, primeira hora e *infra*, p. 528, nota 14.

11. Cf. as declarações no mesmo sentido in *Dits et Écrits*, IV, n. 326, p. 410.

12. Sobre uma análise do poder em termos estratégicos (em oposição ao modelo jurídico), cf. *Dits et Écrits*, III, n. 169, p. 33, e n. 218, pp. 418-28.

13. Sobre a crítica de uma concepção jurídica do poder, cf. o clássico texto de Foucault, em *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 177-211; "Il faut défendre la société", *Cours au Collège de France, 1975-1976*, ed. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, *passim*; *Dits et Écrits*, IV, n. 304, p. 214, e n. 306, p. 241.

14. Para uma apresentação similar de sua obra (a figura do louco na *História da loucura*, do delinqüente em *Vigiar e punir*), rearticulada em torno da noção de sujeito, cf. *Dits et Écrits*, IV, n. 295, p. 170; n. 306, p. 227; n. 345, p. 633; n. 349, p. 657.

15. Sobre os gnósticos, cf. aula de 6 de janeiro, primeira hora, e *supra*, pp. 32-3, nota 49.

16. A propósito da retomada das passagens de Musonius Rufus no *Pedagogo* (II, 10) de Clemente de Alexandria, cf., por exemplo, a análise de Foucault em *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 198. Tradução brasileira: *O cuidado de si*, pp. 170-1. (N. dos T.) Foucault lera bastante a obra clássica de M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Éd. du Seuil, 1957.

17. Sobre a dificuldade de falar em "moral cristã", cf. começo da aula de 6 de janeiro, primeira hora.

18. Discípulo dissidente de Zenão, Aríston de Quíos, não se contentando em desconsiderar a lógica (inútil) e a física (inacessível), defende também um moralismo radical que consiste em afirmar que, exceto a virtude, tudo se equivale (postulado de indiferença, impedindo a prescrição de deveres médios). Alguns sustentam que foi sua leitura que determinou a conversão de Marco Aurélio à filosofia. Cf. a nota de C. Guérard sobre este filósofo no *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. citada, pp. 400-3.

19. "Ele suprimia o 'lugar' físico e o 'lugar' lógico, afirmando que um nos ultrapassa, o outro não nos concerne, e que somente o 'lugar' ético nos diz respeito" (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livro VII, 160, "Ariston", trad. s. dir. M.-O. Goulet-Cazé, ed. citada, p. 884; Sêneca retoma a mesma apresentação nas cartas 89, 13 e 94, 2, a Lucílio).

20. Cf. a apresentação de Sêneca: "Esta parte da filosofia que fornece os preceitos (*praecepta*) próprios a cada pessoa, que não forma o homem em geral, mas prescreve ao marido a conduta a ter com a mulher, ao pai a maneira de educar os filhos, ao mestre a de governar os escravos, foi recebida unicamente de alguns teóricos; eles desconsideraram todo o resto, onde não viam mais que digressões sem relação com nossas necessidades, como se pudéssemos formular prescrições sobre detalhes sem termos primeiro abrangido todo o conjunto da vida humana. Ariston, o estóico, estima, ao contrário, que esta parte da filosofia não é de modo algum sólida e não penetra o coração, tendo sido feita só de provérbios populares. Para ele, nada é mais proveitoso do que a pura filosofia dogmática (*decreta philosophiae*)" (*Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XV, carta 94, 1-2, p. 66).

21. A obra do médico Galeno de Pérgamo (129-200) é impressionante: conta com dezenas de milhares de páginas e cobre o conjunto das ciências médicas de seu tempo. Bem logo traduzida para o árabe, se imporá até o Renascimento como monumento incontornável. Podemos mencionar ainda, no século II, as obras de Élien de Préneste (172-235), compilação de conhecimentos naturais e históricos (*História variada, Característica dos animais*). Há que se lembrar enfim, em língua latina, que a grande *História natural* de Plínio data do século I, como os livros de Celso.

22. "Quarenta mil volumes foram queimados em Alexandria. Que outros exaltem este monumento de magnanimidade real, como Tito Lívio, que o chama de obra-prima do gosto e da solicitude dos reis. Não vejo aí nem gosto nem solicitude, mas uma orgia de literatura; e me equívoco quando digo literatura, pois o cuidado com as letras em nada conta: estas belas coleções eram constituídas apenas para exibição" (Sênèque, *De la tranquillité de l'âme*, IX, 5, ed. citada, p. 90).

23. As recomendações de leitura estão essencialmente na carta 2 (*Lettres à Lucilius*, t. I, livro I, pp. 5-7).

24. Cf. aula de 27 de fevereiro, segunda hora, e aula de 3 de março, primeira hora.

25. *Lettres à Lucilius*, t. III, livro XI, carta 88 (pp. 158-72).

26. Sobre a datação das *Questões naturais*, cf. aula de 20 de janeiro, primeira hora, e *supra*, p. 127, nota 27.

27. São as últimas cartas a Lucílio (106, 2; 108, 39; 109, 17) que nos informam da redação dos *Moralis philosophiae libri*, o que faz supor uma redação por volta do ano 64.

28. Foucault serve-se aqui, novamente, da velha edição dos textos de Sêneca (*Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ed. citada, pp. 434-6).

29. "Não ignoro, meu excelente amigo, quão vasto o edifício cujos fundamentos estabeleço, eu que, na minha idade (*senex*), quero percorrer o círculo do universo e descobrir os princípios das coisas e seus segredos (*Qui mundum circuire constitui, et causas secretae ejus eruere*), para levá-los ao conhecimento dos homens" (*id.*, p. 434).

30. Cf. aula de 20 de janeiro, segunda hora.

31. "Quando poderei eu pôr fim a tantas buscas, reunir tantos fatos esparsos, penetrar em tantos mistérios? A velhice está aí a me urgir e reprovar-me pelos anos sacrificados a vão estudos (*objecit annos inter vana studia consumptos*); novo motivo para apressar-me e reparar pelo trabalho as lacunas de uma vida mal ocupada (*damna aetatis male exemptae labor sarciati*)" (*Questions naturelles, in Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, p. 434).

32. "Façamos o que se faz em viagem: partindo demasiado tarde, recuperamos o atraso com velocidade (*velocitate*)" (*ibid.*).

33. "Se quiseres ocupar-te com tua alma (*vacare animo*): sê pobre ou vive como pobre" (*Lettres à Lucilius*, t. I, livro II, carta 17, 5, p. 68).

34. A edição das *Belles Lettres* não traz esta lição, mas "*ad contemplationem sui saltem in ipso fine respiciat*" (traduzido por Oltramare: "que, nos seus derradeiros momentos, [o espírito] só se interesse pelo exame do que ele é") (*Questions naturelles*, t. I, p. 113).

35. "Aproximemos a noite ao dia, suprimamos os cuidados inúteis; deixemos o cuidado com um patrimônio demasiado distante de seu senhor; que o espírito esteja inteiro para si mesmo e para seu próprio estudo, e que no momento em que a precipitação da idade for mais rápida, nossos olhares se dirijam ao menos

sobre nós (*sibi totus animus vacet, et ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciat*)" (*loc. cit. supra*, nota 31).

36. "Não seria muito mais sábio sufocar as próprias paixões do que narrar à posteridade as paixões dos outros?" (*ibid.*).

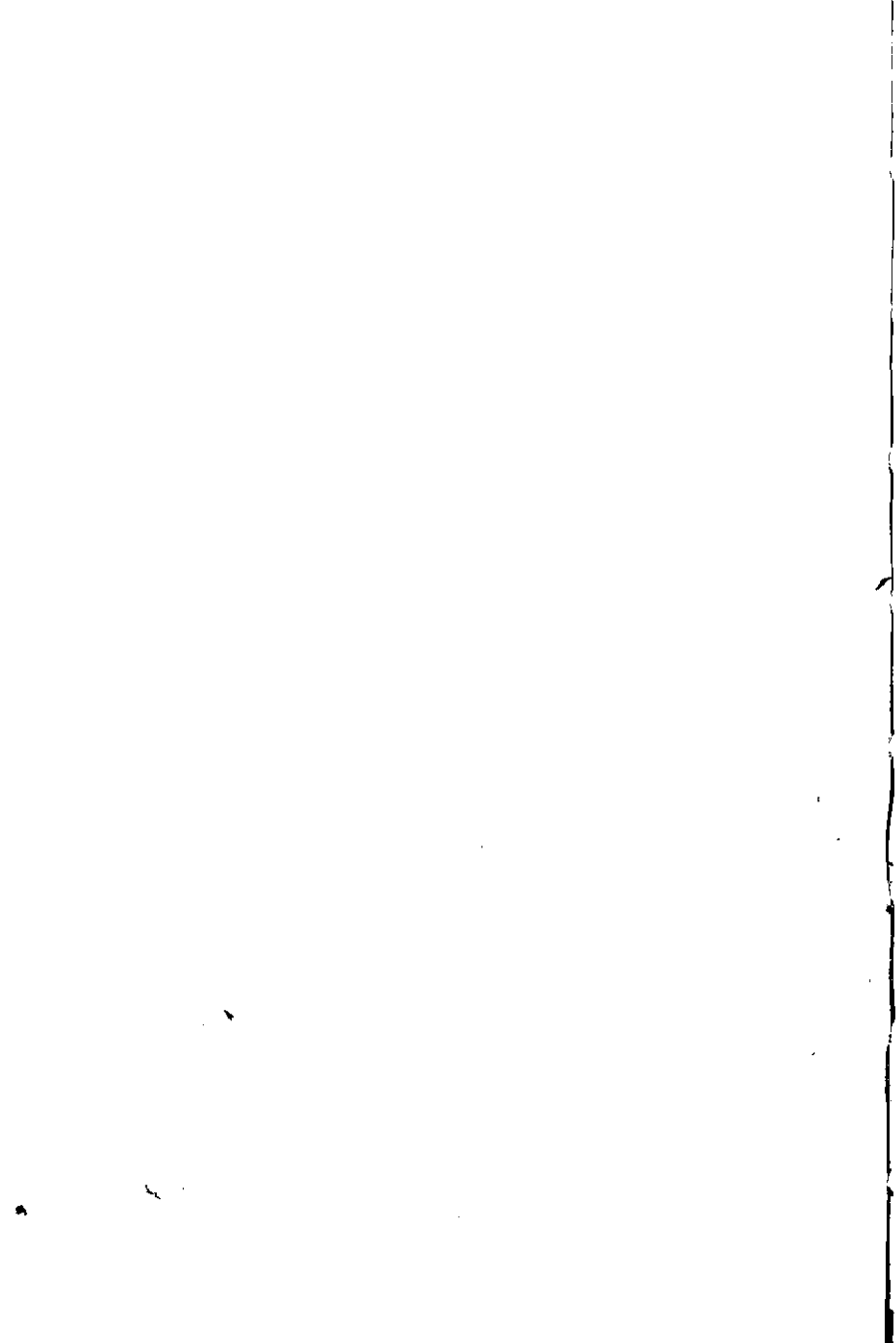
37. "Ah! Melhor inquirirmos sobre o que há a fazer (*quid faciendum sit*) do que sobre o que foi feito" (*ibid.*).

38. Sobre a condenação das crônicas de Alexandre e a exaltação do *exemplum* de Catão ou de Cipião, cf. as cartas 24, 25, 86, 94, 95, 98, 104, de Sêneca a Lucílio. Catão é ainda apresentado por Sêneca para ser considerado como ideal de sabedoria em *Da constância do sábio* VII, 1, e *Da providência* II, 9.

39. *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, pp. 435-6.

40. "O que há de grande é que esta alma, forte e inabalável nos reveses, recusa os deleites e até mesmo o combate ao extremo" (*id.*, p. 435).

41. "O que há de maior? [...] pretender unicamente o tesouro que ninguém disputará convosco, a sabedoria (*bonam mentem*)" (*ibid.*).



AULA DE 17 DE FEVEREIRO DE 1982

Segunda hora

Final da análise do prefácio à terceira parte das Questões naturais. – Estudo do prefácio à primeira parte. – O movimento da alma cognoscente em Sêneca: descrição; característica geral; efeito de retorno. – Conclusões: implicação essencial entre conhecimento de si e conhecimento do mundo; efeito liberador do saber do mundo; irreducibilidade ao modelo platônico. – A visão do alto.

Voltemos ao prefácio à terceira parte das *Questões naturais*. Sêneca percorre o mundo. Ora, ele está velho. Quando se está velho, é preciso ocupar-se com o domínio de si. Ocupar-se com domínio de si não significa ler as crônicas dos historiadores que contam as façanhas dos reis. É muito mais: vencer as próprias paixões, estar firme diante da adversidade, resistir à tentação, fixar-se como objetivo o próprio espírito e estar preparado para morrer. Chegado a esse ponto, de que modo Sêneca insere neste objetivo – definido pela oposição às crônicas históricas – a possibilidade e a necessidade de percorrer o mundo? Pois bem, creio que o atrativo do retorno ao conhecimento da natureza, sobre cuja utilidade ele se interrogava, está na última frase que li: “O que há de grande é ter a alma na ponta dos lábios e prestes a partir; é-se livre então não por direito de cidade, mas por direito de natureza (*non e jure Quiritium liberum, sed e jure naturae*).¹” É-se livre por direito de natureza. Mas livre de quê? Em que consiste essa liberdade que nos é dada, quando praticamos esses diferentes exercícios, travamos esses diferentes combates, fixamos este objetivo, praticamos a meditação sobre a morte e aceitamos que ela aconteça? Em que consiste essa liberdade assim adquirida? O que é ser li-

vre? – pergunta Sêneca. E ele responde: ser livre é *effugere servitatem*². É fugir da servidão, mas servidão a quê? *Servitutum sui*: a servidão a si. Afirmção que é evidentemente considerável, desde que se lembre de tudo que o estoicismo diz, tudo o que Sêneca diz em todos os lugares sobre o eu, o eu que é preciso libertar de tudo o que pode sujeitá-lo, o eu que é preciso proteger, defender, respeitar, cultuar, honrar: *therapeúein heautón* (prestar um culto a si mesmo)³. É preciso ter este eu por objetivo. Ele próprio o diz quando, um pouco mais adiante no texto, fala desta contemplação de si: é preciso ter a si mesmo diante dos próprios olhos, não tirar os olhos de si mesmo e ordenar toda a vida a este eu que foi fixado como objetivo para si mesmo; este eu que, como Sêneca nos diz tão freqüentemente, em contato com ele, próximo a ele, em sua presença, podemos experimentar o maior dos deleites, a única alegria, o único *gaudium* que é legítimo, sem fragilidade e que não está exposto a nenhum perigo nem deixado à mercê de nenhum revés⁴. Como podemos dizer que o eu seja honrado, perseguido, guardado diante dos olhos, em cuja proximidade se experimenta este deleite absoluto e, ao mesmo tempo, que é preciso se libertar dele?

Ora – neste ponto o texto de Sêneca é perfeitamente claro – a servidão a si, a servidão em relação a si mesmo é definida como aquilo contra o que devemos lutar. Desenvolvendo esta proposição – ser livre é fugir da servidão a si mesmo –, ele diz: ser escravo de si mesmo (*sibi servire*) é a mais grave, a mais pesada (*gravíssima*) de todas as servidões. Em segundo lugar, é uma servidão assídua, isto é, ela pesa sobre nós sem cessar. Dia e noite, diz Sêneca, sem intervalo e sem descanso (*intervallum, commeatus*). Terceiro, ela é inelutável. E “inelutável” não significa, como veremos, que seja absolutamente insuperável. De todo modo, é inevitável e ninguém está dela dispensado: é daí que sempre partimos. Entretanto, pode-se lutar contra esta servidão que é tão pesada, tão assídua, na qual não se encontra remissão e que nos é de toda maneira imposta. É fácil sacudi-la, diz ele, e isto sob duas condições. Primeiro, sob a condição de que se cesse de

pedir muito a si mesmo. E explicita um pouco adiante o que quer dizer com isto: pedir muito a si mesmo é fazer muito mal para si, é impor a si mesmo muitas penas e labor a fim de, por exemplo, administrar os negócios, explorar as terras, trabalhar o solo, apresentar queixa no fórum, reclamar nas assembléias políticas, etc⁵. É impor a si, em suma, uma série de obrigações que são as da vida ativa tradicional. E, em segundo lugar, pode-se liberar-se desta servidão não atribuindo a si o que de ordinário se atribui como uma espécie de salário, de retribuição e recompensa ao trabalho feito. "*Mercedem sibi referre*" (trazer proveito para si mesmo) é o que precisamos cessar de fazer se quisermos nos liberar de nós mesmos⁶. Vemos por conseguinte que, ainda que muito brevemente indicada neste texto, a servidão para consigo mesmo é descrita por Sêneca como uma série de compromissos, atividades e recompensas: uma espécie de obrigação-endividamento de si e para consigo. É deste tipo de relação consigo que precisamos nos liberar. Impomo-nos certas obrigações e tentamos delas tirar alguns proveitos (proveito financeiro, glória, reputação, proveitos que se referem aos prazeres do corpo e da vida, etc.). Vivemos no interior deste sistema obrigação-recompensa, deste sistema de endividamento-atividade-prazer. É isto que constitui a relação a si da qual devemos nos liberar. E então em que consistirá liberar-se desse tipo de relação consigo? Pois bem, é aí que Sêneca coloca o princípio segundo o qual liberar-se desse tipo de relação consigo – desse sistema de obrigação-endividamento, se quisermos – nos será permitido pelo estudo da natureza. E termina esse desenvolvimento do prefácio à terceira parte das *Questões naturais* dizendo: "*proderit nobis inspicere rerum naturam*" (para tal liberação nos será útil examinar, inspecionar a natureza das coisas). Neste texto Sêneca não vai além da afirmação de que o eu do qual é preciso liberar-se é o desta relação consigo e que esta liberação nos é assegurada pelo estudo da natureza.

É então que podemos nos reportar, creio, ao prefácio da primeira parte que eu havia saltado a fim de chegar a esse

texto que, por sua vez, está muito mais próximo das questões pessoais de Sêneca: por que, velho, ele se dedica a tal estudo? Agora, no prefácio à primeira parte, temos ao contrário o que poderíamos chamar de teoria geral e abstrata do estudo da natureza como operador da liberação de si, no sentido que acabo de expor. Este prefácio começa pela distinção entre duas partes da filosofia, que está inteiramente conforme ao que se encontra em outros textos de Sêneca. Há, diz ele, duas partes da filosofia. A que se ocupa dos homens, concerne, diz respeito a eles (*ad homines spectat*). Esta parte da filosofia diz *quid agendum in terris* (o que se deve fazer sobre a terra). E há também uma outra parte da filosofia. Esta não diz respeito aos homens, mas aos deuses (*ad deos spectat*)⁷. Tal parte da filosofia nos diz *quid agatur in caelo* (o que se passa no céu). Entre estas duas partes da filosofia – a que diz respeito aos homens, indicando-nos o que é preciso fazer, e a que diz respeito ao céu, indicando-nos o que aí se passa – há, diz ele, uma grande diferença. Há tanta diferença entre a primeira e a segunda dessas filosofias quanto entre as artes ordinárias (artes) e a própria filosofia. O que os diferentes conhecimentos, as artes liberais, das quais falava na carta 88⁸, são para a filosofia, assim a filosofia que diz respeito aos homens o é para a filosofia que diz respeito aos deuses. Entre estas duas formas de filosofia, vemos então que há uma diferença de importância, de dignidade. Há também, e é um outro ponto a se realçar, uma ordem de sucessão, que é ademais praticada por Sêneca em seus outros textos: quando se lê a série de cartas a Lucílio, as considerações que concernem à ordem do mundo e à natureza em geral vêm, com efeito, após uma longa série de cartas concernentes ao que se deve fazer na ação cotidiana. É o que encontramos igualmente formulado de modo muito simples na carta 65, em que Sêneca diz a Lucílio que é preciso "*primum se scrutari, deinde mundum*" (primeiro examinar a si mesmo, tomar-se em consideração, e em seguida o mundo)⁹. Pois bem, esta sucessão entre as duas formas de filosofia – a que diz respeito aos homens e a que diz respeito aos deuses – é re-

querida pela incompletude da primeira em relação à segunda, e pelo fato de que unicamente a segunda (a filosofia que diz respeito aos deuses) pode consumir a primeira. A primeira – a que diz respeito aos homens: “que fazer?” – permite, diz Sêneca, conjurar os erros. Ela traz sobre a terra a luz que permite discernir as vias ambíguas da vida. Mas a segunda, por sua vez, não se contenta em utilizar esta luz para clarear os caminhos da vida. Ela nos conduz, arrancando-nos das trevas, à fonte da luz: “*illo perducit, unde lucet*” (ela nos conduz a esse lugar de onde nos vem a luz). Nesta segunda forma de filosofia, não se trata absolutamente de algo como um conhecimento das regras da existência e do comportamento, mas não se trata também de algo como um mero conhecimento. Trata-se de nos arrancar das trevas daqui de baixo e de nos conduzir (*perducere*) até o ponto de onde nos vem a luz. Trata-se pois de um movimento real do sujeito, movimento real da alma que assim se eleva acima do mundo e é arrancada das trevas, trevas que são este mundo aqui de baixo, [...] permanecendo porém um deslocamento do próprio sujeito. Pois bem, esse movimento – perdoem-me a esquematização – tem, a meu ver, quatro características.

Primeiramente, esse movimento constitui uma fuga, um arrancar-se de si mesmo, arrancar-se que consuma e completa o desprendimento em relação aos defeitos e aos vícios. Ele diz neste prefácio à primeira parte das *Questões naturais*: tu fugiste aos vícios da alma – e aqui, muito manifestamente, Sêneca se refere a suas outras cartas a Lucílio, ao trabalho de direção de consciência que fez, em um ponto e em um momento em que efetivamente o combate interior contra os vícios e os defeitos é travado; é neste momento que envia-lhe as *Questões naturais*. Tu fugiste aos vícios da alma, tu cessaste de compor teu rosto e tua linguagem, de mentir, de iludir (toda a teoria da lisonja ativa e passiva), tu renunciaste à avareza, à luxúria, à ambição, etc. E entretanto, diz ele, é como se nada tivesses feito: “*multa effugisti, te nondum*”. (tu fugiste a muitas coisas, mas não de ti mesmo). É portanto esta fuga em relação a si mesmo, no sentido de que lhes fa-

lava há pouco, que o conhecimento da natureza poderá assegurar. Em segundo lugar, o movimento que nos conduz ao ponto de onde vem a luz é o que nos conduz a Deus, não entretanto sob a forma de uma perda de si mesmo em Deus ou de um movimento que nele se aniquilaria, mas sob a forma que nos permite encontrarmo-nos, diz o texto, "*in consortium Dei*": em uma espécie de co-naturalidade ou de co-funcionalidade em relação a Deus. Isto significa que a razão humana é da mesma natureza que a razão divina. Ela tem as mesmas propriedades, o mesmo papel e a mesma função. O que a razão divina é para o mundo, a razão humana deve ser para o próprio homem. Em terceiro lugar, neste movimento que nos leva à luz, nos arranca de nós mesmos, nos coloca no *consortium Dei*, elevamo-nos em direção ao ponto mais alto. Mas no mesmo momento em que somos assim levados para cima desse mundo, deste universo em que estamos – ou antes, no momento em que somos levados para cima das coisas em cujo nível nos encontramos nesse mundo – neste momento podemos, por isso mesmo, penetrar no segredo mais interior da natureza: "*in interiorem naturae sinum [venit]*" (a alma ganha o seio, o mais interior e íntimo regaço da natureza)¹⁰.

Compreendamos bem – voltarei a isso mais adiante – a natureza e os efeitos desse movimento. Não se trata de um arrancar-se deste mundo para um outro mundo. Não se trata de desprender-se de uma realidade para se alcançar o que seria uma outra realidade. Não se trata de deixar um mundo de aparências para atingir enfim uma esfera que seria a da verdade. Trata-se de um movimento do sujeito que se opera e se efetua no mundo – indo efetivamente em direção ao ponto de onde vem a luz, ganhando efetivamente uma forma que é a própria forma da razão divina –, que, porquanto estamos no *consortium Dei*, nos coloca no topo, no ponto mais alto (*altum*) deste universo. Mas não deixamos este universo e este mundo e, no momento mesmo em que estamos no topo desse mundo, também então a interioridade, os segredos e o próprio seio da natureza se abrem para

nós. Enfim, vemos que esse movimento que nos coloca no lugar mais alto do mundo, e ao mesmo tempo nos abre os segredos da natureza, vai nos permitir lançar do alto um olhar para a terra. No momento em que, participando [da] razão divina, apreendemos o segredo da natureza, podemos apreender o pouco que somos. Reconhecemos então – insisto nisto e o retomarei mais adiante – quão longe estamos, apesar de um certo número de analogias, do movimento platônico. Enquanto o movimento platônico consiste em nos afastarmos deste mundo para olharmos em direção a um outro – admitindo a possibilidade, aliás, de que as almas (que tiverem experimentado e reencontrado pela reminiscência a realidade que viram) sejam levadas, mais por força do que por vontade, em direção a este mundo para governá-lo –, o movimento estóico definido por Sêneca é de uma natureza inteiramente outra. Trata-se de uma espécie de recuo em relação ao ponto em que estamos. Esta liberação faz com que, sem que jamais tiremos os olhos de nós mesmos, sem que jamais tiremos os olhos deste mundo ao qual pertencemos, de algum modo ganhemos as regiões mais altas do mundo. Alcançamos o ponto de onde o próprio Deus vê o mundo e, sem jamais termos verdadeiramente nos desviado deste mundo, vemos o mundo a que pertencemos e, por conseguinte, poderemos ver a nós mesmos neste mundo. O que nos permitirá este olhar, que assim obtemos pelo movimento de recuo em relação a este mundo e de subida até o topo do mundo de onde se abrem os segredos da natureza?

Pois bem, permitirá apreendermos a pequenez e o caráter fictício e artificial de tudo o que, antes de termos sido liberados, nos pareceu ser o bem. Riquezas, prazeres, glória: todos esses acontecimentos passageiros vão retomar sua verdadeira dimensão a partir do momento em que, graças a esse movimento de recuo, tivermos chegado ao ponto mais alto de onde os segredos do conjunto do mundo nos serão descerrados. Uma vez, diz ele, que tenhamos percorrido o mundo inteiro (*"mundum totum circuire"*: reencontramos aqui exatamente a expressão que havia lido no começo do pre-

fácio do terceiro livro¹¹), uma vez que tenhamos feito o percurso do mundo em seu círculo geral, olhando do alto o círculo das terras ("*terrarum orbem super ne despiciens*"), é neste momento que podemos desprezar todos os falsos esplendores forjados pelos homens (os tetos de marfim, as florestas transformadas em jardins, os rios desviados de seus cursos, etc.¹²). É deste ponto de vista também – o texto não o diz, mas vemos bem como os dois prefácios se correspondem – que podemos recolocar as famosas glórias históricas de que Sêneca falava no texto que citei anteriormente¹³, como aquelas das quais devemos nos desviar. Não são elas que importam, pois, olhadas do alto deste ponto em que estamos agora colocados pelo percurso da natureza inteira, vemos quão pouco contam e duram. E é isto o que nos permite, uma vez que tenhamos chegado a este ponto, não somente descartar, desqualificar todos os falsos valores, todo o falso comércio no interior do qual estávamos presos, mas também tomar a medida do que somos efetivamente sobre a terra, a medida de nossa existência – dessa existência que é apenas um ponto, um ponto no espaço e um ponto no tempo –, de nossa pequenez. Do alto, diz Sêneca, o que são para nós os exércitos, se os vemos após termos percorrido o grande ciclo do mundo? Todos os exércitos nada mais são que formigas. Como as formigas, com efeito, eles se agitam muito, mas em um espaço bem pequeno. "É num ponto", diz ele, e nada além de um ponto, "que navegais¹⁴." Acreditais ter percorrido imensos espaços, ficastes porém num ponto. É em um ponto que fizestes a guerra, é em um ponto e um ponto somente que expandis os impérios. Vemos que este grande percurso da natureza servirá, não para nos arrancar do mundo, mas para nos permitir apreender a nós mesmos lá onde estamos. De modo algum em um mundo de irrealidades, em um mundo de sombras e de aparências, não para nos desprender de algo que seria apenas sombra, para nos reencontrarmos em um mundo que seria apenas luz: é para medir exatamente a existência perfeitamente real que temos, mas

que não passa de uma existência pontual. Pontual no espaço, pontual no tempo. Ser para nós mesmos, aos nossos próprios olhos, aquilo que somos, a saber, um ponto, pontualizarmo-nos no sistema geral do universo: é esta liberação que efetua realmente o olhar que podemos lançar sobre o sistema inteiro das coisas da natureza. Podemos então, se quisermos, tirar agora algumas conclusões sobre o papel do conhecimento da natureza no cuidado de si e no conhecimento de si.

Primeira consequência, não se trata de modo algum, neste conhecimento de si, de uma espécie de alternativa: ou se conhece a natureza, ou se conhece a si mesmo. De fato, não se pode conhecer a si mesmo como convém senão sob a condição que se tenha sobre a natureza um ponto de vista, um conhecimento, um saber amplo e detalhado que nos permita precisamente conhecer não apenas sua organização global, mas até seus detalhes. Enquanto a análise epicurista, a necessidade epicurista de conhecer a física tinha essencialmente por papel e por função nos liberar dos medos, dos temores e dos mitos com os quais fomos atulhados desde o nosso nascimento, a necessidade estoíca, a necessidade em Sêneca de conhecer a natureza não é tanto, ou em todo caso não é somente, de dissipar esses temores, ainda que essa dimensão também exista. Trata-se sobretudo, nesta forma de conhecimento, de nos apreender a nós mesmos lá onde estamos, no ponto em que estamos, isto é, de recolocar-nos no interior de um mundo inteiramente racional e seguro, que é o de uma Providência divina; Providência divina que nos colocou lá onde estamos, que nos situou, pois, no interior de um encadeamento de causas e efeitos particulares, necessários e razoáveis, que precisamos aceitar se quisermos efetivamente nos liberar deste encadeamento, sob a forma – a única possível – do reconhecimento da necessidade deste encadeamento. Conhecimento de si e conhecimento da natureza não estão, portanto, em posição de alternativa, mas absolutamente ligados. E vemos – é um outro aspecto desta questão das relações – que o conhecimento

de si de modo algum é conhecimento de algo como uma interioridade. Nada tem a ver com o que poderia ser a análise de si, de seus segredos (daquilo que os cristãos chamarão depois *arcana conscientiae*). É preciso controlar, como veremos mais tarde, a profundidade de si mesmo, as ilusões que se faz sobre si mesmo, os movimentos secretos da alma, etc. Mas a idéia de uma exploração, a idéia de que há um domínio de conhecimentos específicos a ser apreendido e elucidado – tamanho o poder de ilusão sobre nós mesmos, no interior de nós mesmos, e em razão da tentação –, tudo isto é absolutamente estranho à análise de Sêneca. Ao contrário, se “conhecer-se a si mesmo” está ligado ao conhecimento da natureza, se nesta busca de si, conhecer a natureza e [se] conhecer a si mesmo estão ligados um ao outro, é na medida em que o conhecimento da natureza nos revelará que somos nada mais que um ponto, um ponto cuja interioridade não se põe evidentemente como um problema. O único problema que se lhe põe consiste precisamente em situar-se lá onde ele está e ao mesmo tempo aceitar o sistema de racionalidade que o inseriu neste ponto do mundo. Eis aí o primeiro conjunto de conclusões que gostaria de tirar acerca do conhecimento de si e do conhecimento da natureza, sua ligação e o fato de que o conhecimento de si em nada se assemelha nem se aproxima do que será mais tarde a exegese do sujeito por ele mesmo.

Em segundo lugar, vemos que este efeito do saber sobre a natureza, desse grande olhar que percorre o mundo, ou que, recuando em relação ao ponto em que estamos, acaba por apreender o conjunto da natureza, consiste em ser liberatório. Por que esse saber da natureza nos libera? Vemos que nesta liberação não se trata, de modo algum, de um arrancar-se deste mundo, como translação para um outro mundo, como ruptura e abandono em relação a este mundo. Trata-se, antes, de dois efeitos essenciais. Primeiramente, obter uma espécie de tensão máxima entre esse eu enquanto razão – e, a este título, por conseqüência, razão universal, de mesma natureza que a razão divina – e o eu enquanto

elemento individual, colocado aqui e ali no mundo, em um lugar perfeitamente restrito e delimitado. Está aí o primeiro efeito deste saber sobre a natureza: estabelecer a tensão máxima entre o eu como razão e o eu como ponto. Em segundo lugar, o saber sobre a natureza é liberador na medida em que nos permite, não que nos desviemos de nós mesmos, que desviemos nosso olhar daquilo que somos, mas ao contrário que melhor o ajustemos e que tenhamos continuamente sobre nós mesmos uma certa visão, que asseguremos uma *contemplatio sui* na qual o objeto desta contemplação seremos nós mesmos no interior do mundo, nós mesmos enquanto ligados, em nossa existência, a um conjunto de determinações e de necessidades cuja racionalidade compreendemos. Vemos, conseqüentemente, que "não se perder de vista" e "percorrer com o olhar o conjunto do mundo" são duas atividades absolutamente indissociáveis uma da outra, sob a condição de ter havido esse movimento de recuo, esse movimento espiritual do sujeito, estabelecendo dele a ele mesmo o máximo de distância e fazendo com que, no topo do mundo, o sujeito chegue a se tornar *consortium Dei*: o mais próximo de Deus, participante da atividade da racionalidade divina. Parece-me que tudo isto está perfeitamente resumido em uma frase que encontramos na carta 66 a Lucílio - trata-se da longa e importante descrição do que é a alma virtuosa -, na qual ele diz que a alma virtuosa é uma alma "em comunicação com todo o universo e atenta em explorar todos os seus segredos" ("*toti se inseres mundo et in omnis ejus actus contemplationem suam mittens*"). "Todos os *actus*", poderíamos dizer no limite, todos os atos e processos. Portanto a alma virtuosa está em comunicação com todo o universo, está atenta à contemplação de tudo o que constitui seus acontecimentos, atos, processos. Então, "ela se controla a si mesma tanto em suas ações quanto em seus pensamentos" (*cogitationibus actionibusque intentus ex aequo*). Inserir-se no mundo e não ser arrancado dele, explorar os segredos do mundo em vez de se voltar para os segredos interiores, é nisto que consiste a "virtude" da alma¹⁵.

Mas, por isso mesmo e pelo fato de que ela está "em comunicação com todo o universo" e "explora todos os seus segredos", por isso mesmo ela pode controlar suas ações, "controlar-se em suas ações e pensamentos".

Enfim, a terceira conclusão que gostaria de tirar seria a seguinte: estamos aqui muito próximos de um movimento que poderíamos considerar de tipo platônico. É evidente que as lembranças, as referências, os termos de Platão estão muito próximos, estão efetivamente presentes neste texto do prefácio à primeira parte das *Questões naturais*. Encontraríamos também textos desse gênero em outras passagens de Sêneca. Penso na carta 65, na qual Sêneca diz: "O que é nosso corpo? Um peso sobre a alma para o seu suplício. Ele a oprime, a abate, mantém-na acorrentada, mas a filosofia apareceu, e eis que ela convida a alma a respirar em presença da natureza; ela a fez abandonar a terra pelas realidades divinas. É assim que a alma se torna livre, é assim que ela se reergue. De tempos em tempos ela foge de seu cárcere e se recria gozando do céu [pelo céu: *caelo reficitur*; M.F.]¹⁶." E esta reminiscência é tão claramente platônica, mesmo aos olhos de Sêneca, que ele faz uma espécie de pequena mitologia da caverna. Afirma: assim como os artesãos (que trabalham em sua oficina escura, nebulosa e esfumada) gostam muito de deixá-la para caminharem ao ar livre, a céu aberto (*libera luce*), "assim a alma, fechada em seu aposento triste e obscuro, se lança cada vez que pode para os espaços a fim de repousar na contemplação da natureza"¹⁷. Estamos então muito próximos de temas e de uma forma platônicos. Poderíamos também citar o texto do *De brevitae vitae*, que é bem anterior. É um texto, como sabemos, endereçado a seu sogro¹⁸, que era prefeito da anona e tinha então de se ocupar com o abastecimento de Roma¹⁹. Ele lhe diz: de qualquer forma, compara um pouco o que é se ocupar do trigo (de seus preços, de seu armazenamento, de zelar para que ele não apodreça, etc.) com uma outra atividade, que seria a de saber o que é Deus, a substância de Deus (*materia*), seu prazer (*voluptas*), sua condição e sua forma. Compara as tuas

ocupações às que consistiriam em conhecer a organização do universo, a revolução dos astros. Queres tu, tendo deixado o solo (*relictio solo*), voltar os olhos de teu espírito para estas coisas (a natureza de Deus, a organização do universo, a revolução dos astros, etc.)?²⁰ Há aqui referências platônicas evidentes. Mas me parece que a existência inegável dessas referências – como lhes disse há pouco, gostaria de voltar a isso por ser importante – não deve iludir. O movimento da alma que Sêneca descreve através de imagens platônicas é, creio eu, muito diferente do que se encontra em Platão e procede de uma trama, de uma estrutura espiritual inteiramente diversa. Neste movimento da alma, que Sêneca descreve como efetivamente uma espécie de arrancar-se do mundo, uma passagem da sombra à luz, etc., vemos primeiramente que não há reminiscência, ainda que a razão se reconheça em Deus. Mais que de uma redescoberta da essência da alma, trata-se de um percurso através do mundo, de uma busca através das coisas do mundo e suas causas. Não se trata absolutamente, para a alma, de dobrar-se sobre si mesma, de interrogar-se sobre si para reencontrar em si mesma a lembrança das formas puras que viu outrora. Trata-se ao contrário de ver atualmente as coisas do mundo, de apreender-lhes atualmente os detalhes e as organizações. Trata-se de, atualmente e através desta busca efetiva, compreender qual é a racionalidade do mundo para, neste momento, reconhecer que a razão que presidiu a organização do mundo, e que é a própria razão de Deus, é do mesmo tipo da nossa, que nos permite por sua vez conhecê-la. É esta descoberta da co-naturalidade, da co-funcionalidade da razão humana e da razão divina que se faz, repito, não sob a forma da reminiscência da alma mirando-se a si mesma, mas pelo movimento da curiosidade do espírito percorrendo a ordem do mundo: primeira diferença. A segunda diferença em relação ao movimento platônico é que, como vemos, não há absolutamente passagem a um outro mundo. O mundo ao qual se acede pelo movimento que Sêneca descreve é o mundo no qual estamos. E todo o jogo, todo o lance deste movimento

consiste precisamente em nunca perder de vista qualquer dos elementos que caracterizam o mundo no qual estamos e que caracterizam mais particularmente ainda a nossa situação, no próprio lugar em que estamos. Nunca devemos perder isto de vista. De certo modo, é recuando que nos afastamos. E recuando, vemos alargar-se o contexto no interior do qual estamos colocados e apreendemos este mundo tal como ele é, o mundo em que estamos. Não é, portanto, uma passagem a um outro mundo. Não é o movimento pelo qual se desviaria deste mundo para olhar além. É o movimento pelo qual, sem nunca perder de vista este mundo e, no seu interior, nós e o que aí somos, é-nos [permitido] apreendê-lo na sua globalidade. Enfim, como vemos, não se trata de modo algum, como no *Fedro*, de elevar os olhos o mais alto possível para o que seria supraterebre²¹. Vemos que o movimento assim designado não é o de um esforço pelo qual, em se desprendendo deste mundo, em se desviando o olhar dele, se tentaria ver uma outra realidade. Trata-se antes de nos colocarmos em um ponto tal, ao mesmo tempo tão central e elevado que possamos ver abaixo de nós a ordem global do mundo, ordem global da qual fazemos parte. Em outras palavras, antes que um movimento espiritual dirigido para o alto pelo movimento do *éros* e da memória, trata-se, por um esforço de um tipo bem diferente, que é o do próprio conhecimento do mundo, de colocar-se tão alto que se possa ver a partir desse ponto, e abaixo de si, o mundo em sua ordem geral, o pequeno lugar que se ocupa nele, o pouco tempo que nele se vai ficar. Trata-se de uma visão do alto sobre si, e não de um olhar ascendente para algo diferente do mundo em que estamos. Visão do alto de si sobre si que engloba o mundo de que se faz parte e que assegura assim a liberdade do sujeito nesse próprio mundo.

Este tema de uma visão do alto sobre o mundo, de um movimento espiritual que nada mais é senão o movimento pelo qual esta visão se torna cada vez mais alta – quer dizer cada vez mais englobante porque se eleva cada vez mais –, esse movimento é de um tipo diferente do movimento pla-

tônico. Ele parece definir uma das mais fundamentais formas de experiência espiritual encontradas na cultura ocidental. Encontramos este tema da visão do alto em alguns textos estoicos e em particular em Sêneca. Penso em um texto que, acho, foi o primeiro por ele escrito. É o *Consolação a Márcia*²². Como sabemos, consolando Márcia da morte de um de seus filhos, Sêneca emprega os argumentos estoicos tradicionais e dá lugar à experiência, faz referência à possibilidade de um olhar do alto sobre o mundo. A referência a Platão está ali ainda implícita mas, creio, muito clara. Estamos muito próximos da *República* e da escolha das almas, quando é dado aos humanos que assim mereceram, ao entrarem em uma vida, poder escolher o tipo de existência que terão²³. Fazendo eco a isto, há uma passagem muito curiosa no *Consolação a Márcia* em que Sêneca diz: pois bem, escuta, imagina que antes de entrar na vida, antes que tua alma tenha sido enviada a este mundo, tu tinhas a possibilidade de ver o que ia se passar. Como vemos, não é a possibilidade da escolha que se coloca aí: é o direito ao olhar; e um olhar que será precisamente uma visão do alto de que falava há pouco. No fundo, ele sugere a Márcia que se imagine antes da vida, naquela mesma posição que deseja e que prescreve ao sábio no ponto em que sua vida desemboca, isto é, no ponto em que está no limite da vida e da morte, no limiar da existência. Desta feita, é no limiar da entrada e não no da saída, mas o tipo de olhar que Márcia é convidada a lançar é o mesmo que deverá ter o sábio ao fim de sua existência. Ele tem o mundo diante de si. E o que se pode ver neste mundo, desta visão do alto? Pois bem, primeiramente, diz ele, no momento de entrar na vida se te fosse dado ver desse modo, tu verias "a cidade comum dos deuses e dos homens", tu verias os astros, sua revolução regular, a lua, os planetas cujo movimento comanda a fortuna dos homens. Admirarias "as nuvens cumuladas", "o risco oblíquo do raio e o trovão do céu". Depois "teus olhos baixariam para a terra" e encontrariam ainda muitas outras coisas e maravilhas, e então poderias ver as planícies, as montanhas

e as cidades, os monstros marinhos, o oceano, os navios que o atravessam e sulcam. "Tu não verás nada que não tenha tentado a audácia humana, ao mesmo tempo testemunha e laboriosa associada desses grandes esforços." Ao mesmo tempo porém verias, com esta ampla visão do alto (se te fosse dada no momento de teu nascimento), que aí também, nesse mundo, haveria "mil flagelos do corpo e da alma, guerras e pilhagens, envenenamentos e naufrágios, intempéries do ar e doenças, perda prematura dos próximos e a morte, doce talvez, ou talvez cheia de dores e de torturas. Delibera contigo mesmo e pesa bem o que queres; uma vez tendo entrado nesta vida de maravilhas, é por ela que deverás sair. Cabe a ti aceitá-la com suas condições²⁴". Esta passagem me parece muito interessante. Primeiramente, porque temos o tema, que será tão importante na espiritualidade como também na arte e na pintura ocidentais, da visão do alto sobre a totalidade do mundo, tema que me parece ao mesmo tempo específico do estoicismo e sobre o qual Sêneca, creio, mais que qualquer outro estóico, particularmente insistiu. Vemos também que a referência a Platão é clara, mas o que está aqui evocado é um tipo bem diferente de experiência ou, se quisermos, um tipo bem diferente de mito. Não é a possibilidade, para o indivíduo que a mereceu, de escolher entre os diferentes tipos de vida que lhe são propostos. Trata-se ao contrário de lhe dizer que não tem escolha e que, com esta visão do alto sobre o mundo, deve compreender que todos os esplendores que possa encontrar no céu, nos astros, nos meteoros, e a beleza da terra, as planícies, o mar, as montanhas, tudo isso está indissociavelmente ligado aos mil flagelos do corpo e da alma, às guerras, às pilhagens, à morte, aos sofrimentos. Mostramos-lhe o mundo não para que possa escolher, como as almas de Platão podiam escolher seu destino. Mostramos-lhe o mundo precisamente para que compreenda que não tem escolha, e que nada se pode escolher se não se escolhe o resto, que há somente um mundo, um único mundo possível, e que é a ele que se está ligado. O único ponto de escolha é o seguinte:

"Delibera contigo mesmo e pesa bem o que queres. Uma vez tendo entrado nesta vida de maravilhas, é por ela que deverás sair." A única escolha não é: que vida tu vais escolher, que carácter tu vais atribuir-te, queres tu ser bom ou mau? O único elemento de escolha que é dado à alma no momento em que, no limiar da vida, nascerá neste mundo, é: delibera se queres entrar ou sair, ou seja, se queres ou não viver. E temos aqui o simétrico, de certo modo anterior, ao que se encontrará como forma da sabedoria, precisamente quando for adquirida, no termo da vida e uma vez a vida consumada. Uma vez que se tenha chegado à consumação ideal da vida, à velhice ideal, então se poderá deliberar se se quer ou não viver, se se quer matar-se ou continuar a viver. O simétrico do suicídio está dado aqui: tu podes deliberar, é dito a Márcia neste mito, para saber se queres ou não viver; mas saibas bem que, se escolheres viver, será a totalidade desse mundo – desse mundo que se expôs aos teus olhos, com suas maravilhas e dores – que terás escolhido. Da mesma maneira o sábio, no final da vida, uma vez que tiver sob os olhos o conjunto do mundo – seu encadeamento, dores, grandezas –, neste momento, será livre para escolher, escolher viver ou morrer, graças a esta ampla visão do alto que a ascensão ao topo do mundo, no *consortium Dei*, lhe terá propiciado pelo estudo da natureza. Aí está. Obrigado.

1. *Questions naturelles*, prefácio ao livro III, in *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ed. citada, p. 436.

2. "Ser livre é não ser mais escravo de si (*liber autem est, qui servitutem effugit sui*)" (*ibid.*).

3. Cf. aula de 20 de janeiro, primeira hora.

4. "A alegria do sábio é de uma só textura (*sapientis vero contextitur gaudium*)" (Sêneca, *Lettres à Lucilius*, t. III, livro VIII, carta 72, 4, ed. citada, p. 30); "chegou ao ponto supremo, quem sabe com o que deve se regozijar (*qui scit, quo gaudeat*) [...]. Teu primeiro dever, ei-lo aqui, meu caro Lucílio: aprende a alegria (*disce gaudere*)" (*id.*, t. I, livro III, carta 23, 2-3, p. 98).

5. "Por que tantas loucuras, tantas fadigas, tantos suores? Por que revolver o solo, reclamar no fórum? Eu preciso de tão pouco e por tão pouco tempo!" (*Questions naturelles*, prefácio ao livro III, in *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, p. 436).

6. "Quem é escravo de si mesmo suporta o mais rude (*gravíssima*) de todos os jugos; mas é fácil sacudi-lo: que não se faça mais a si mesmo mil pedidos; que não se pague a si mesmo com seu próprio mérito (*si desieris tibi referre mercedem*)" (*ibid.*).

7. *Id.* (p. 389).

8. Cf. a análise desta carta na primeira hora desta aula.

9. "Quando terminar de perscrutar em mim mesmo, perscruto os segredos deste mundo (*et me prius scrutor, deinde hunc mundum*)" (Sêneca, *Lettres à Lucilius*, t. II, livro VII, carta 65, 15, p. 111).

10. "Até aqui, entretanto, nada fizestes: salvos de tantos obstáculos, não escapastes a vós mesmos (*multa effugisti, te nondum*). Se esta virtude a qual aspiramos é digna de inveja, não é porque seja propriamente um bem-estar isento de todo vício, mas porque isto engrandece a alma, prepara-a para o conhecimento das coisas celestes e a torna digna de ser associada ao próprio Deus (*dignum-que efficit, qui in consortiu, Dei veniat*). A plenitude e o cúmulo da felicidade está em esmagar todo desejo mau, lançar-se aos céus e penetrar nos recantos mais escondidos da natureza (*petit altum, et in interiorum naturae sinum venit*)" (*Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, p. 390).

11. A expressão exata é de fato aqui "*mundum circumere*" (*ibid.*).

12. "Para desdenhar os pórticos, os tetos resplandecentes de marfim, as florestas talhadas como jardim, os rios conduzidos a atravessar palácios, é preciso ter abraçado o círculo do universo (*quam totum circumeat mundum*) e lançado do alto um olhar sobre esse globo estreito (*terrarum orbem super ne descipiens, angustum*), cuja maior parte está submersa, enquanto a parte que flutua, tórvida ou gelada, apresenta ao longe terríveis solidões" (*id.*, p. 390).

13. Cf. os primeiros parágrafos do prefácio à terceira parte das *Questões naturais*, analisados por Foucault no final da primeira hora desta aula.

14. *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, p. 391.

15. "Uma alma voltada para a verdade, instruída acerca daquilo de que é preciso fugir e daquilo que se deve procurar, estimando para as coisas o seu valor natural, abstração feita da opinião, em comunicação com todo o universo e atenta em explorar todos os seus segredos (*actus*), controlando-se a si mesma tanto em suas ações quanto em seus pensamentos [...], uma alma assim se identifica com a virtude" (*Lettres à Lucilius*, t. II, livro VII, carta 66, 6, pp. 116-7).

16. *Id.*, carta 65, 16 (p. 111).

17. *Id.*, carta 65, 17 (p. 112). O começo traz exatamente: "Assim como os artistas, após um trabalho delicado que absorve sua atenção e cansa sua vista, deixam seu ateliê de luz fraca e precária, chegando a um lugar qualquer consagrado ao lazer público onde podem regozijar seus olhos a céu aberto, assim a alma..."

18. O *De brevitae vitae* tem por destinatário um certo Paulinus, parente próximo sem dúvida de Pompéia Paulina, que era a mulher de Sêneca.

19. A *praefectura annonae* instituída por Augusto supunha a vigilância das entradas de impostos em espécie, constituídos pelas colheitas de grãos.

20. "Pensa que, cuidar para que o trigo, sem ser danificado pela fraude ou negligência dos que o transportam, seja derramado nos celeiros, não umedeça para que em seguida não se estrague nem fermente, que sua medida e peso sejam exatos, é a mesma coisa que aproximar-se dos estudos sagrados e sublimes para saber o que é a essência de Deus, seu prazer (*quae materia sit dei, quae voluptas*), sua condição, sua forma [...]? Queres tu deixar o solo para voltar teu espírito e teus olhares para estas belezas? (*vis tu relicto solo mente ad ista respicere*)" (*De la brièveté de la vie*, XIX, 1, trad. fr. A. Bourgery, ed. citada, pp. 75-6).

21. Platon, *Phèdre*, 247d, trad. L. Robin, ed. citada, p. 38.

22. Em *Sénèque ou la Conscience de l'Empire* (*op. cit.*, pp. 266-9), P. Grimal escreve que esse primeiro texto teria sido redigido entre o outono ou o inverno de 39 e a primavera de 40.

23. Alusão ao mito de Er, que conclui *A República* de Platão (livro X, 614a-620c), e mais particularmente à passagem (618a-d) sobre a escolha proposta de existências a serem vividas (*in Platon, Oeuvres complètes*, t. VII-2, trad. fr. E. Chambry, ed. citada, pp. 119-20).

24. *Consolation à Marcia* (trad. fr. E. Regnault), *in Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, parágrafo 18, pp. 115-6.

AULA DE 24 DE FEVEREIRO DE 1982

Primeira hora

A modalização espiritual do saber em Marco Aurélio: o trabalho de análise das representações; definir e descrever; ver e nomear; avaliar e provar; aceder à grandeza de alma. – Exemplos de exercícios espirituais em Epicteto. – Exegese cristã e análise estoica das representações. – Retorno a Marco Aurélio: exercícios de decomposição do objeto no tempo; exercícios de análise do objeto em seus constituintes materiais; exercícios de descrição redutora do objeto. – Estrutura conceitual do saber espiritual. – A figura de Fausto.

[...] O problema posto na última vez foi o seguinte: que lugar ocupa o saber do mundo no tema e no preceito geral da conversão a si? Tentei mostrar-lhes que, no tema geral da conversão a si, o preceito particular “voltar o olhar para si mesmo” não havia dado lugar a uma desqualificação do saber do mundo. Também não havia dado lugar a um conhecimento de si entendido como investigação e decifração da interioridade, do mundo interior. Antes porém, o princípio (“voltar o olhar para si mesmo”), articulado pela dupla necessidade de se converter a si e de conhecer o mundo, havia dado lugar a algo que se poderia chamar de modalidade espiritual, de espiritualização do saber do mundo. Como lembramos, tentei mostrar-lhes de que modo isto acontecia em Sêneca, com aquela figura bem característica, em certo sentido próxima ao que se encontra em Platão e, entretanto, creio eu, muito diferente em sua estrutura, em sua dinâmica e em sua finalidade: era a figura do sujeito que recua, recua até o ponto culminante do mundo, ao topo do mundo, de onde se lhe abre uma visão do alto sobre o mundo, visão do alto que, de um lado, o faz penetrar no segredo mais íntimo da natureza (“*in interiolem nature sinum veniſſ*”) e, de outro, lhe permite ao mesmo tempo tomar a medida ínfima desse pon-

to do espaço e desse instante do tempo em que ele está. É isto, parece-me, que encontramos em Sêneca. Gostaria agora de estudar esta mesma modalização espiritual do saber em outro texto, também estóico, mais tardio: o de Marco Aurélio.

Nos *Penamentos* de Marco Aurélio, creio realmente que encontramos uma figura do saber espiritual que, em certo sentido, é correlata àquela que se encontra em Sêneca e ao mesmo tempo inversa ou simetricamente inversa. Parece-me, com efeito, que encontramos em Marco Aurélio uma figura do saber espiritual que não consiste, para o sujeito, em tomar distância em relação ao lugar em que ele está no mundo, para apreender este mesmo mundo em sua globalidade, mundo no qual ele próprio se acha situado. A figura que encontramos em Marco Aurélio consiste, antes, em definir um certo movimento do sujeito que, partindo do ponto em que está no mundo, entranha-se em seu interior, ou em todo caso debruça-se sobre ele, até em seus mínimos detalhes, como que para lançar um olhar de míope sobre o mais ínfimo grão das coisas. Esta figura do sujeito que se debruça no interior das coisas para delas apreender o mais fino grão, encontra-se formulada em vários textos de Marco Aurélio. Um dos mais simples, dos mais esquemáticos, encontramos no livro VI: "Olha para o interior (*éso blépe*). De nenhuma coisa deve escapar nem a qualidade (*poiótes*) nem o valor (*axía*)²." Trata-se em suma, se quisermos, da visão infinitesimal do sujeito que se debruça sobre as coisas. É esta figura que gostaria de analisar na primeira hora de hoje. Tomarei um texto que, a meu ver, é o mais detalhado quanto a este procedimento e quanto a esta figura espiritual do saber. Este texto se encontra no livro III. Vou lê-lo aqui quase integralmente. Usarei a tradução Budé, que é uma velha tradução acerca da qual buscarei dizer duas ou três coisas: "Aos preceitos supracitados que um outro ainda se acrescenta." E este outro princípio que se deve acrescentar aos preceitos supracitados é: "Sempre definir e descrever o objeto cuja imagem (*phantasia*) se apresenta ao espírito." Portanto, definir e descrever este objeto cuja imagem se apresenta ao espírito "de

modo que o vejamos distintamente, tal qual ele é na essência, a nu, por inteiro, sob todas as suas faces; e dizer para si mesmo seu nome e o nome dos elementos de que ele foi composto e nos quais se resolverá. Com efeito, nada é tão capaz de nos tornar a alma grande quanto poder identificar com método e verdade cada um dos objetos que se apresentam na vida e vê-los sempre de modo tal que consideremos, ao mesmo tempo, a que espécie de universo cada um deles confere utilidade, qual seu valor em relação ao conjunto e qual seu valor em relação ao homem, este cidadão da mais eminente dentre as cidades, em relação à qual as outras cidades são como suas casas; o que é, de quais elementos se compõe, quanto tempo deve naturalmente durar, este objeto que causa esta imagem em mim, e qual é a virtude de que necessito em relação a ele, como por exemplo: doçura, coragem, sinceridade, boa-fé, simplicidade, abstinência, etc.³⁷ Se quisermos, retomaremos um pouco este texto. Primeira frase: "Aos preceitos supracitados que um outro ainda se acrescente." O termo grego é na realidade *parastémata*. O *parástema* não é exatamente um preceito. Não é exatamente a formulação de alguma coisa a ser feita. *Parástema* é alguma coisa que está ali, que se deve ter em vista, que se deve guardar sempre sob os olhos: tanto enunciado de uma verdade fundamental quanto princípio fundador de uma conduta. [Encontramos pois] esta articulação, ou antes esta não-dissociação de coisas que são para nós tão diferentes: o princípio de verdade e a regra de conduta; tal dissociação, como sabemos, não existe ou não existe de uma maneira sistemática, regrada, constante no pensamento grego. *Parástema*, portanto, é alguma coisa ou coisas que devemos ter no espírito e guardar sob os olhos. Quais são os *parastémata* aos quais Marco Aurélio faz alusão quando diz: "Aos *parastémata* supracitados que um outro ainda se acrescente"? Os supracitados *parastémata* são três. Seguramente nós os encontramos nos parágrafos precedentes. Um concerne àquilo que devemos considerar como bem: o que é o bem para o sujeito?⁴ O segundo dos *parastémata* concerne à nossa liberdade e ao fato de que tudo para nós depende, na realidade, de nossa

própria faculdade de opinar. Nada pode reduzir nem dominar esta faculdade de opinar. Somos sempre livres para opinar como quisermos⁵. Terceiro (terceiro dos *parastémata*), é o fato de que não há, no fundo, para o sujeito, senão uma instância de realidade, e a única instância de realidade que existe para o sujeito é o próprio instante: o instante infinitamente pequeno que constitui o presente, antes do qual nada mais existe e após o qual tudo ainda é incerto⁶. Portanto, os três *parastémata*: definição do bem para o sujeito; definição da liberdade para o sujeito; definição do real para o sujeito. Conseqüentemente, o parágrafo 11 vai acrescentar um outro a estes três princípios. De fato, o princípio que vem se juntar aos três outros não é da mesma ordem nem exatamente do mesmo nível. Há pouco eram três princípios, e agora o que se desenvolverá será antes uma prescrição, um esquema, esquema de alguma coisa que é um exercício: exercício espiritual que terá precisamente por papel e função manter sempre no espírito as coisas que devemos ter no espírito – a saber: a definição do bem, a definição da liberdade e a definição do real – e, ao mesmo tempo em que este exercício deve sempre no-los lembrar e reatualizar, deve nos permitir vinculá-los entre si e, por conseguinte, definir aquilo que, em função da liberdade do sujeito, deve, por esta liberdade, ser reconhecido como bem em nosso único elemento de realidade, a saber, o presente. Pois bem, é este o objetivo pretendido neste outro *parástema*, que é efetivamente um programa de exercícios e não mais um princípio a se ter sob os olhos. Não estou inventando a idéia de que, em Marco Aurélio, muitos elementos dos textos são esquemas de exercício. Eu não a teria encontrado sozinho. No livro de Hadot sobre os exercícios espirituais na Antiguidade, temos um capítulo notável sobre os exercícios espirituais em Marco Aurélio⁷. Em todo caso, é certo que neste parágrafo trata-se de um exercício espiritual que se refere a princípios que devemos ter no espírito e vincular entre si. Como este exercício vai se desenvolver e em que ele consiste? Retomemo-lo elemento por elemento.

Primeiro momento: definir e descrever sempre o objeto cuja imagem se apresenta ao espírito. A expressão grega para "definir" é a seguinte: *poiêisthai hóron*. *Hóros* é a delimitação, o limite, a fronteira. *Poiêisthai hóron* é, se quisermos, "traçar a fronteira". De fato, esta expressão *poiêisthai hóron* tem duas significações. Ela tem uma significação técnica na ordem da filosofia, da lógica e da gramática. É, simplesmente, estabelecer, dar uma definição adequada. Em segundo lugar, *poiêisthai hóron* tem também um sentido quase técnico, que pertence mais ao vocabulário corrente, porém que é razoavelmente preciso, e que quer dizer fixar o valor e o preço de alguma coisa. Por conseqüência, o exercício espiritual deve consistir em dar definições, em dar uma definição em termos de lógica ou em termos de semântica; e depois, ao mesmo tempo, fixar o valor de uma coisa. Definir e "descrever". A expressão grega para "descrever" é *hypographên poiêisthai*. E certamente, tanto aqui quanto no vocabulário filosófico e gramatical da época, *hypographé* se opõe a *hóros*⁸. *Hóros* é, pois, a definição. *Hypographé* é a descrição, isto é, o percurso mais ou menos detalhado do conteúdo intuitivo da forma e dos elementos das coisas. O exercício espiritual que está em questão neste parágrafo consistirá, portanto, no seguinte: do que daremos descrição e definição? Pois bem, diz o texto, de tudo que se apresenta ao espírito. O objeto cuja imagem se apresenta ao espírito, tudo que vem ao espírito (*hypopíptontos*) deve ser de algum modo vigiado e deve servir de pretexto, de ocasião, de objeto para um trabalho de definição e de descrição. A idéia de que é preciso [intervir] no fluxo das representações tais como se nos dão, tais como se nos chegam, tais como desfilam no espírito, é uma idéia que encontramos correntemente na temática das experiências espirituais da Antiguidade. Nos estoicos em particular, era um tema recorrente: filtrar o fluxo da representação, tomá-la tal como acontece, tal como se dá por ocasião dos pensamentos que se apresentam espontaneamente ao espírito, ou por ocasião de tudo que pode vir ao campo da percepção, por ocasião da vida que se leva, dos encontros que se tem,

dos objetos que se vêem, etc.; tomar, portanto, o fluxo da representação e dar a este fluxo espontâneo e involuntário uma atenção voluntária que terá por função determinar o conteúdo objetivo desta representação⁹. Tem-se aí uma fórmula interessante e que se pode comparar porque permite uma oposição simples, clara e ainda assim fundamental, entre o que se pode chamar método intelectual e exercício espiritual.

O exercício espiritual – e isto, encontramos na Antiguidade, na Idade Média certamente, no Renascimento, no século XVII; [seria necessário] ver se reencontramos no século XX – consiste precisamente em deixar se desenrolar espontaneamente o fio e o fluxo das representações. Movimento livre da representação e trabalho sobre este movimento livre: é isto o exercício espiritual sobre a representação. O método intelectual consistirá, ao contrário, em se dar uma definição voluntária e sistemática da lei de sucessão das representações e só aceitá-las no espírito sob a condição de que tenham entre si um liame suficientemente forte, obrigatório e necessário, para que sejamos levados logicamente, indubitavelmente, sem hesitação, a passar da primeira à segunda. O caminho cartesiano é da ordem do método intelectual¹⁰. Esta análise, esta atenção preferencialmente dada ao fluxo da representação é tipicamente da ordem do exercício espiritual. A passagem do exercício espiritual ao método intelectual é evidentemente muito clara em Descartes. E penso que não se pode compreender a meticulosidade com a qual ele define seu método intelectual, se não se tiver bem presente no espírito que aquilo a que ele visa negativamente, aquilo de que quer se distinguir e se separar, [são] precisamente os métodos de exercício espiritual que eram correntemente praticados no cristianismo e que derivavam dos exercícios espirituais da Antiguidade, particularmente do estoicismo. Aí está, pois, o tema geral deste exercício: um fluxo de representações sobre o qual se exercerá um trabalho de análise, de definição e de descrição.

Posto este tema, esta "captagem", por assim dizer, da representação tal qual ela se dá, para dela apreender o con-

teúdo objetivo, se desenvolverá agora em dois exercícios que são especificados, e que efetivamente darão seu valor espiritual a este trabalho puramente intelectual. Estes dois exercícios, que se ramificam a partir deste tema geral, são o que poderíamos chamar de meditação eidética e de meditação onomástica. Enfim, vejamos o que quero dizer com estes estranhos termos. Marco Aurélio disse que é necessário definir e descrever o objeto cuja imagem se apresenta ao espírito de modo que o vejamos distintamente – tal qual ele é na essência, a nu, por inteiro, sob todas as suas faces – e dizer para si mesmo seu nome e o nome dos elementos de que ele foi composto e nos quais se resolverá. Portanto, primeiro: “de modo que o vejamos distintamente, tal qual ele é na essência, a nu, por inteiro e sob todas as suas faces”. Trata-se, pois, de contemplar o objeto tal qual ele é na essência (“*hopoión esti ka'ousían*”). E é em aposição e em comentário a esta injunção geral (“contemplar o objeto representado tal qual ele é na sua essência”) – em aposição a isto, especifiquemos – que a frase se desenvolve, afirmando ser preciso conhecer o objeto tal qual ele é representado: *gymnón*, isto é, a nu, sem nada mais, livre de tudo aquilo que pode mascará-lo e cercá-lo; em segundo lugar, *hólon*, isto é, por inteiro; em terceiro lugar, “*di'hólon díereménos*”, distinguindo seus elementos constituintes. É tudo isto – este olhar sobre o objeto representado, olhar que deve fazê-lo aparecer em estado nu, em sua totalidade e em seus elementos – que Marco Aurélio chama de *blépein*. Quer dizer: olhar bem, contemplar bem, fixar os olhos em, fazer de tal modo que nada lhe escape, nem do objeto em sua singularidade, destacado de tudo que o cerca, em estado nu, [nem] em sua totalidade e em seus elementos particulares. Ao mesmo tempo em que fazemos este trabalho, que é pois da ordem do olhar, da ordem da contemplação da coisa, é necessário dizer para si mesmo seu nome e o nome dos elementos dos quais ele foi composto e nos quais se resolverá. É esta a outra ramificação do exercício. Dizer a si mesmo (o texto é suficientemente explícito: “*légein par'heautô*”) significa não

apenas conhecer, lembrar o nome da coisa e dos seus diferentes elementos, mas dizê-lo em si mesmo, dizê-lo para si mesmo. Significa que se trata justamente de uma enunciação, certamente interior, mas perfeitamente explícita. É preciso nomear, é preciso falar a si mesmo, é preciso dizer a si mesmo. Absolutamente importante neste exercício é a formulação real – ainda que interior – da palavra, do nome, ou antes, do nome da coisa e do nome das coisas de que a primeira coisa é composta. E este exercício de verbalização é evidentemente muito importante para que, no espírito, se dê a fixação da coisa, de seus elementos e, conseqüentemente, a reatualização, a partir destes nomes, de todo o sistema de valores do qual falaremos mais adiante. Formular o nome das coisas, para fins de memorização. Em segundo lugar, vemos que este exercício de memorização dos nomes deve ser simultâneo, diretamente articulado com o exercício de olhar. É necessário ver e nomear. Olhar e memória devem estar ligados um ao outro em um único movimento do espírito que, por um lado, dirige [o] olhar para as coisas e, por outro, reativa na memória o nome destas diferentes coisas. Em terceiro lugar, é preciso notar que – sempre a respeito deste exercício de duas faces, exercício parcialmente duplo – graças a este duplo exercício, a essência da coisa, de certo modo, se desdobrará inteiramente. Com efeito, pelo olhar vemos a própria coisa – em estado nu, em sua totalidade, em suas partes –, mas nomeando a própria coisa e nomeando seus diferentes elementos vemos, e o texto o diz claramente, de quais elementos o objeto é composto e em quais elementos ele se resolverá. Esta é, com efeito, a terceira função desta dublagem do olhar pela nomeação. Através deste exercício, pode-se reconhecer não somente do que o objeto é atualmente composto, mas qual será seu futuro, no que irá resolver-se, quando, como, em quais condições irá se desfazer e se solucionar. Apreendemos pois, por este exercício, a plenitude complexa da realidade essencial do objeto e a fragilidade de sua existência no tempo. É isto quanto à análise do objeto em sua realidade.

A segunda fase do exercício consistirá em considerar este objeto, não mais na realidade tal qual ela se dá – na realidade de sua composição, na realidade de sua complexidade atual e de sua fragilidade temporal –, mas consistirá em tentar medir seu valor. “Com efeito, nada é tão capaz de nos tornar a alma grande quanto poder identificar com método e verdade cada um dos objetos que se apresentam na vida e vê-los sempre a fim de considerarmos ao mesmo tempo a que espécie de universo cada um confere utilidade, qual seu valor em relação ao conjunto e qual seu valor em relação ao homem, este cidadão da mais eminente dentre as cidades, em relação à qual as outras cidades são como suas casas.” Nesta passagem, Marco Aurélio lembra qual deve ser a meta deste exercício analítico, desta meditação eidética e onomástica. A meta deste exercício, a finalidade que perseguimos ao praticá-lo, é “tornar a alma grande”: “Com efeito, nada é tão capaz de nos tornar a alma grande.” Na realidade, com “nos tornar a alma grande” o texto traduz “*megalophrosýne*” (uma espécie de grandeza da alma). De fato, trata-se para Marco Aurélio do estado no qual o sujeito se reconhece independente dos laços, das servidões as quais suas opiniões foram submetidas e, em seqüência, de suas paixões. Tornar a alma grande é liberá-la de toda esta trama, de todo este tecido que a envolve, fixa, delimita, permitindo-lhe, por conseguinte, encontrar sua verdadeira natureza, e ao mesmo tempo sua verdadeira destinação, isto é, sua adequação à razão geral do mundo. Por este exercício, a alma encontra sua verdadeira grandeza, grandeza que é a do princípio racional que organiza o mundo. A liberdade que se traduz ao mesmo tempo pela indiferença quanto às coisas e pela tranquilidade em relação a todos os acontecimentos, é esta a grandeza assegurada pelo exercício. Outros textos o confirmam muito claramente. Por exemplo, no livro XI, é dito que “a alma *adiaphorései* (será indiferente) se considerar cada coisa *diereménos kai holikôs*¹¹”. O que repete exatamente os termos que aqui encontramos: considerando cada coisa *diereménos* (analiticamente, parte por parte) *kai holikôs* (e na

sua totalidade), a alma adquire então a indiferença, aquela indiferença soberana da sua tranqüilidade e da sua adequação à razão divina. Tal é, pois, a meta deste exercício.

Ora, esta meta é atingida quando nos servimos do exame da coisa, como acabo de lhes descrever, para pô-la à prova – e aqui é preciso nos referirmos novamente ao texto de Marco Aurélio. A palavra empregada é *elénkhein*¹². Este exame analítico (que apreende a coisa em estado nu, em sua totalidade, em suas partes) assegurará à alma a grandeza para a qual ela deve tender, desde que permita *elénkhein*, isto é, pôr à prova a coisa. A palavra *elénkhein* tem vários sentidos¹³. Na prática filosófica, no vocabulário da dialética, *elénkhein* é refutar. Na prática judiciária, *elénkhein* é acusar, fazer uma acusação contra alguém. E no vocabulário corrente, o da moral corrente, simplesmente repreender. Este exame analítico terá, pois, valor de liberação para a alma, assegurando-lhe as autênticas dimensões de sua grandeza, se ele tiver por função fazer passar o objeto – quer representado, quer apreendido em sua realidade objetiva, mediante a descrição e a definição – pelo fio da suspeita, da acusação possível, das repreensões morais, das refutações intelectuais que dissipam as ilusões, etc. Trata-se, em suma, de testar este objeto. Em que consistirá esta prova, este teste do objeto? Consistirá em examinar, diz Marco Aurélio, qual é a utilidade (*khreía*) que tem este objeto em relação a qual universo, a qual *kósmos*. Trata-se, pois, de recolocar o objeto – tal como o vemos, tal como foi desenhado em sua nudez, apreendido em sua totalidade, analisado em suas partes – no interior do *kósmos* ao qual ele pertence, para examinar qual utilidade ele tem, qual lugar, qual função aí exerce. É isto que Marco Aurélio especifica no restante da frase que li há pouco. Ele [pergunta] “qual valor (*axía*)” tem este objeto para o todo; e em segundo lugar qual valor tem ele para o homem, o homem enquanto “este cidadão da mais eminente dentre as cidades, em relação à qual as outras cidades são como suas casas¹⁴”. Esta frase um pouco enigmática é, creio, fácil de explicar. Trata-se de apreender, pois, o valor do objeto para

o *kósmos*, assim como o seu valor para o homem enquanto cidadão do mundo, isto é, enquanto um ser que, pela natureza, na ordem natural, em função da Providência divina, está situado no interior deste *kósmos*. Utilidade, se quisermos, deste objeto para o homem enquanto cidadão do mundo em geral, mas também enquanto cidadão "destas cidades particulares" – e com isto é preciso entender não meramente as cidades, como também as diferentes formas de comunidade, de pertencimento social, etc., inclusive a família –, cidades que são como casas da grande cidade do mundo. Este vínculo bem conhecido, como sabemos, entre as diferentes formas de comunidades sociais através da grande comunidade do gênero humano, para os estóicos, é invocado aqui para mostrar que o exame da coisa deve ao mesmo tempo incidir sobre a relação desta coisa com o homem enquanto cidadão, mas igualmente, nesta medida e no quadro geral desta cidadania do mundo, definir a utilidade do objeto para o homem enquanto cidadão de determinado país, pertencente a determinada cidade, pertencente a determinada comunidade, pai de família, etc. E graças a isto poderemos estabelecer qual a virtude de que o sujeito tem necessidade em relação a estas coisas. No momento em que estas coisas apresentam-se ao espírito e em que a *phantasia* as oferece à percepção do sujeito, deve ele – em relação às coisas e em função do conteúdo da representação – recorrer a uma virtude como a doçura, ou a uma virtude como a coragem, ou a uma virtude como a sinceridade, ou como a boa-fé ou como a *enkrátēia* (domínio de si)? Eis o tipo de exercício que Marco Aurélio apresenta e do qual dá vários outros exemplos em outras passagens.

Poderíamos encontrar exercícios deste gênero em muitos estóicos, sob uma forma mais ou menos sistematizada, mais ou menos desenvolvida. A idéia de que o fluxo da representação deve estar submetido a uma vigilância ao mesmo tempo contínua e minuciosa é um tema que já encontramos freqüentemente desenvolvido em Epicteto. Repetidas vezes, há em Epicteto esquemas de exercícios deste gênero¹⁵,

em particular sob duas formas. Uma é a forma do exercício-caminhada¹⁶. Epicteto, por exemplo, recomenda que saiamos de tempos em tempos, que caminhemos, que olhemos o que se passa ao nosso redor (as coisas, as pessoas, os acontecimentos, etc.) e que nos exercitemos em relação a todas estas diferentes representações que o mundo nos oferece. Exercitemo-nos para definir a respeito de cada uma, em que ela consiste, em que medida pode agir sobre nós, se dependemos dela ou não, se ela depende ou não de nós, etc. E a partir deste exame do conteúdo da representação, [trata-se] de definir a atitude que tomaremos em relação a ela. Ele propõe também o exercício que poderíamos chamar de exercício-memória. Lembrar-se de um acontecimento – um acontecimento histórico ou que se tenha passado de maneira mais ou menos recente em nossa própria vida – e depois, a seu respeito, perguntar: em que consistiu este acontecimento, qual sua natureza, que forma de ação ele pode ter sobre mim, em que medida dele dependo, em que medida estou livre dele, que julgamento devo dele fazer e qual atitude ter em relação a ele? O exercício que lhes citei, tomando o exemplo de Marco Aurélio, é pois um exercício freqüente, regular na prática da espiritualidade antiga, e em particular da espiritualidade estóica.

Como sabemos, encontraremos este tipo de exercício de modo muito insistente, muito constante, na espiritualidade cristã. Temos exemplos na literatura monástica dos séculos IV-V, particularmente em Cassiano. Acho que no ano passado, ou há dois anos, já não sei mais¹⁷, ao começar a estudar um pouco estes assuntos, talvez alguns se lembrem, citei-lhes textos de Cassiano: o texto sobre o moinho, também o texto sobre a mesa do cambista. Cassiano dizia que o espírito é algo que está sempre em movimento. A cada instante, novos objetos se lhe apresentam, novas imagens se lhe oferecem, e não podemos deixar que estas representações entrem livremente – como em um moinho, diríamos, não é Cassiano quem o diz –, e é preciso que a cada instante sejamos suficientemente vigilantes para que, diante deste

fluxo das representações que se nos oferecem, decidamos o que é preciso fazer, o que devemos aceitar e o que devemos recusar. Assim, diz ele, o moleiro, quando vê o grão passar diante de si, separa o grão que é bom e não deixa passar na moenda o grão ruim¹⁸. Assim também o cambista, o banqueiro, a quem levamos moedas para trocar por outras, não aceita quaisquer moedas. Ele verifica, confere cada uma delas, examina-as todas e só aceitará as que considerar autênticas¹⁹. Em um caso como no outro, como vemos, trata-se realmente de uma prova, de algo como aquele *élenkhos* de que lhes falei há pouco e que Marco Aurélio recomenda que façamos a todo instante. Portanto, ao que me parece, temos uma forma de exercício bastante semelhante. Considerado o fluxo, necessariamente móvel, variável e cambiante das representações, assumir, em relação a elas, uma atitude de vigilância, uma atitude de desconfiança. E procurar, a propósito de cada uma delas, verificar e provar. Entretanto, o que gostaria de realçar é a diferença, certamente profunda, entre o exercício estóico do exame das representações que encontramos muito desenvolvido em Marco Aurélio – e que, repito, aparece em toda a tradição estóica, ao menos na tardia, particularmente em Epicteto – e o que encontraremos mais tarde nos cristãos, aparentemente sob a forma de um exame das representações. Entre os cristãos, o problema de modo algum consiste em estudar o conteúdo objetivo da representação. O que é analisado, por Cassiano e por todos aqueles em quem ele se inspira, também por aqueles a quem ele inspirará, é a própria representação, a representação em sua realidade psíquica. O problema para Cassiano não está em saber qual a natureza do objeto que é representado. O problema está em saber qual o grau de pureza da própria representação enquanto idéia, enquanto imagem. O problema consiste essencialmente em saber se a idéia está ou não misturada com concupiscência, se é mesmo a representação do mundo exterior ou uma simples ilusão. E através desta questão, que incide sobre a natureza, sobre a própria materialidade desta idéia, o que se coloca é a questão da origem. A

idéia que tenho no espírito me vem de Deus – e seria por isto necessariamente pura? Vem de Satã – e seria por isto impura? Ou ainda, vem de mim, e neste caso em que medida se pode dizer que é pura, em que medida se pode dizer que é impura? Conseqüentemente, questão sobre a própria pureza da representação em sua natureza de representação; e em segundo lugar questão sobre sua origem.

Ora, no caso de Marco Aurélio não é o que se passa, apesar de uma certa semelhança que veremos em seguida. O texto que lhes li há pouco prossegue, com efeito, com a seguinte afirmação de Marco Aurélio: "Por isto [portanto, após ter dito que, a propósito de cada representação, é preciso examinar aquilo que ela representa e, conseqüentemente, as virtudes que se deve opor ou praticar com relação a esta coisa; M. F.] é necessário dizer a respeito de cada um deles [cada um dos objetos que são dados à representação; M. F.]: isto me vem de Deus; aquilo, do encadeamento, da trama serrada dos acontecimentos e do encontro assim produzido por coincidência e acaso; e isto ainda me vem de um ser de minha estirpe, meu parente e meu sócio, etc.²⁰" Vemos que Marco Aurélio também coloca a questão sobre a origem. Não porém a questão sobre a origem da representação. Ele não se pergunta se a representação em si mesma vem de mim, se me foi sugerida por Deus ou insinuada por Satã. A questão sobre a origem por ele colocada é sobre a origem da coisa representada: pertence ela à ordem necessária do mundo, vem diretamente de Deus, de sua Providência e de sua benevolência para comigo, ou ainda, vem de alguém que faz parte da minha sociedade e do gênero humano? Vemos, portanto, que o essencial da análise dos estoicos, aqui apresentada em Marco Aurélio, incide sobre a análise do conteúdo representativo, ao passo que o essencial da meditação e do exercício espiritual cristão incidirá sobre a natureza e a origem do próprio pensamento. A questão colocada por Marco Aurélio está endereçada ao mundo exterior; a questão que será colocada por Cassiano está endereçada ao próprio pensamento, à sua natureza, à sua interior-

ridade. Em um caso realmente se tratará, também e sempre, de conhecer o que é o mundo exterior: também e sempre, é um saber sobre o mundo que é posto em prática em Marco Aurélio e nos estóicos. No caso de Cassiano e de outros será justamente uma decifração da interioridade, uma exegese do sujeito por ele mesmo. Pois bem, nos *Pensamentos* de Marco Aurélio há uma série de exercícios deste gênero. Encontramos o mesmo princípio formulado na parte XII dos *Pensamentos*²¹, em VIII, 11²², em VIII, 13²³, etc.

Deixo de lado tudo isto. Gostaria agora de averiguar como este princípio geral do exame do conteúdo representativo é efetivamente posto em prática por Marco Aurélio em uma série de exercícios que têm, todos, uma função moral precisa e bem particular. [...*]. Primeiro, os exercícios de decomposição do objeto no tempo; segundo, os exercícios de decomposição do objeto nos seus elementos constituintes; terceiro, os exercícios de descrição redutora, desqualificante. Primeiro, os exercícios de decomposição no tempo. Encontramos um exemplo bastante claro disto no [livro XI]. Trata-se ali de notas musicais, ou ainda movimentos de dança, ou mesmo movimentos de pancrácio, esta espécie de ginástica mais ou menos dançada²⁴. É este o exercício que propõe Marco Aurélio. Diz ele: quando escutais uma música, cantos melódiosos, cantos encantadores, quando vedes uma dança graciosa ou movimentos de pancrácio, pois bem, tentai não mais vê-los em seu conjunto, mas, na medida do possível, dirigir uma atenção descontínua e analítica, de tal maneira que possais distinguir em vossa percepção cada nota das demais, e cada movimento dos demais²⁵. Por que fazer este exercício? Por que tentar desfazer-se deste movimento de conjunto apresentado pela dança ou pela música, para dele abstrair e isolar cada elemento em sua maior particularidade, a fim de apreender a realidade do instante naquí-

* Ouve-se apenas: "... o exercício geral cujo exemplo acabo de lhes dar".

lo que ela possa ter de absolutamente singular? O sentido deste exercício é fornecido no início e no fim do parágrafo, quando Marco Aurélio diz: "Um canto maravilhoso, uma dança ou um pancrácio, tu os desprezarás se tu, etc." E ele dá os conselhos que acabo de lhes [citar]. No final, retoma a mesma idéia e o mesmo tema. Após ter explicado esta regra de percepção descontínua, diz: "Não esquece de ir assim às partes das coisas e, pela análise (*diátrésis*), chegar assim a desprezá-las²⁶." A palavra empregada no começo e no final do texto (traduzida por "desprezar") é *kataphroneîn*. *Kataphroneîn* é exatamente: considerar de cima, olhar de cima para baixo. E por que é preciso assim considerar as coisas, de cima para baixo, a fim de desprezá-las? É que, se olhamos uma dança na continuidade de seus movimentos, se ouvimos uma melodia em sua unidade, seremos tomados pela beleza desta dança ou pelo charme desta melodia. Seremos menos fortes que ela. Se quisermos ser mais fortes do que a melodia ou a dança, se quisermos portanto sobrepujá-las – isto é, manter nosso domínio em relação ao encantamento, à lisonja, ao prazer que suscita –, se quisermos guardar esta superioridade, não seremos menos fortes (*héttones*) que o conjunto desta melodia, resistir-lhe portanto e assegurar nossa própria liberdade, haveremos de decompô-la instante por instante, nota por nota, movimento por movimento. Isto significa que, no momento em que fizermos atuar esta lei do real – da qual tratamos há pouco ao começarmos, esta lei segundo a qual só é real para o sujeito o que se dá no instante presente –, então cada nota ou movimento aparecerá em sua realidade. E sua realidade lhe mostrará que realmente ela não passa de uma nota, de um movimento, sem poder em si mesmo porque sem charme, sem sedução, sem lisonja. E desde logo, nos aperceberemos de que nenhum bem existe nisto, nestas notas, nestes movimentos. E uma vez que neles não existe nenhum bem, não há que buscá-los, não há que nos deixar dominar por eles; não há que nos deixar ser mais fracos que eles, e poderemos assegurar nosso domínio e nossa superioridade. Vemos como o princípio do

presente enquanto instância do real, da lei de determinação do bem e da garantia da liberdade do indivíduo, enfim o princípio [segundo o qual] o indivíduo deve garantir sua própria liberdade em relação a tudo que o cerca, tudo isto assegurado pelo exercício de pôr em descontinuidade movimentos que são contínuos, instantes que se encadeiam uns aos outros. A lei da percepção instantânea é um exercício de liberação garantindo ao sujeito que ele será sempre mais forte do que cada elemento do real que lhe é apresentado. Para ilustrar isto há, em outro texto, uma bela imagem. Ele diz que é preciso olhar as coisas em sua multiplicidade e descontinuidade. "Se quisermos amar um dos pardais que passam ligeiros, ele já terá desaparecido aos nossos olhos²⁷." Pois bem, vejamos as coisas não em sua completa unidade, mas em sua dispersão, assim como está disperso um bando de pardais que voam no céu. Não nos enamoramos de um pardal que passa no céu. Aí está, se quisermos, um exemplo de exercício da descontinuidade temporal.

Esta passagem que acabei de ler sobre as notas musicais e a dança termina, entretanto, de um modo que gostaria ainda de comentar um pouco: "Em suma, exceto pela virtude e por aquilo que a ela se liga, não te esqueças de penetrar a fundo no detalhe das coisas a fim de chegar, por esta análise, a desprezá-las. Aplica o mesmo procedimento a toda a vida²⁸." É preciso, diz ele, "aplicar a toda a vida" esta análise da percepção das continuidades, da percepção analítica das continuidades. Com isto quer dizer, não somente a todas as coisas que podem nos cercar, mas que é preciso aplicá-la também à nossa própria existência e a nós mesmos. Creio ser preciso aproximar esta breve indicação ("aplica o procedimento a toda a vida") a uma série de outros textos que encontramos nos *Pensamentos*. Por exemplo, em II, 2, onde Marco Aurélio diz: não se deve jamais esquecer que nosso *pneûma* nada mais é que um sopro. Trata-se aí da redução ao elemento material de que falaremos a seguir. Nosso *pneûma* é um sopro, um sopro material. E ainda, diz ele, este sopro se renova a cada respiração. Cada vez que respiramos,

abandonamos um pouco do nosso *pneûma* e tomamos um pouco de um outro *pneûma*, de tal sorte que o *pneûma* jamais é o mesmo. Enquanto temos um *pneûma*, não somos jamais o mesmo. E, conseqüentemente, não é nele que devemos fixar nossa identidade²⁹. Ou ainda em VI, 15: "A vida de cada um de nós é algo comparável à evaporação do sangue e à aspiração do ar. Com efeito, expiramos o ar que respiramos, e isto a cada instante³⁰." Portanto, o exercício de pôr em descontinuidade que devemos aplicar às coisas, devemos também aplicar a nós mesmos, à nossa própria vida. E ao aplicá-lo a nós mesmos, nos apercebemos de que aquilo que cremos ser a nossa identidade, ou aquilo onde imaginamos que devíamos colocá-la ou procurá-la, não garante nossa continuidade. Somos, pelo menos enquanto corpo, até mesmo enquanto *pneûma*, sempre algo de descontínuo em relação a nosso ser. Não é aí que está nossa identidade. De fato, com isto comento a frase que inicia o texto lido há pouco: "Exceção pela virtude e por aquilo que a ela se liga, não te esqueças de penetrar a fundo no detalhe das coisas. Aplica o mesmo procedimento a toda a vida³¹." O único elemento, afinal, em cujo interior podemos encontrar, ou em cujo fundo podemos estabelecer nossa identidade, é a virtude e, como bem sabemos, em função da doutrina estoíca, a virtude é indecomponível³². Indecomponível pela simples razão de que a virtude não é senão a unidade, a coerência, a força de coesão da própria alma. Ela é sua não-dispersão. E também pela simples razão de que a virtude escapa ao tempo: um instante de virtude vale a eternidade. Portanto, é nesta coesão da alma indissociável, indivisível em elementos e que faz equivaler um instante à eternidade, é aí e somente aí que poderemos encontrar nossa identidade. Este é, se quisermos, um tipo de exercício de decomposição do real, em função do instante e da descontinuidade do tempo.

Encontramos em Marco Aurélio outros exercícios, também analíticos, desta feita porém, incidindo sobre a decomposição das coisas em seus elementos materiais. É, de certo, mais simples. Encontramos, por exemplo em VI, 13 um tex-

to meditativo que afirma: o que é, no fundo, um prato bem preparado de que gostamos e que comemos com tanto prazer? Lembremo-nos bem que é o cadáver de um animal. É um animal morto. O que é a toga que traz aquele famoso *laticlavo*³³ tão cobiçado? Pois bem, não passa de lã e tintura. O que é a lã? São pêlos, pêlos de ovelha. O que é a tintura? É sangue, sangue de um molusco. O que é também, diz na mesma passagem, a cópula (*synousía*)? Pois bem, a cópula são nervos, nervos que se friccionam uns contra os outros. É um espasmo e depois um pouco de excreção, nada mais³⁴. Trata-se aqui, através destas representações, de reentrontrar os elementos das coisas. Mas o texto no qual Marco Aurélio comenta esta decomposição das coisas em seus elementos é bastante interessante, porque pergunta: aplicando este método, ao lembrar que a cópula é apenas fricção de nervos com espasmos e excreções, que a toga é pêlo de ovelha tingido pelo sangue púrpura de um molusco, pois bem, ao pensar em tudo isto, o que fazemos? Tocamos, tocamos as próprias coisas, atingimos seu cerne e as atravessamos por inteiro, de maneira tal que possamos ver o que elas são. Graças a isto poderemos, diz ele, desnudá-las (*apogymnoûn*: desnudar as coisas) e ver de cima (*kathorân*), ver de cima para baixo seu *eutéleian* (isto é, seu pequeno valor, seu baixo preço). E assim poderemos nos desprender da bazófia (*týphos*), do feitiço com que elas arriscam nos captar e nos cativar³⁵. O exercício também aqui tem o mesmo objetivo: trata-se de estabelecer a liberdade do sujeito por este olhar de cima para baixo que faremos incidir sobre as coisas, permitindo-nos atravessá-las de lado a lado, atingi-las em seu cerne e com isto mostrar-nos o pouco que valem. Nesta passagem, como na precedente, Marco Aurélio acrescenta: não basta aplicar este método às próprias coisas, devemos também aplicá-lo à nossa própria vida e a nós mesmos. Uma série de exercícios também nos remete a isto. Por exemplo, em II, 2, quando Marco Aurélio diz: Quem sou eu, o que sou? Pois bem, sou de carne, sou de sopro, e sou um princípio racional³⁶. Enquanto carne, o que sou? Sou de lama, sou de sangue, de os-

sos, de nervos, de veias, de artérias. Enquanto sopro, a cada instante expulso uma parte de meu sopro para aspirar uma outra. O que resta é o princípio racional, o princípio diretor, e é este que devemos liberar. Temos neste exercício a combinação de diferentes elementos, de diferentes exercícios de que lhes falei. Da carne, fazemos a análise material por seus elementos componentes: lama, sangue, água, nervos, etc. Do sopro, fazemos a análise temporal: sua descontinuidade e sua perpétua renovação. E finalmente resta a razão, o princípio racional, em [que] podemos encontrar nossa identidade. Em IV, 4, encontramos também o mesmo tipo de análise: o que somos? Somos um elemento terrestre, um elemento líquido, calor, fogo, um sopro, e também somos uma inteligência³⁷. É isto quanto aos exercícios de análise elementar.

Enfim, o terceiro tipo de exercício, sobre o qual passarei rapidamente, posto que muito simples, é a redução descritiva, ou a descrição com finalidade de desqualificação. Este exercício consiste em se proporcionar, com a maior exatidão e o máximo de detalhes possível, uma representação que tenha o papel de reduzir a coisa tal como ela se apresenta, reduzi-la relativamente às aparências de que se cerca, aos ornamentos que a acompanham e aos efeitos de sedução ou de medo a que ela pode induzir. Assim, quando temos sob os olhos um homem poderoso, arrogante, que quer ostentar seu poder, que quer nos impressionar com sua superioridade ou nos amedrontar com sua cólera, o que é preciso fazer? Imagina o que faz quando come, dorme, copula, defeca. Então, ele pode sempre ensoberbar-se. Vimos há pouco a que mestre este homem estava subordinado, e podes dizer que ele logo cairá sob a tutela de mestres semelhantes³⁸. Eis aí os exercícios de análise infinitesimal que encontramos em Marco Aurélio. Como vemos, tem-se a impressão que, à primeira vista, esta figura do exercício espiritual pelo saber sobre o mundo é inversa àquela encontrada em Sêneca.

Entretanto, são necessárias algumas observações. Vemos que em Marco Aurélio, como em Sêneca, há de todo modo um certo olhar de cima para baixo. Mas, enquanto em

Sêneca o olhar de cima para baixo se faz a partir do topo do mundo, em Marco Aurélio o ponto de partida deste olhar de cima para baixo não está no topo do mundo. Ao contrário, está no nível da existência humana. O olhar se efetua precisamente a partir do ponto em que estamos, e o problema consiste em descer, de certo modo, abaixo do ponto em que estamos, para conseguirmos mergulhar até o cerne das coisas, permitindo-nos atravessá-las de ponta a ponta. Tratava-se, para Sêneca, de ver desdobrar-se abaixo de nós o conjunto do mundo. Trata-se para Marco Aurélio, ao contrário, de ter uma visão desqualificadora, redutora e irônica de cada coisa em sua singularidade. Enfim, em Sêneca havia uma perspectiva sobre si mesmo pela qual o sujeito, encontrando-se no topo do mundo e vendo o mundo desdobrar-se abaixo de si, conseguia perceber-se em suas próprias dimensões, dimensões limitadas certamente, dimensões minúsculas, mas que não tinham função de dissolução. Enquanto em Marco Aurélio o olhar sobre as coisas – e isto é significativo, pois introduz uma marca no estoicismo, uma inflexão importante –, este olhar certamente está referido a ele próprio, mas referido a ele próprio de duas maneiras. Por um lado, trata-se de mostrar, penetrando no cerne das coisas, apreendendo todos os seus mais singulares elementos, quanto somos livres em relação a elas. Por outro lado, trata-se também e ao mesmo tempo de mostrar quanto nossa própria identidade – esta pequena totalidade que constituímos a nossos próprios olhos, esta continuidade no tempo, esta continuidade no espaço – é, na realidade, composta apenas de elementos singulares, elementos distintos, elementos discretos em relação uns aos outros, constituindo, no fundo, uma falsa unidade. A única unidade de que somos capazes e que pode nos fundar naquilo que somos, a identidade de sujeito que podemos e devemos ser em relação a nós mesmos, é somente aquela que somos enquanto sujeitos razoáveis, isto é, nada mais que uma parte da razão que preside o mundo. Conseqüentemente, se olharmos abaixo de nós, ou antes, se olharmos a nós mesmos de cima para baixo, nada mais

somos que uma série de elementos distintos uns dos outros: elementos materiais, instantes descontínuos. Mas, se tentarmos nos apreender como princípio razoável e racional, perceberemos então que nada mais somos senão parte de algo que é a razão presidindo o mundo inteiro. Portanto, é antes a uma espécie de dissolução da individualidade que se orienta o exercício espiritual de Marco Aurélio, ao passo que o exercício espiritual de Sêneca – com o deslocamento do sujeito para o topo do mundo de onde ele pode apreender-se em sua singularidade – tinha antes por função fundar e estabelecer a identidade do sujeito, sua singularidade e o ser estável do eu que ele constitui. Teria muito ainda a lhes falar. Para terminar, gostaria apenas de dizer rapidamente... Ora, hesito, não sei bem... Continuamos? Não, talvez já seja suficiente sobre Marco Aurélio*. Duas palavras apenas para finalizar este tema do saber espiritual.

Se evoquei tudo isto a respeito de Sêneca e de Marco Aurélio, é em função do que passo a expor. Como lhes lembrei, no interior deste tema geral da conversão a si e no interior desta prescrição geral “é preciso voltar a si”, pretendia determinar o sentido que é conferido ao preceito particular “voltar o olhar para si mesmo”, “reportar a atenção sobre si”,

* O manuscrito compreende aqui longos desenvolvimentos (que Foucault deixa deliberadamente de lado) sobre a função positiva da ordem infinitesimal (ele estuda a este respeito, nos *Pensamentos*, os textos: X, 26; II, 12; IX, 32). Além disso, encontra coincidências entre os *Pensamentos* (XII, 24 e IX, 30) e os textos de Sêneca sobre a contemplação vertical do mundo. Mas, aqui e lá, esta visão pendente induz a conseqüências éticas diferentes: conduz Sêneca à ironia do minúsculo; provoca em Marco Aurélio efeitos de repetição do idêntico (“deste ponto de vista Marco Aurélio percebe menos o ponto singular onde está do que a identidade profunda entre coisas diferentes, acontecimentos separados no tempo”). Analisando certos *Pensamentos* (XII, 24; XII, 27; II, 14), Foucault opera enfim a distinção entre um “mergulho no mesmo lugar” (com seus efeitos de singularização) e um “mergulho do alto” (com o efeito inverso de anulação das diferenças e de retorno ao mesmo).

“aplicar a si seu próprio espírito”. Parece-me que, ao colocar esta questão e ao examinar como Sêneca ou Marco Aurélio a resolvem, fica perfeitamente claro que não se trata, de modo algum, de constituir – ao lado, em face ou contra o saber sobre o mundo – um saber que seria o saber sobre o ser humano, sobre a alma, sobre a interioridade. Trata-se, pois, da modalização do saber sobre as coisas, modalização que se caracteriza da maneira que passo a expor. Primeiro, trata-se de um certo deslocamento do sujeito, quer suba até o topo do universo para vê-lo em sua totalidade, quer se esforce em descer até o cerne das coisas. De qualquer maneira, não é permanecendo onde está que o sujeito pode saber do modo como convém. Este é o primeiro ponto, a primeira característica do saber espiritual. Segundo, a partir deste deslocamento do sujeito, está dada a possibilidade de apreender as coisas ao mesmo tempo em sua realidade e em seu valor. E por “valor” entende-se seu lugar, sua relação, sua dimensão própria no interior do mundo assim como sua relação, sua importância, seu poder real sobre o sujeito humano enquanto ele é livre. Terceiro, neste saber espiritual, trata-se para o sujeito de ser capaz de ver a si mesmo, apreender-se em sua realidade. Trata-se de uma espécie de “heautoscopia”. O sujeito deve perceber-se na verdade de seu ser. Em quarto lugar finalmente, o efeito deste saber sobre o sujeito está assegurado pelo fato de que nele o sujeito não apenas descobre sua liberdade, mas encontra em sua liberdade um modo de ser que é o da felicidade e de toda a perfeição de que ele é capaz. Pois bem, um saber que implica estas quatro condições (deslocamento do sujeito, valorização das coisas a partir de sua realidade no interior do *kósmos*, possibilidade para o sujeito de ver a si mesmo, transfiguração enfim do modo de ser do sujeito por efeito do saber), é isto, creio, que constitui o que poderíamos chamar de saber espiritual. Seria evidentemente interessante fazer a história deste saber espiritual. Seria interessante examinar como, muito embora o prestígio que tenha tido no final da Antiguidade ou no período de

que lhes falo, ele veio a ser pouco a pouco limitado, recoberto e finalmente apagado por um outro modo do saber a que poderíamos chamar de saber de conhecimento, e não mais saber de espiritualidade. Sem dúvida, foi nos séculos XVI-XVII que o saber de conhecimento finalmente recobriu por inteiro o saber de espiritualidade, não sem ter dele retomado alguns elementos. É certo que, no que concerne ao que se passou no século XVII em Descartes, Pascal, Espinosa, etc., poderíamos encontrar esta conversão do saber de espiritualidade em saber de conhecimento.

Não posso deixar de pensar que há uma figura cuja história seria interessante realizar porque ela nos mostraria, penso eu, como se colocou o problema das relações entre saber de conhecimento e saber de espiritualidade, do século XVI ao século XVIII. É evidentemente a figura de Fausto. Fausto, a partir do século XVI (isto é, a partir do momento em que o saber de conhecimento começou a fazer valer seus direitos absolutos sobre o saber de espiritualidade), é aquele que representou, creio, até o final do século XVIII, os poderes, encantamentos e perigos do saber de espiritualidade. *Fausto* de Marlowe certamente³⁹. No meio do século XVIII, o *Fausto* de Lessing – aquele que só conhecemos pela décima sétima carta sobre a literatura e que é muito interessante⁴⁰ – transforma o Fausto de Marlowe, que era um herói condenado porque um herói de saber maldito e interdito. Lessing salva Fausto. Salva-o porque o saber espiritual que Fausto representa é, aos olhos de Lessing, convertido por Fausto em uma crença [no] progresso da humanidade. A espiritualidade do saber torna-se fé e crença em um progresso contínuo da humanidade. É a humanidade que será a beneficiária de tudo aquilo que se pedia ao saber espiritual, [isto é] a transfiguração do próprio sujeito. Conseqüentemente, o Fausto de Lessing foi salvo. Ele foi salvo porque soube converter a figura do saber de espiritualidade em saber de conhecimento, pelo viés desta fé [no] progresso. Quanto ao *Fausto* de Goethe, por sua vez, é novamente o herói de

um mundo do saber espiritual em desaparecimento. Leia-se o começo do *Fausto* de Goethe, o famoso monólogo de Fausto logo no início da primeira parte, e se encontrará ali precisamente os elementos mais fundamentais do saber espiritual, precisamente as figuras deste saber que sobe até o topo do mundo, que apreende todos os seus elementos, que o atravessa de lado a lado, conhece seu segredo, mergulha até em seus elementos e, ao mesmo tempo, transfigura o sujeito e lhe traz a felicidade. Lembremos do que diz Goethe: "Filosofia, ai de mim! jurisprudência, medicina, e tu também, triste teologia!... eu as estudei, pois, a fundo, com ardor e paciência; e agora eis-me aqui, pobre louco, tão sábio quanto antes..." Eis aí um saber que precisamente não é o saber espiritual. É o saber de conhecimento. Deste saber de conhecimento, o sujeito nada pode esperar para sua própria transfiguração. Ora, o que Fausto pede ao saber são valores e efeitos espirituais que nem a filosofia, nem a jurisprudência, nem a medicina podem lhe dar. "Nada temo do diabo, nem do inferno; mas também toda alegria me foi tirada [por este saber; M.F.]. Doravante só me resta lançar-me na magia [dobra do saber de conhecimento sobre o saber de espiritualidade; M.F.]. Oh! Se a força do espírito e da palavra me desvelasse os segredos que ignoro, e se eu não fosse mais obrigado a dizer penosamente o que não sei; se, enfim, eu pudesse conhecer tudo o que o mundo esconde nele mesmo, e, sem me apegar por demais a palavras inúteis, ver o que contém a natureza de secreta energia e sementes eternas! Astro de luz prateada, lua silenciosa, digna-te pela última vez lançar um olhar sobre minha dor! [...]. Tão frequentemente velei a noite junto desta mesa! É então que tu me aparecias sobre tantos livros e papéis, melancólica amiga! Ah! Não pude, sob tua doce claridade, escalar as altas montanhas, errar nas cavernas com os espíritos, dançar sobre a relva pálida das pradarias, esquecer todas as misérias da ciência, e banhar-me rejuvenescido no frescor de teu orvalho!⁴¹" Pois bem, creio que temos aí a última formulação nostálgica

de um saber de espiritualidade que desaparece com a *Aufklärung* e a triste saudação ao nascimento de um saber de conhecimento. É isto o que pretendia dizer-lhes, pois, sobre Sêneca e Marco Aurélio.

Dentro em pouco, em alguns minutos, passarei a um outro problema: não mais o problema do conhecimento do mundo, mas do exercício de si. Após a *máthesis*, a *áskesis*.

1. Prefácio à primeira parte das *Questions naturelles*, in *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ed. citada, p. 390 (analisada na aula de 17 de fevereiro, segunda hora).

2. Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 3, ed. citada, p. 54 (tradução revista por Foucault).

3. *Pensées*, III, 11 (p. 24).

4. "Escolhe para ti pois, digo eu, franca e livremente, o bem superior e não o deixes! – Mas o bem é o interesse. – Tratando-se de teu interesse, enquanto ser racional, observa-o" (*id.*, 6, p. 22).

5. "Venera a faculdade de opinar, tudo depende dela" (*id.*, 9, p. 23).

6. "E lembra-te ainda que cada qual vive apenas o presente, infinitamente curto. O resto, ou já foi vivido, ou é incerto" (*id.*, 10, p. 23).

7. "A física como exercício espiritual ou pessimismo e otimismo em Marco Aurélio" (in P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 119-33).

8. Encontra-se esta distinção conceitual claramente expressa em Diógenes Laércio, em seu livro sobre Zenão: "Uma definição, como o diz Antiparos no primeiro livro de seu tratado *Sobre as definições*, é um enunciado, tirado de uma análise, formulado de maneira adequada (ao objeto), ou ainda, como o diz Crisipo em seu tratado *Sobre as definições*, a explicação do próprio. Uma descrição é uma fórmula introdutória às realidades de maneira esquemáti-

ca" (trad. fr. R. Goulet, in Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 60, ed. citada, p. 829).

9. Sobre esta filtragem das representações, em particular em Epicteto, cf. *Le Souci de soi* (op. cit., p. 79-81; [O cuidado de si, op. cit., pp. 67-9. N. dos T.], tomando por referências principais os *Entretiens*, III, 12, 15: "Não se deve aceitar uma representação sem exame, mas dizer-lhe: 'Espera, deixa-me ver quem és e donde vens', assim como os vigias noturnos dizem: 'Mostra-me teus documentos'" (ed. citada, p. 45), e I, 20, 7-11.

10. Cf. a apresentação clássica por Foucault do método cartesiano (a partir do texto das *Regulae*) em *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 65-71.

11. *Pensées*, XI, 16 (p. 128).

12. Foucault volta aqui ao livro III, 11: "Com efeito, nada é tão capaz de nos tornar a alma grande quanto poder identificar (*elénkhein*) com método e verdade cada um dos objetos que se apresentam" (*id.*, p. 24).

13. O *élenkhos* significa em grego antigo "vergonha", depois "refutação" no vocabulário clássico (cf. *Dictionnaire de la langue grecque* de P. Chantraine, Paris, Klincksieck, 1968-1980, pp. 334-5). Para um estudo desta noção (particularmente em seu sentido socrático), cf. L.-A. Dorion, "La Subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrates*", *Revue philosophique de Louvain*, 88, 1990, pp. 311-44.

14. *Pensées*, III, 11 (p. 24).

15. Cf. para uma visão de conjunto destes exercícios em Epicteto, a obra, freqüentemente citada por Foucault, de B. L. Hijmans, *Áskesis: Notes on Epictetus' Educational System*, Utrecht, 1959.

16. *Entretiens*, III, 3, 14-19 (p. 18).

17. Os textos de Cassiano encontram-se analisados na aula de 26 de março de 1980.

18. J. Cassien, "Première Conférence de l'abbé Moïse", in *Conférences*, t. I, parágrafo 18, trad. fr. Dom E. Pichery, Paris, Éd. du Cerf, 1955, p. 99 (cf. a respeito do mesmo texto, *Dits et Écrits*, op. cit., IV, n.º 363, p. 811).

19. *Id.*, parágrafos 20-22, pp. 101-7 (cf., a propósito do mesmo texto, *Dits et Écrits*, loc. cit.).

20. *Pensées*, III, 11 (p. 24).

21. "A salvação da vida é ver a fundo o que é cada objeto, qual sua matéria, qual sua causa formal" (*Pensées*, XII, 29, p. 142).

22. "O que é este objeto em si, na sua constituição própria? Qual sua substância, matéria, causa formal?" (*Pensées*, VIII, 11, p. 85).

23. "Constantemente, e tanto quanto possível, a cada idéia aplica a ciência da natureza (*phantasias physiologein*)" (*id.*, 13, p. 85).

24. O pancrácio designa, antes, um exercício violento, que é uma combinação de boxe e de luta, e no qual "trata-se de colocar o adversário fora de combate, seja porque caia, seja porque, levantando o braço, se declare vencido. Para isto, todos os golpes são permitidos; não somente os socos e as imobilizações admitidos pela luta regular, mas também toda espécie de ataques: pontapés no estômago ou no ventre, torções de membros, mordidas, estrangulamento, etc." (H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 190.).

25. "Podes vir a desprezar (*kataphronéseis*) um canto maravilhoso, a dança, o pancrácio. Tratando-se de uma área melodiosa, basta decompô-la em suas notas e, diante de cada uma, perguntares se não poderias resistir-lhe (*ei toutou hétton ei*). Não ousarias reconhecê-lo. Para a dança, usa um método análogo diante de cada movimento ou figura, e o mesmo para o pancrácio" (*Pensées*, XI, 2, p. 124).

26. *Ibid.* (tradução revista por Foucault).

27. *Pensées*, VI, 15 (p. 57).

28. *Pensées*, XI, 2 (pp. 123-4).

29. "Tudo o que sou se reduz a isto: carne, sopro, guia interior. Renuncia aos livros, não te deixes mais distrair, isto não te é mais permitido; mas ao pensares que és moribundo, despreza a carne: ela não é senão lama e sangue, ossos e um fino feixe de nervos, de veias e de artérias. Vê também o que é teu sopro: vento, e nem sempre o mesmo, pois a cada instante tu o expulsas para aspirares outro novamente. Resta, então, em terceiro lugar, o guia interior" (*Pensées*, II, 2, p. 10).

30. *Pensées*, VI, 15 (p. 57).

31. Cf. *supra*, nota 28.

32. Toda esta temática de uma eternidade estoíca conquistada no ato perfeito e estritamente imanente, compreendida não como sendo sempiterna, mas como instante curto-circuitando o tempo, encontra-se exposta na obra clássica da V. Goldschmidt, *Le Systéme stoicien et l'Idée de temps* (1953), Paris, Vrin, 1985, pp. 200-10.

33. Trata-se de uma faixa púrpura costurada à túnica e que indica uma distinção (senador ou cavalheiro).

34. "É como conceber a idéia do que são as carnes cozidas e outros alimentos deste tipo, se nos dissermos: isto é um cadáver de peixe, aquele um cadáver de pássaro ou de porco; ou ainda: o Falerno é apenas um suco de uva; a toga, lâ de ovelha tingida com sangue de molusco; o que se passa na cópula (*synousía*) é fricção de nervo e, acompanhada de um certo espasmo, excreção de muco" (*Pensées*, VI, 13, p. 55).

35. "Do mesmo modo que estas idéias atingem plenamente seu objeto (*kathiknoúmenai autôn*), indo ao cerne das coisas, de sorte que se vê sua realidade; assim também é necessário agires em todo o curso de tua vida (*hoútos deî par'hólon tôn bíon poieîn*). Quando os objetos te parecem os mais dignos de tua confiança, desnuda-os (*apogymnoûn*), vê a fundo (*kathorân*) seu pequeno valor (*eu-téleian*), arranca-lhes as aparências de que se orgulham. O orgulho (*týphos*) é um sofista terrível e, quando acreditas aplicar-te mais que nunca às coisas sérias, é então que ele mais te mistifica" (*id.*, pp. 55-6).

36. *Pensées*, II, 2 (p. 10).

37. "Com efeito, assim como o que é terreno em mim foi tirado de alguma terra, a parte líquida de um outro elemento, o sopro de uma outra fonte, o calor e o fogo de uma outra fonte ainda [...] assim também a inteligência vem de algum lugar" (*Pensées*, IV, 4, p. 29).

38. *Pensées*, X, 19 (p. 115).

39. *Doctor Faustus*, in *The Works of Christopher Marlowe*, ed. Tucker Brooke, Oxford, 1910.

40. *Lettre de 16 de fevereiro de 1759*, in G. E. Lessing, *Briefe die neueste Literatur betreffend*, Stuttgart, P. Reclam, 1972, pp. 48-53.

41. Goethe, *Faust*, trad. Gérard de Nerval, primeira parte: "La Nuit", Paris, Garnier, 1969, pp. 35-6.

AULA DE 24 DE FEVEREIRO DE 1982

Segunda hora

A virtude em sua relação com a áskesis. – A ausência de referência ao conhecimento objetivo do sujeito na máthesis. – A ausência de referência à lei na áskesis. – Objetivo e meio da áskesis. – Caracterização da paraskeuê: o sábio como atleta do acontecimento. – Conteúdo da paraskeuê: os discursos-ação. – Modo de ser destes discursos: o prókheiron. – A áskesis como prática de incorporação ao sujeito de um dizer-verdadeiro.

Nas duas aulas precedentes, procurei estudar a questão da conversão a si sob o ângulo do saber: relação entre retorno a si e conhecimento do mundo. Se quisermos, a conversão a si confrontada com a *máthesis*. Agora, gostaria de retomar esta questão da conversão a si, não mais sob o ângulo do conhecimento e da *máthesis*, mas sob outro ângulo: qual o tipo de ação, o tipo de atividade, o modo de prática de si sobre si que implica a conversão a si? Em outras palavras: qual a prática operatória que, fora do conhecimento, é implicada pela conversão a si? Creio ser isto, de modo geral, que chamamos de *áskesis* (ascese, enquanto exercício de si sobre si). Em uma passagem de um texto que se chama precisamente *Peri askéseos* (*Da ascese, Do exercício*)¹, um estóico romano que sem dúvida conhecemos, chamado Musonius Rufus, comparava a aquisição da virtude com a da medicina ou da música. Como adquirir a virtude? Adquire-se a virtude como se adquire o conhecimento da medicina ou o conhecimento da música? Este gênero de questões era extremamente banal, tradicional e muito antigo. Encontramo-lo seguramente em Platão, desde os primeiros diálogos socráticos. Musonius Rufus dizia que a aquisição da virtude implica duas coisas. De um lado, requer um saber teórico (*epistème theoretiké*), e

de outro deve também comportar uma *epistême praktiké* (um saber prático). E este saber prático, diz ele, só se pode adquirir-lo treinando – e emprega o verbo *gymnázesthai*, “fazer ginástica”, evidentemente no sentido muito geral que veremos adiante – com zelo, sem negligenciar o esforço (*philótimos*, *philopónos*). Portanto, esforço, zelo, treinamento, é isto que nos permitirá adquirir a *epistême praktiké*, que é tão indispensável quanto a *epistême theoretiké*². Esta idéia de que a virtude se adquire por uma *áskesis*, não menos indispensável que uma *máthesis*, é evidentemente muito antiga. De forma alguma é preciso esperar Musonius Rufus para vê-la se formular quase nestes mesmos termos. Era uma idéia encontrada nos textos pitagóricos mais antigos³. É uma idéia encontrada em Platão⁴. Encontramo-la igualmente em Isócrates quando fala da *áskesis philosophías*⁵. É uma idéia na qual os cínicos, certamente, muito mais voltados ao exercício prático do que ao conhecimento teórico, tinham igualmente insistido⁶. Em suma, esta prática de si mesmo da qual procuro elaborar, não a história, mas o esquema em um período preciso (séculos I-II [d.C.]), é uma idéia bem tradicional na arte de si mesmo. Mas, repito a fim de evitar qualquer equívoco, de modo algum pretendo que esta prática de si, que procuro situar na época de que lhes falo, se tenha formado naquele momento. Nem mesmo pretendo que naquele momento ela tenha constituído uma novidade radical. Quero apenas dizer que naquela época, em seu termo, ou melhor, após uma longa história (pois o termo ainda não se deu), chega-se nos séculos I-II a uma cultura de si, a uma prática de si cujas dimensões são consideráveis, cujas formas são muito ricas e cuja amplitude, que certamente não representa nenhuma ruptura de continuidade, permite uma análise sem dúvida mais detalhada do que se nos reportássemos a uma época anterior. Portanto, é mais por razões de comodidade, de visibilidade e de legibilidade do fenômeno, que me refiro a este período, sem de modo algum afirmar que ele representa uma inovação. Em todo caso, não é minha intenção refazer a longa história das relações *máthesis/áskesis*,

a longa história da própria noção de ascese, de exercício, tal como já se encontra nos pitagóricos. Eu me contentarei, portanto, em falar dos séculos I-II, realçando porém, em seguida, um aspecto que, a meu ver, é bastante surpreendente.

A partir do momento em que não mais consideramos a conversão a si sob o ângulo da *máthesis* – do conhecimento, conhecimento do mundo, da pergunta pelo conhecimento de si, etc. –, mas sob o ângulo da prática, do exercício de si sobre si, não nos encontraremos em uma ordem de coisas que seguramente não é mais aquela da verdade, mas a da lei, da regra, do código? Não encontraremos, no princípio fundador desta *áskesis*, desta prática de si por si, de si sobre si, a instância fundadora e primeira da lei? Creio ser preciso compreender bem – este é um dos traços mais importantes e dos mais paradoxais, pelo menos para nós, pois para muitas outras culturas não o seria – o que caracteriza a ascese (*áskesis*) no mundo grego, helenístico e romano, quaisquer que sejam, aliás, os efeitos de austeridade, de renúncia, de interdição, de prescrição detalhada e austera que esta *áskesis* possa induzir: ela não é e jamais será fundamentalmente o efeito de uma obediência à lei. Não é por referência a uma instância como a da lei que a *áskesis* se estabelece e desenvolve suas técnicas. A *áskesis* é na realidade uma prática da verdade. A ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade. Creio ser preciso termos isto presente, porque temos na mente, por causa de nossa própria cultura e de nossas categorias, muitos esquemas capazes de nos confundir. Se quisermos, comparo o que lhes dizia nas últimas aulas a respeito do conhecimento do mundo com o que lhes direi agora a respeito da prática de si; ou então o que lhes dizia a respeito da *máthesis* com o que pretendo lhes dizer agora a respeito da *áskesis*. Em nossas categorias familiares de pensamento, consideramos como uma evidência que, quando falamos do problema das relações entre sujeito e conhecimento, a questão posta, a questão que nos colocamos é a seguinte: é possível ter do sujeito um conhecimento do mesmo tipo daquele que temos

de qualquer outro elemento do mundo, ou ao contrário é necessário um outro tipo de conhecimento, irreduzível ao primeiro, etc.? Em outras palavras, penso que muito espontaneamente, colocamos a questão da relação sujeito e conhecimento da seguinte forma: pode haver uma objetivação do sujeito? O que pretendi lhes mostrar nas duas últimas aulas foi que na cultura de si da época helenística e romana, quando se coloca a questão da relação sujeito e conhecimento, nunca se trata de saber se o sujeito é objetivável, se se pode aplicar ao sujeito o mesmo modo de conhecimento que se aplica às coisas do mundo, se o sujeito efetivamente faz parte das coisas do mundo que são cognoscíveis. Nunca é isto que encontramos no pensamento grego, helenístico e romano. Mas, quando se coloca a questão das relações sujeito/conhecimento do mundo – é isto que pretendi lhes mostrar –, encontra-se a necessidade de flexionar o saber sobre o mundo de maneira tal que ele tome, para o sujeito, na experiência do sujeito, para a salvação do sujeito, uma certa forma e um certo valor espirituais. É esta modalização espiritual do sujeito que responde à questão geral: o que acontece com as relações do sujeito com o conhecimento do mundo? É isto que pretendi lhes mostrar.

Creio que devemos agora aplicar à questão da *áskesis* o mesmo desligamento, a mesma liberação relativamente às nossas próprias categorias, às nossas próprias questões. Com efeito, quando colocamos a questão do sujeito na ordem da prática (não somente “o que fazer?”, mas também “o que fazer de mim mesmo?”), penso que muito espontaneamente – não quero dizer “muito naturalmente”, deveria antes dizer “muito historicamente”, e isto por uma necessidade que carregamos – consideramos uma evidência que a questão sobre “o que acontece com o sujeito e o que ele deve fazer de si mesmo”, [precise ser colocada] em função da lei. Isto é, em que, em que medida, a partir de qual fundamento e até qual limite o sujeito deve se submeter à lei? Ora, na cultura de si da civilização grega, helenística, romana, o problema do sujeito em sua relação com a prática conduz, creio, a

algo diferente da questão da lei. Conduz à seguinte questão: de que modo pode o sujeito agir como convém, ser como deve, na medida em que não apenas conhece a verdade, mas na medida em que ele a diz, pratica e exerce? Formulei mal a questão, seria preciso dizer mais exatamente o seguinte: a questão que os gregos e os romanos colocam acerca das relações entre sujeito e prática consiste em saber em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, de praticar e de exercer a verdade, pode permitir ao sujeito não somente agir como deve agir, mas ser como deve ser e como quer ser. Digamos esquematicamente: onde entendemos, nós modernos, a questão "objetivação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimentos", os antigos do período grego, helenístico e romano entendiam "constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito". E onde nós modernos entendemos "sujeição do sujeito à ordem da lei", os gregos e os romanos entendiam "constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade". Há aí, creio, uma heterogeneidade fundamental que deve nos prevenir contra qualquer projeção retrospectiva. E diria que quem quiser fazer a história da subjetividade – ou antes, a história das relações entre sujeito e verdade – deverá tentar encontrar a muito longa e muito lenta transformação de um dispositivo de subjetividade, definido pela espiritualidade do saber e pela prática da verdade pelo sujeito, neste outro dispositivo de subjetividade que é o nosso e que é comandado, creio, pela questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo e da obediência do sujeito à lei. Nenhum destes dois problemas (obediência à lei, conhecimento do sujeito por ele mesmo) era, de fato, fundamental nem mesmo estava presente no pensamento e na cultura antigos. Era "espiritualidade do saber", era "prática e exercício da verdade". É assim, penso, que devemos abordar a questão da *áskesis*; é ela que pretendo agora estudar nesta aula e na próxima.

Quando falamos de ascese é evidente que, vista através de uma certa tradição, esta mesma, aliás muito deforma-

da, [...] [entendemos uma] forma de prática cujos elementos, fases, progressos sucessivos devem ser renúncias cada vez mais severas, tendo como alvo e no limite a renúncia a si. Progressos nas renúncias para chegar à renúncia essencial que é [a] renúncia a si⁷: assim nós entendemos a ascese. É com tais tonalidades que a entendemos. Creio que a ascese (*askesis*) entre os antigos tinha um sentido profundamente diferente. Primeiro, porque evidentemente não se tratava de chegar, tanto no termo da ascese quanto em seu alvo, à renúncia a si. Tratava-se, ao contrário, da constituição de si mesmo. Digamos mais exatamente: tratava-se de chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, auto-suficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo. Este era o objetivo da ascese. Nada, conseqüentemente, que fizesse pensar em uma renúncia a si. Contudo, lembro muito simplesmente – porque é uma situação muito complexa e não tenho intenção de narrá-la em todos os seus detalhes – a curiosa e interessante inflexão que encontramos em Marco Aurélio para quem a ascese, pela percepção desqualificadora das coisas que estão abaixo de si, conduz a um questionamento da identidade de si pela descontinuidade dos elementos de que somos compostos, ou pela universalidade da razão de que somos parte⁸. Mas isto é muito mais uma inflexão, parece-me, do que um traço geral da ascese antiga. Portanto, o objetivo da ascese na Antiguidade é realmente a constituição de uma relação plena, acabada e completa de si para consigo.

Em segundo lugar, não se deve buscar o meio da ascese antiga na renúncia a uma ou outra parte de si mesmo. Certamente veremos que existem elementos de renúncia. Existem elementos de austeridade. E pode-se até mesmo dizer que o essencial, pelo menos uma parte considerável, daquilo que será a renúncia cristã, já está exigido na ascese antiga. Mas a própria natureza dos meios, a tática, se quisermos, que é praticada para se chegar a este objetivo final, não é primeira nem fundamentalmente uma renúncia. Tra-

ta-se, ao contrário, de adquirir algo pela *áskesis* (pela ascese). É necessário dotar-se de algo que não se tem, no lugar de renunciar a algum elemento que seríamos ou teríamos em nós mesmos. É preciso se dotar de algo que, precisamente, no lugar de nos conduzir a renunciar pouco a pouco a nós mesmos, permitirá proteger o eu e chegar até ele. 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 *paraskeuê*, que Sêneca traduz freqüentemente em latim por *instructio*. A palavra fundamental é *paraskeuê*, e é o que gostaria de estudar um pouco hoje, antes de, na próxima vez, passar a diferentes formas mais precisas de exercícios ascéticos. Portanto, uma vez que se trata, para ela, de chegar à constituição da relação plena de si para consigo, a ascese tem por função, ou melhor, por tática, por instrumento, a constituição de uma *paraskeuê*. O que é a *paraskeuê*? Pois bem, a *paraskeuê* é o que se poderia chamar uma preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos da vida. Quero com isto dizer que se trata, na ascese, de preparar o indivíduo para o futuro, um futuro que é constituído de acontecimentos imprevistos, acontecimentos cuja natureza em geral talvez conheçamos, os quais porém não podemos saber quando se produzirão nem mesmo se se produzirão. Trata-se pois, na ascese, de encontrar uma preparação, uma *paraskeuê* capaz de ajustar-se ao que possa se produzir, e a isto somente, no momento exato em que se produzir, caso venha a produzir-se.

Há muitas definições da *paraskeuê*. Tomarei uma das mais simples e drásticas. É a que encontramos em Demetrius, o cínico, na passagem citada por Sêneca no livro VII do *De beneficiis*⁹, em que Demetrius retoma um lugar-comum da filosofia cínica, como também da filosofia moral em geral e de todas as práticas da vida: a comparação da existência, e daquele que na existência quer chegar à sabedoria, com o atleta. Precisaremos voltar muitas vezes a esta comparação do sábio com o atleta, ou daquele que se dirige, que se encaminha para a sabedoria com o atleta. O bom atleta, neste

texto de Demetrius em todo caso, é apresentado como aquele que se exercita. Mas exercita-se em quê? Não em todos os movimentos possíveis, diz ele. Não se trata absolutamente de desenvolver todas as possibilidades que nos são dadas. Nem mesmo de realizar, em tal ou qual setor, tal ou qual façanha que nos permitiria prevalecer sobre os outros. Trata-se de nos preparar somente para aquilo com que podemos nos deparar, somente para os acontecimentos que podemos encontrar, não [porém] de maneira a superar os outros, nem de maneira a superar a nós mesmos. Podemos encontrar, por vezes, a noção de "superação de si" nos estóicos – procurei voltar a isto –, mas não nesta forma, por assim dizer, da gradação indefinida em direção ao que há de mais difícil encontrado na ascese cristã. Não se trata pois de ultrapassar os outros nem de ultrapassar a si mesmo; trata-se, sempre segundo aquela categoria de que lhes falava há pouco, de ser mais forte, ou de não ser mais fraco do que aquilo que pode acontecer. O treinamento do bom atleta deve ser, portanto, o treinamento em alguns movimentos elementares, mas suficientemente gerais e eficazes para que possam ser adaptados a todas as circunstâncias, e para que possamos – sob a condição de serem também suficientemente simples e bem adquiridos – deles dispor sempre que necessário. É esta aprendizagem de alguns movimentos elementares, necessários e suficientes para qualquer circunstância possível, que constitui o bom treinamento, a boa ascese. E a *paraskeuê* 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. Particularmente bem definido por Demetrius, este tema é amplamente encontrado. Embora também o encontremos em Sêneca, em Epicteto, etc., cito-lhes uma passagem de Marco Aurélio: "A arte de viver [o que chama de biótica, *he biotiké*; M.F.] parece-se mais com a luta do que com a dança, na medida em que se deve sempre manter-se alerta e ereto contra os golpes imprevistos que

caem sobre vós.¹⁰ É interessante esta oposição entre atletismo e dança, luta e dança. O dançarino é obviamente aquele que faz o melhor possível para atingir um certo ideal que lhe permitirá superar os outros ou superar-se a si mesmo. O trabalho do dançarino é indefinido. Já a arte da luta consiste simplesmente em estar pronto, mantendo-se em alerta, permanecendo ereto, isto é, não ser derrubado, não ser menos forte do que todos os golpes com que se pode deparar, que possam ser desferidos pelas circunstâncias ou pelos outros. Penso que isto é muito importante. Permite bem distinguir este atleta da espiritualidade antiga daquele que será o atleta cristão. O atleta cristão estará na via indefinida do progresso em direção à santidade, em que deve superar-se a si mesmo, a ponto de renunciar a si. E principalmente também, o atleta cristão é aquele que terá um inimigo, um adversário, que se manterá alerta. Com relação a quem e a quê? Ora, com relação a ele próprio! Com relação a ele próprio na medida em que (pecado, natureza decaída, sedução pelo demônio, etc.) é nele próprio que encontrará os mais venenosos e perigosos dos poderes que terá de enfrentar. O atleta estoíco, o atleta da espiritualidade antiga, com efeito, também ele tem que lutar. Tem que estar pronto para uma luta, luta na qual tem por adversário tudo o que, advindo do mundo exterior, pode se apresentar: o acontecimento. O atleta antigo é um atleta do acontecimento. Já o cristão é um atleta de si mesmo. Este, o primeiro ponto.

Em segundo lugar, de que é feito este equipamento (*paraskeuê*)? Pois bem, o equipamento do qual devemos nos dotar e que permite respondermos sempre que necessário, e com os meios ao mesmo tempo mais simples e eficazes, é constituído pelos *lógoi* (discursos). E aqui é preciso prestar muita atenção. Por *lógoi* não basta entender apenas um equipamento de proposições, de princípios, de axiomas, etc., que sejam verdadeiros. É preciso entender os discursos enquanto enunciados materialmente existentes. O bom atleta, que tem a *paraskeuê* suficiente, não é simplesmente aquele

que sabe uma ou outra coisa concernente à ordem geral da natureza ou os preceitos particulares correspondentes a tal ou qual circunstância, mas é aquele que tem – por enquanto digo “na mente”, mas será necessário voltar a este assunto – nele arraigado, nele implantado (são frases de Sêneca na carta 50¹¹), o quê? Pois bem, frases efetivamente pronunciadas, frases efetivamente ouvidas ou lidas, frases que ele próprio incrustou no espírito, repetindo-as, repetindo-as em sua memória por exercícios cotidianos, escrevendo-as, escrevendo-as para si em notas como aquelas tomadas, por exemplo, por Marco Aurélio; como sabemos, nos textos de Marco Aurélio, é muito difícil distinguir o que é dele e o que é citação. Pouco importa. O problema é que o atleta é aquele, portanto, que se dota de frases efetivamente ouvidas ou lidas, por ele efetivamente rememoradas, re-pronunciadas, escritas e reescritas. São lições do mestre, frases que ouviu, frases que disse, que disse a si mesmo. É deste equipamento material de *lógos*, entendido neste sentido, que é constituída a armadura necessária àquele que deve ser o bom atleta do acontecimento, o bom atleta da fortuna. Em segundo lugar, estes discursos – discursos existentes em sua materialidade, adquiridos em sua materialidade, mantidos em sua materialidade – não são, certamente, discursos quaisquer. São proposições, proposições, como a própria palavra *lógos* o indica, fundadas na razão. Fundadas na razão, isto é, ao mesmo tempo em que são razoáveis, são verdadeiras e constituem princípios aceitáveis de comportamento. São, na filosofia estoíca, os *dógmata* e os *praecepta*¹² – não me detenho neste ponto (eventualmente voltaremos a ele, mas não é absolutamente necessário). O que gostaria de ressaltar é que estas frases efetivamente existentes, estes *lógoi* materialmente existentes são pois frases, elementos de discurso, de racionalidade: de uma racionalidade que ao mesmo tempo diz o verdadeiro e prescreve o que é preciso fazer. Enfim, em terceiro lugar, estes discursos são discursos persuasivos. Isto significa que não só dizem o que é verdadeiro ou o que é preciso fazer, mas, quando constituem uma boa *paraskeuê*,

estes *lógoi* não se contentam em estar presentes como se fossem ordens dadas ao sujeito. São persuasivos no sentido em que acarretam não somente a convicção, mas também os próprios atos. São esquemas indutores de ação que, em seu valor e sua eficácia indutora, uma vez presentes – na mente, no pensamento, no coração, no próprio corpo de quem os detém –, este que os detém agirá como que espontaneamente. É como se estes próprios *lógoi*, incorporando-se pouco a pouco na sua própria razão, na sua própria liberdade e na sua própria vontade, falassem, falassem por ele: não somente dizendo-lhe o que é preciso fazer, mas efetivamente fazendo, na forma da racionalidade necessária, o que é preciso fazer. É, portanto, como matrizes de ação que estes elementos materiais de *lógos* razoável estão efetivamente inscritos no sujeito. É isto, a *paraskeué*. E é isto que a *áskesis* necessária ao atleta da vida visa obter.

O terceiro caráter desta *paraskeué* é a questão do modo de ser. Para que este discurso, ou melhor, estes discursos, estes elementos materiais de discursos, possam constituir efetivamente a preparação de que se tem necessidade, é preciso que sejam não somente adquiridos, mas também dotados de uma espécie de presença permanente, ao mesmo tempo virtual e eficaz, que permita que a eles se recorra sempre que necessário. Este *lógos* que constitui a *paraskeué* deve ser ao mesmo tempo um socorro. Chegamos aqui a uma importante noção, que é muito freqüente em todos estes textos. É preciso que o *lógos* seja *boethós* (socorro)¹³. A palavra *boethós* é interessante. Originariamente, no vocabulário arcaico, *boethós* significa socorro. Isto é, o fato de que alguém responde ao apelo (*boê*) lançado pelo guerreiro em perigo. E quem lhe traz socorro responde com um grito, anunciando-lhe que está trazendo socorro e que acorre para ajudá-lo. É isto, assim deve ser o *lógos*. Quando se apresenta uma circunstância, quando se produz um acontecimento que coloca em perigo o sujeito, o domínio do sujeito, é preciso que o *lógos* possa responder assim que solicitado e que possa fazer ouvir sua voz, anunciando de algum modo ao sujeito que ele

está presente, que traz socorro. E é precisamente no enunciado, na reatualização deste *lógos*, nesta voz que se faz ouvir e promete socorro, que [reside] o próprio socorro. Uma vez que o *lógos* fale, no momento em que o acontecimento se produz, uma vez que o *lógos* – que constitui a *paraskeuê* – se formule para anunciar seu socorro, o socorro já está presente, dizendo-nos o que é preciso fazer, ou melhor, fazendo-nos fazer efetivamente o que devemos fazer. O *lógos* é, assim, aquilo que nos vem em auxílio. Este *logos boethós* é metaforizado de incontáveis maneiras em toda esta literatura, seja por exemplo sob a forma da idéia de um *lógos-remédio* (*lógos pharmákon*)¹⁴, seja sob a idéia também muito freqüente, à qual já fiz alusão várias vezes¹⁵, da metáfora da pilotagem – o *lógos* deve ser como um bom piloto no navio¹⁶, mantendo a tripulação em seus postos, dizendo-lhe o que fazer, sustentando a direção, comandando a manobra, etc. – ou ainda, certamente, sob a forma militar e guerreira, quer da armadura, quer mais freqüentemente ainda da muralha e da fortaleza atrás das quais podem se refugiar os guerreiros quando em perigo, e de lá, bem protegidos pelas muralhas, do alto delas, repelir os ataques dos inimigos. É da mesma maneira que, na medida em que os acontecimentos se produzem, quando o sujeito se sente ameaçado na rasa labuta da vida cotidiana, o *lógos* deve estar presente: fortaleza, cidadela alçada em sua altura e na qual nos refugiamos. Refugiamos-nos em nós mesmos, em nós mesmos enquanto somos *lógos*. É lá que encontramos a possibilidade de repelir o acontecimento, de deixarmos de ser *hétton* (mais fracos) em relação a ele, de podermos enfim superá-lo. Compreendamos bem que, para desempenhar este papel, para ser efetivamente da ordem do socorro, e do socorro permanente, este equipamento dos *lógoi* razoáveis deve estar sempre ao alcance da mão. Ele deve ser o que os gregos chamavam de *khrestikos* (utilizável). Sobre isto eles tinham uma série de metáforas, ou melhor, uma metáfora que reaparecia constantemente, importante para se tentar definir o que é a *paraskeuê* e, conseqüentemente, o que devem ser os exercícios

que formam e mantêm a *paraskeuê* em sua natureza e desenvolvimento. Para desempenhar este papel de socorro, para ser efetivamente este bom piloto, esta fortaleza ou este remédio, é preciso que o *lógos* esteja "à mão": *prókheiron*, que os latinos traduziam por *ad manum*. É preciso tê-lo ali, à mão¹⁷. Creio ser esta uma noção muito importante, que permanece incluída na categoria – tão fundamental em todo pensamento grego – da memória, introduzindo porém uma flexão particular. Digamos, com efeito, que a *mnéme* (a memória, sob sua 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 eles próprios participavam da *mnéme* ou a escutavam, escutavam-na da boca do aedo ou do sábio que, por sua vez, participavam diretamente desta *mnéme*¹⁸. Como vemos, na idéia de que é preciso ter os *lógoi* (os *lógoi boethikoí*, o *lógos* de socorro) à mão, há algo um pouco diferente desta preservação do brilho da verdade na memória daqueles que participam da *mnéme*. Na realidade, é preciso que cada qual tenha este equipamento à mão, e assim o tenha não bem sob a forma de uma memória que novamente cantará a sentença e a fará brilhar em sua luz, ao mesmo tempo sempre nova e sempre a mesma. É preciso tê-lo à mão, isto é, tê-lo, de certo modo, quase que nos músculos. É preciso tê-lo de tal maneira que se possa reatualizá-la* imediata e prontamente, de forma automática. É preciso que seja realmente uma memória de atividade, uma memória mais de ato que uma memória de canto. Quando chegar o dia do infortúnio, do luto, do acidente, quando a morte ameaçar, quando se estiver doente e sofrendo, é preciso que o equipamento atue para proteger a alma, impedir que seja atingida, permitir que conserve sua

* É preciso entender aqui: a *paraskeuê*.

calma. Isto não significa, é claro, que a formulação ou reformulação da sentença não será necessária, mas que, se na grande *mnéme* arcaica era quando o canto novamente se elevava que então brilhava a verdade, aqui, todas as repetições verbais deverão ser da ordem da preparação. É para que ele possa vir a integrar-se ao indivíduo e comandar sua ação, fazer parte de certo modo de seus músculos e de seus nervos, é para isto que antes será preciso, a título de preparação na *áskesis*, realizar todos os exercícios de rememoração pelos quais efetivamente lembrar-se-á das sentenças e das proposições e reatualizar-se-á os *lógoi*, reatualização que se fará pronunciando-os de fato. Mas, no momento em que o acontecimento se produzir, será preciso então que o *lógos* se tenha tornado a tal ponto o próprio sujeito de ação, que o próprio sujeito de ação se tenha tornado a tal ponto o *lógos*, que, sem ter sequer de cantar novamente a frase, sem sequer ter de pronunciá-la, [ele] aja como deve agir. Como vemos, o que é assim posto em prática nesta noção geral da *áskesis* é uma outra forma de *mnéme*, um ritual inteiramente outro da reatualização verbal e da execução, uma relação inteiramente outra entre o discurso que se repete e o brilho da ação que se manifesta.

Para resumir e a título de introdução [à] próxima aula, direi o seguinte: parece-me que para os gregos como também para os romanos, a *áskesis*, em razão de seu objetivo final que é a constituição de uma relação de si para consigo plena e independente, tem essencialmente por função, por objetivo primeiro e imediato, a constituição de uma *paraskeuê* (uma preparação, um equipamento). E o que é esta *paraskeuê*? É, creio, a forma que os discursos verdadeiros devem tomar para poderem constituir a matriz dos comportamentos razoáveis. A *paraskeuê* é a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros – ancorados no sujeito – em princípios de comportamento moralmente aceitáveis. A *paraskeuê* é o elemento de transformação do *lógos* em *êthos*. Pode-se então definir a *áskesis*: ela será o conjunto, a sucessão regrada, calculada dos procedimentos que são

aptos para que o indivíduo possa formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskeué*. A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro – dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer-verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo – constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito. Creio ser esta a definição que podemos obter, que podemos enfim estabelecer quanto ao tema geral da *áskesis*. Uma vez que, nesta época, neste período, sob esta forma de cultura, a ascese é o que permite ao dizer-verdadeiro tornar-se modo de ser do sujeito, estamos necessariamente muito distantes de uma *áskesis* tal como veremos desenvolver-se no cristianismo, quando o dizer-verdadeiro será essencialmente definido a partir de uma Revelação, de um Texto e de uma relação que será uma relação de fé, e quando a ascese, por sua vez, será um sacrifício: sacrifício de partes sucessivas de si mesmo e renúncia final a si mesmo. Constituir-se a si mesmo por um exercício em que o dizer-verdadeiro se torna modo de ser do sujeito: o que haveria de mais distante daquilo que agora entendemos em nossa tradição histórica por uma “ascese”, ascese que renuncia a si em função de uma Palavra verdadeira que foi dita por um Outro? Aí está. Obrigado.

1. *Perì askéseos*, in R. Musonius, *Reliquiae*, ed. O. Hense citada, pp. 22-7 (cf. em francês, a tradução de Festugière, in *Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Têlès et Musonius*, ed. citada, pp. 69-71).

2. "A virtude, dizia ele, não é somente uma ciência teórica (*epistémê theoretikê*), mas também um saber prático (*allà kai praktikê*) como a medicina e a música. Portanto, assim como o médico e o músico não devem somente ter assumido os princípios de sua arte, mas também ter se exercitado a agir segundo os princípios (*mè mónon aneilephénai tà theorémata tês hautoû téknes hekáteron, allà kai gegymnásthai práttein katà tà theorémata*), assim também aquele que quer ser um homem virtuoso não deve somente ter aprendido a fundo (*ekmanthánein*) todos os conhecimentos que levam à virtude, mas também ter se exercitado segundo estes conhecimentos com zelo e laboriosamente (*gymnázesthai katà taûta philótimos kai philopónos*)" (*Deux prédicateurs dans l'Antiquité...*, p. 69).

3. Sobre a idéia de uma *áskeis* tês *aretês* nos pitagóricos, cf. J.-P. Vernant, "Le fleuve 'amelês' et la 'meletê thanatou'", in *Mythe et pensée chez les grecs*, op. cit., t. I, pp. 109-12 (começo do artigo).

4. Cf. a conclusão do mito de Protágoras sobre a virtude como objeto de exercício: "Quando se trata das qualidades que estimamos poderem ser adquiridas pela aplicação (*epimeleías*), pelo exercício (*askéseos*) e pelo ensino, se elas faltam em um homem e são nelê substituídas pelos defeitos contrários, é então que se produzem as cóleras, as punições e as exortações" (*Protágoras*, 323d, in

Platão, *Oeuvres complètes*, t. III-1, trad. fr. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 38); cf. também, logo após a famosa passagem de *A República* sobre a educação como conversão da alma: "As outras faculdades chamadas faculdades da alma são análogas às faculdades do corpo; pois é verdade que, quando elas faltam no início, podemos adquiri-las depois pelo hábito e o exercício (*éthesi kai askésin*)" (*La République*, livro VII, 518d-e, t. VII-1, trad. E. Chambry, ed. citada, p. 151).

5. "Para as almas, eles [os sacerdotes egípcios] revelaram a prática da filosofia (*philosophías áskesin*)" (*Busiris*, in Isocrate, *Discours*, XI, 22, t. I, trad. G. Mathieu & E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 193).

6. Sobre a *áskesis* em Diógenes, cf. parágrafo 23 ("ele tirava proveito de tudo para se exercitar") e sobretudo parágrafos 70-71 do livro VI de *Vies et doctrines des philosophes illustres* (trad. fr. s. dir. M.-O. Goulet-Cazé, ed. citada, pp. 736-8) e, sobre este assunto, o livro de M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, *op. cit.*

7. Sobre a renúncia a si no cristianismo, cf. aula de 17 de fevereiro, primeira hora.

8. Cf. o estudo realizado por Foucault, na primeira hora desta aula, dos exercícios de percepção redutora em Marco Aurélio.

9. Cf. a análise deste mesmo texto na aula de 10 de fevereiro, segunda hora.

10. Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 61, ed. citada, p. 79.

11. Referência à metáfora vegetal do parágrafo 8 (*Lettres à Lucilius*, t. II, livro V, carta 50, 8, ed. citada, p. 79).

12. Foucault pretende sem dúvida dizer aqui *decreta* (retomada latina por Sêneca dos *dógmata* gregos; cf. Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 2), que remetem a princípios gerais articulados em um sistema, precisamente opostos aos *praecepta* (preceitos práticos pontuais). Cf. a carta 95 em que Sêneca prega uma moral dos *decreta*: "Somente os axiomas (*decreta*) nos fortalecem, nos conservam a segurança e a calma, abrangem ao mesmo tempo toda a vida e toda a natureza. Entre os axiomas da filosofia e seus preceitos (*decreta philosophiae et praecepta*) existe a mesma diferença que entre os elementos e as partes de um organismo [...]. Não chegamos à verdade sem o socorro de princípios gerais (*sine decretis*): eles abrangem toda a vida" (*Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XV, carta 95, 12 e 58, pp. 91 e 107, cf. também parágrafo 60, assim como a aula de

17 de fevereiro, primeira hora, para a apresentação de Aríston de Quiós de quem Sêneca faz o pai desta distinção na carta 94). Para uma visão de conjunto deste problema, cf. P. Boyancé, "Le Stoïcisme à Rome", in *Association Guillaume Budé, VII^e Congrès, Aix-en-Provence, 1963*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. 218-54.

13. "Assim também quanto aos argumentos (*lógon*) que aco- dem às paixões (*pròs tà páthe boethoúsi*). É preciso aplicar-se a eles antes de experimentar as paixões, se tivermos bom senso, a fim de que, preparados de longa data (*preskeuasménoi*), eles se mostrem mais eficazes" (Plutarco, *De la tranquillité de l'âme*, 465b, trad. fr. J. Dumotier & J. Defradas, ed. citada, parágrafo 1, p. 99).

14. Esta metáfora aparece em Plutarco, em sua *Consolation à Appollonios*, 101f.

15. Cf. aula de 17 de fevereiro, primeira hora.

16. Cf. esta imagem em Plutarco, *Du contrôle de la colère*, em 453e.

17. "Assim como os médicos têm sempre à mão (*prókheira*) seus instrumentos e estojos para os cuidados de urgência, assim também tenhas sempre prontos os princípios (*dógmata*) graças aos quais poderás conhecer as coisas divinas e humanas" (Marc Aurèle, *Pensées*, III, 13, p. 25 – para usos similares de *prókheiron*, cf. também XI, 4; VII, 64; VII, 1; V, 1).

18. Cf. J.-P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire", in *Mythe et pensée chez les grecs*, t. I, pp. 80-107 e M. Détiénne, "La mémoire du poète", in *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967), Paris, Pocket, 1994, pp. 49-70.

AULA DE 3 DE MARÇO DE 1982

Primeira hora

Separação conceitual entre a ascese cristã e a ascese filosófica. – Práticas de subjetivação: a importância dos exercícios de escuta. – A natureza ambígua da escuta, entre passividade e atividade: o Perì toû akoúein de Plutarco; a carta 108 de Sêneca; o colóquio II, 23 de Epicteto. – A escuta sem tékhne. – As regras ascéticas da escuta: o silêncio; gestualidade precisa e atitude geral do bom ouvinte; a atenção (vinculação ao referente do discurso e subjetivação do discurso por memorização imediata).

A propósito do tema geral da conversão de si, como nos lembramos, procurei inicialmente analisar os efeitos do princípio "converter-se a si" na ordem do conhecimento. Procurei mostrar-lhes que não era preciso buscar estes efeitos no âmbito da constituição de si mesmo como objeto e domínio de conhecimento, antes porém no âmbito da instauração de certas formas de saber espiritual de que indiquei dois exemplos, um em Sêneca e outro em Marco Aurélio. Pois bem, isto no âmbito da *máthesis*. Em seguida, passei a outro aspecto da conversão de si: os efeitos introduzidos pelo princípio "converter-se a si mesmo" no que podemos chamar de prática de si. Creio ser isto que, no geral, os gregos chamavam de *áskesis*. Numa primeira abordagem – é o que procurei mostrar-lhes brevemente no final da última aula – parece-me que esta *áskesis*, tal como a entendiam os gregos da época helenística e romana, está muito distante daquilo que entendemos tradicionalmente por "ascese", na medida em que nossa noção de ascese é, aliás, mais ou menos modelada e impregnada pela concepção cristã. Parece-me que – repito, trata-se somente de um esquema, um primeiro esboço que lhes ofereço – a ascese dos filósofos pagãos ou, se quisermos, esta ascese da prática de si na época helenística

e romana, distingue-se muito límpida e claramente da ascese cristã em certos pontos. Primeiro, na ascese filosófica, na ascese da prática de si, o objetivo final, o objetivo último não é evidentemente a renúncia a si. Ao contrário, o objetivo é colocar-se – e da maneira mais explícita, mais forte, mais contínua e obstinada possível – como fim de sua própria existência. Segundo, na ascese filosófica não se trata de regradar a ordem dos sacrifícios, das renúncias que se deve fazer de uma ou outra parte, de um ou outro aspecto do nosso ser. Ao contrário, trata-se de dotar-se de algo que não se tem, de algo que não se possui por natureza. Trata-se de constituir para si mesmo um equipamento, equipamento de defesa contra os acontecimentos possíveis da vida. Era o que os gregos chamavam *paraskeuê*. A ascese tem por função constituir uma *paraskeuê* [a fim de que] o sujeito se constitua a si mesmo. Terceiro, parece-me que a ascese filosófica, a ascese da prática de si não tem por princípio a submissão do indivíduo à lei. Tem por princípio ligar o indivíduo à verdade. Ligação à verdade e não submissão à lei: parece-me ser este um dos aspectos mais fundamentais da ascese filosófica.

Em suma, poderíamos dizer que – e foi nisto, creio, que me detive na última vez – a ascese é o que permite, de um lado, adquirir os discursos verdadeiros, dos quais se tem necessidade em todas as circunstâncias, acontecimentos e peripécias da vida, a fim de se estabelecer uma relação adequada, plena e acabada consigo mesmo; de outro lado, e ao mesmo tempo, a ascese é o que permite fazer de si mesmo o sujeito destes discursos verdadeiros, é o que permite fazer de si mesmo o sujeito que diz a verdade e que, por esta enunciação dá verdade, encontra-se transfigurado, e transfigurado precisamente pelo fato de dizer a verdade. Enfim, creio que podemos antecipar o seguinte: a ascese filosófica, a ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro. Ela faz com que eu mesmo possa sustentar este discurso verdadeiro, ela faz com que me torne o sujeito de enunciação do discurso verdadei-

ro, ao passo que a ascese cristã, por sua vez, terá sem dúvida uma função completamente diferente: função, é claro, de renúncia a si. Entretanto, no caminho em direção à renúncia de si, ela dará lugar a um momento particularmente importante – de que lhes falei, creio, não sei mais se no ano passado ou há dois anos¹ –, que é o momento da confissão, isto é, o momento em que o sujeito objetiva-se a si mesmo em um discurso verdadeiro. Parece-me que na ascese cristã encontraremos, pois, um movimento de renúncia a si que passará, enquanto momento essencial, pela objetivação de si num discurso verdadeiro. Parece-me que na ascese pagã, na ascese filosófica, na ascese da prática de si da época de que lhes falo, trata-se de encontrar a si mesmo como fim e objeto de uma técnica de vida, de uma arte de viver. Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si. No fundo, é esta espécie de diferença fundamental que venho tentando fazer aparecer desde o início deste curso. Procedimento de subjetivação do discurso verdadeiro, é isto que encontraremos continuamente expresso nos textos de Sêneca quando, a respeito do saber, da linguagem do filósofo, da leitura, da escrita, das anotações, etc., ele afirma: trata-se de fazer suas (*"facere suum"*)² as coisas que se sabe, fazer seus os discursos que se ouve, fazer seus os discursos que se reconhece como verdadeiros ou que nos foram transmitidos como verdadeiros pela tradição filosófica. Fazer sua a verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro: é isto, creio, o próprio cerne desta ascese filosófica.

Compreendemos então qual será a forma primeira, inicial, indispensável da ascese concebida assim como subjetivação do discurso verdadeiro. O primeiro momento, a primeira etapa e, ao mesmo tempo também, o suporte permanente desta ascese como subjetivação do discurso verdadeiro serão todas as técnicas e todas as práticas que concernem à escuta, à leitura, à escrita e ao fato de falar. Escutar, saber

escutar como se deve; ler e escrever como se deve; e também falar, é isto que, enquanto técnica do discurso verdadeiro, será o suporte permanente e o acompanhamento ininterrupto da prática ascética. Vemos também – e voltaremos ao assunto – quanto isto se aproxima e ao mesmo tempo é profundamente diferente do que será a escuta da Palavra ou a relação ao Texto na espiritualidade cristã. Assim, são estas três coisas que hoje tentarei lhes explicar, a saber: primeiro, a escuta como prática de ascese, entendida como subjetivação do verdadeiro; em seguida, leitura e escrita; por fim, em terceiro lugar, a palavra.

Primeiramente pois, escutar. Pode-se dizer que escutar é com efeito o primeiro passo, o primeiro procedimento na ascese e na subjetivação do discurso verdadeiro, uma vez que escutar, em uma cultura que sabemos bem ter sido fundamentalmente oral, é o que permitirá recolher o *lógos*, recolher o que se diz de verdadeiro. Mas, conduzida como convém, a escuta é também o que levará o indivíduo a persuadir-se da verdade que se lhe diz, da verdade que ele encontra no *lógos*. E enfim a escuta será o primeiro momento deste procedimento pelo qual a verdade ouvida, a verdade escutada e recolhida como se deve, irá de algum modo entranhar-se no sujeito, incrustar-se nele e começar a tornar-se *suus* (a tornar-se sua) e a constituir assim a matriz do *êthos*. A passagem da *alétheia* ao *êthos* (do discurso verdadeiro ao que será regra fundamental de conduta) começa seguramente com a escuta. Encontramos o ponto de partida e a necessidade desta ascese da escuta no que os gregos reconheciam como a natureza profundamente ambígua da audição. E esta natureza ambígua da audição está expressa em alguns textos. Um dos mais claros e explícitos sobre o assunto é o tratado de Plutarco denominado precisamente *Peri tou akouein* (traduzível [por] *De audiendo: Tratado da escuta*)³. Neste *Tratado da escuta*, Plutarco retoma um tema que afirma explicitamente ter tomado de Teofrasto e que, de fato, procede de toda uma problemática grega tradicional. Diz ele que, no fundo, a audição, o ouvir, é ao mesmo tempo o mais *pathetikós* e o

mais *logikós* de todos os sentidos. O mais *pathetikós*, isto é, o mais – traduzamos grosseira e esquematicamente – “passivo” de todos os sentidos⁴. Significa que na audição, mais do que em qualquer outro sentido, a alma encontra-se passiva em relação ao mundo exterior e exposta a todos os acontecimentos que dele lhe advêm e que podem surpreendê-la. Plutarco assim explica: não se pode não ouvir o que se passa ao redor de si. No final das contas, pode-se recusar a olhar: fecha-se os olhos. Pode-se recusar a tocar em alguma coisa. Pode-se recusar a degustar alguma coisa. Não se pode não ouvir. Ademais, diz ele, o que prova a passividade da audição é que o próprio corpo, o indivíduo físico arrisca-se a ser surpreendido e abalado pelo que ouve, muito mais do que por qualquer objeto que [lhe] possa ser apresentado pela visão ou pelo tato. Não se pode evitar o sobressalto com um barulho violento e que nos toma de improviso. Passividade do corpo, conseqüentemente, em relação ao ouvir, mais que em relação a qualquer outro sentido. E por fim o ouvir é evidentemente mais capaz do que qualquer outro sentido de enfeitiçar a alma, recebendo e sendo sensível à lisonja das palavras, aos efeitos da retórica, ou certamente também sendo sensível a todos os efeitos – algumas vezes positivos, outras nocivos – da música. Reconhecemos aí um velho tema, um velho tema grego cujas formulações foram numerosas. Em todos estes textos a respeito da passividade da audição, a referência a Ulisses, certamente, é uma regra: Ulisses que chegou a vencer todos os sentidos, a dominar inteiramente a si mesmo, a recusar todos os prazeres que se podiam apresentar. Porém, quando costeia a região em que encontrará as Sereias – nada, nem sua coragem, nem seu domínio de si, nem sua *sophrosýne*, nem sua *phrónesis*, podia impedi-lo de ser vítima delas, enfeitiçado por seus cantos e por sua música. Ele é obrigado a tapar as orelhas dos marinheiros e fazer-se atar ao mastro, tanto sabe que seu ouvir, sua escuta é o mais *pathetikós* de todos os seus sentidos⁵. Lembremos também o que diz Platão a respeito dos poetas, a respeito da música, etc.⁶ Portanto, o ouvir é o mais *pathetikós* de todos

os sentidos. Mas, diz Plutarco, é também o mais *logikós*⁷. E por *logikós* pretende indicar o sentido que, mais do que qualquer outro, pode receber o *lógos*. Plutarco afirma que os outros sentidos dão acesso essencialmente aos prazeres (prazer da visão, prazer do gosto, prazer do toque). Também dão lugar ao erro, como todos os erros óticos, todos os erros da visão. É essencialmente por todos os outros sentidos, gosto, toque, olfato, visão, é por todas estas partes do corpo ou dos órgãos que asseguram estas funções, que se aprendem os vícios; Em contrapartida, o ouvir é o único de todos os sentidos pelo qual se pode aprender a virtude. Não se aprende a virtude pelo olhar. Ela é aprendida e só pode ser aprendida pelo ouvido porquanto a virtude não pode ser dissociada do *lógos*, isto é, da linguagem racional, da linguagem efetivamente presente, formulada, articulada, verbalmente articulada em sons e racionalmente articulada pela razão. Este *lógos* só pode penetrar pelo ouvido e graças ao sentido da audição. O único acesso da alma ao *lógos* é, pois, o ouvido. Portanto, ambigüidade fundamental da audição: *pathetikós* e *logikós*.

Esta ambigüidade da audição é um tema que encontramos em outros textos do período que estamos estudando (séculos I-II) e sempre em referência a esta questão da prática de si, da condução da alma, etc. Gostaria de reportar-me essencialmente a dois textos: um de Sêneca, na carta 108, e outro de Epicteto. Com efeito, ambos retomam este tema geral da ambigüidade do ouvir (*pathetikós* e *logikós*). Mas cada qual de um ponto de vista um pouco diferente. Sêneca, na carta 108, retoma a questão da passividade da escuta. Ele a aborda deste ângulo e tenta mostrar a ambigüidade da própria passividade. Podemos dizer que Plutarco mostra que o ouvir é ambíguo porque é ao mesmo tempo um sentido *pathetikós* e *logikós*. Sêneca retoma o tema da passividade do ouvir (sentido *pathétikos*), mas faz deste mesmo patético um princípio de ambigüidade tendo, conseqüentemente, vantagens e inconvenientes. É o que está claramente expli-

cado na carta 108. A fim de mostrar as vantagens da própria passividade do ouvir, afirma: é afinal muito vantajoso que, no fundo, o ouvido se deixe assim penetrar, sem que a vontade intervenha, e que ela recolha tudo o que do *lógos* possa passar a seu alcance. Assim, diz ele, [para] as aulas de filosofia isto é sempre bom, pois mesmo se não se compreende, mesmo se não se presta muita atenção, mesmo se ali se está de uma maneira totalmente passiva, alguma coisa sempre permanece. Alguma coisa sempre permanece porque o *lógos* penetra no ouvido, e assim, quer o sujeito queira, quer não, há sempre um certo trabalho do *lógos* na alma. "Quem vai à aula de um filósofo deve, a cada dia e de algum modo, dela colher algum fruto. E, de algum modo, volta para casa em vias de curar-se, ou pelo menos mais facilmente curável."⁸ [Reencontramos] a idéia, com que já nos havíamos deparado, de que a aula de filosofia é, na realidade, um empreendimento terapêutico; lembremos o que dizia Epicteto: a escola de filosofia é um *iatreíon*, é um dispensário⁹. Assim, vai-se à aula de filosofia como se vai ao dispensário. E volta-se sempre ou em vias de curar-se, ou mais facilmente razoável. Tal é a virtude da filosofia, de que todos se beneficiam: os prosélitos (tradução dada para *studentes*, estudantes) e também o círculo familiar (*conversantes*)¹⁰; isto é, tanto aqueles que estudam com zelo, porque querem completar sua formação ou tornar-se eles próprios filósofos, [quanto] aqueles que simplesmente cercam o filósofo. Mesmo estes tiram proveito. Assim, diz ele, quando saímos ao sol nos bronzeamos, ainda que não tivéssemos este propósito. Ou então, quando permanecemos por muito tempo em uma perfumaria, nos impregnamos involuntariamente do seu cheiro. Pois bem, da mesma maneira, "também não saímos da aula de um filósofo sem necessariamente termos dela tirado algo forte o bastante para beneficiar até os desatentos (*neglegentibus*)."¹¹

Esta passagem anedótica e curiosa refere-se na realidade a um importante elemento de doutrina: a doutrina das sementes da alma. Há sementes de virtude em toda alma

razoável vinda ao mundo e elas é que são despertadas e ativadas pelas palavras, palavras de verdade pronunciadas em torno do sujeito e recolhidas por ele através do ouvido. Assim como ele não é responsável por estas sementes de virtude, que foram nele implantadas pela própria natureza de sua razão, também o despertar pode se fazer por um *lógos* que passa sem que ele esteja atento. Ocorre aí uma espécie de automatismo do trabalho do *lógos* sobre a virtude, sobre a alma; [automatismo] que é ao mesmo tempo devido à existência das sementes das virtudes e à natureza, à propriedade do *lógos* verdadeiro. Esta, pois, a vantagem do lado patético, passivo da audição. Entretanto, ainda na carta 108, Sêneca observa que, em face disto, há inconvenientes. Se é verdade, diz ele, que nos deixamos impregnar pela filosofia quando vamos à aula, um pouco como nos bronzeamos ao ficar ao sol, também é verdade que alguns vão à escola de filosofia sem tirar nenhum proveito. É porque, afirma, eles não estavam na escola de filosofia como *discipuli* (discípulos, alunos). Estavam lá como *inquilini*, isto é, como locatários¹². Eram locatários de seu assento no curso de filosofia, e afinal ali permaneceram sem tirar proveito algum. Mas, uma vez que a teoria das sementes de virtude e dos efeitos, ainda que passivos, do *lógos* deveria ter possibilitado que se formassem, se efetivamente permaneceram apenas locatários é porque não prestavam atenção ao que era dito. Prestavam atenção somente aos ornamentos, à beleza da voz, à escolha de palavras e ao estilo. Temos pois aí – e retomarei adiante – a matriz da seguinte questão: dado que o *lógos*, porque diz a verdade, é capaz de produzir espontaneamente e como que automaticamente efeitos sobre a alma, como se explica que ele não produza indefinidamente, na própria passividade da atenção, efeitos positivos? Pois bem, é porque a atenção está mal dirigida. É porque ela não está dirigida para o bom objeto ou alvo. Donde a necessidade de uma certa arte, ou em todo caso, uma certa técnica, uma certa maneira conveniente de escutar.

Vejamos agora o texto de Epicteto: é o colóquio II, 23, em que retoma ainda este tema, desta feita porém do lado do ouvir com o sentido *logikós*. Enquanto Sêneca afirmava que o ouvir é passivo, apresentando assim inconvenientes e vantagens, Epicteto, por sua vez, partirá da audição como sentido capaz de recolher o *lógos* e mostrará que isto é ambíguo, ou seja, que até mesmo na atividade lógica da audição há algo necessariamente passivo, necessariamente da ordem do patético, tornando assim toda audição, inclusive a audição da palavra de verdade, um pouco perigosa. Epicteto afirma: "É por meio da palavra e do ensino (*dià lógou kai paradóseos*) que se deve avançar no sentido da perfeição."¹³ É necessário portanto escutar, escutar o *lógos* e receber a *parádosis*, que é o ensino, a palavra transmitida. Ora, diz ele, este *lógos*, esta *parádosis* não pode se apresentar, por assim dizer, em estado nu. Não se pôde transmitir as verdades deste modo. Para que as verdades cheguem à alma do ouvinte é preciso também que sejam pronunciadas. E não se pode pronunciá-las sem certos elementos que estão ligados à própria palavra e à sua organização em discurso. Duas coisas são então particularmente necessárias. Primeiro uma *léxis*. A *léxis* é a maneira de dizer: não se pode dizer as coisas sem uma certa maneira de dizer. E também não se pode dizer as coisas sem utilizar o que ele chama de "certa variedade e certa fineza nos termos". Quer com isto significar que não se pode transmitir as coisas sem escolher os termos que [as] designam, sem, por conseguinte, certas opções estilísticas ou semânticas que impedem que a própria idéia, ou antes a verdade do discurso, seja diretamente transmitida. Assim, já que a verdade não pode ser dita senão por *lógos* e *parádosis* (por discurso e transmissão oral), e uma vez que a transmissão oral recorre a uma *léxis* e a escolhas semânticas, compreendemos que o ouvinte corre o risco de dirigir sua atenção não precisamente sobre a coisa dita, mas sobre estes elementos que permitem dizê-la, e unicamente sobre eles. O ouvinte corre o risco, diz ele, de ser cativado, e de assim permanecer (*kataménei*)¹⁴. [Assim] permanecer, nos elementos da *léxis* ou

nos elementos de vocabulário, a isto é que se expõe todo indivíduo que fala e que se endereça a seus ouvintes. A isto é que, por sua vez, se expõe todo ouvinte que não dirige a atenção para onde é preciso. Vemos então que, com a escuta, com a audição, estamos de todo modo em um mundo, em um sistema ambíguo. Quer tomemos o aspecto do patético, quer o do *logikós*, de qualquer maneira a audição está sempre submetida a erro. Está sempre submetida a contrasensos, a faltas de atenção.

Epicteto introduz aqui, creio, uma importante noção, que nos conduzirá precisamente ao tema da ascese da escuta. Diz ele: no fundo, se quando escutamos temos que nos haver com um *lógos*, se este *lógos* não é dissociável de uma *léxis* (de uma maneira de dizer), se tampouco é dissociável de certo número de palavras, então compreendemos que escutar seja quase tão difícil quanto falar. Pois, quando falamos, acontece-nos falar de modo útil; acontece [também] falarmos de maneira inútil; acontece até mesmo falarmos de maneira nociva. Assim, também, podemos escutar com proveito; podemos escutar de maneira completamente inútil e sem tirar qualquer proveito; podemos até mesmo escutar de modo tal que só tiremos inconvenientes. Pois bem, diz Epicteto, para saber falar como convém, de modo útil, para evitar falar de maneira vã ou prejudicial, é preciso algo como uma *tékhne*, uma arte. De igual modo, para esculpir como convém, é preciso uma certa *tékhne*. Pois bem, diz ele, para escutar, é preciso *empeiría*, isto é, competência, experiência, a saber: habilidade adquirida. É preciso também *tribé* (*tribé* é aplicação, prática assídua). Portanto, para escutar como convém, é preciso *empeiría* (habilidade adquirida) e *tribé* (prática assídua), assim como para falar é preciso *tékhne*. Há, como vemos, aproximação e diferença ao mesmo tempo. Epicteto realça que, para falar como convém, precisamos de *tékhne*, de uma arte, enquanto, para escutar, precisamos de experiência, de competência, de prática assídua, de atenção, de aplicação, etc. Ora, no vocabulário filosófico técnico (o vocabulário filosófico em geral), há comumente uma opo-

sição reconhecida, admitida (uma distinção, em todo caso) entre *tékhne* de um lado e, de outro, *tribé* e *empeiria*. Há uma passagem do Fedro que é perfeitamente clara a este respeito. Em 270b, Platão fala da medicina e da arte oratória. Diz ele que na medicina e na arte oratória é evidentemente necessário bastante hábito, experiência, etc. Porém, diz ainda, *empeiria* e *tribé* (as duas palavras estão emparelhadas como no texto de Epicteto) não bastam. Também temos necessidade de algo que é a *tékhne*. A *tékhne* assenta-se [no] e implica o conhecimento – conhecimento do que é o corpo em sua própria realidade. É assim que a medicina será uma *tékhne*, ou em todo caso suporá uma, que se assenta no conhecimento do corpo. E a arte oratória será uma *tékhne* na medida em que se assentar no conhecimento da alma. Já no caso de *empeiria* e *tribé* não há necessidade de conhecimentos¹⁵. Nestas condições, compreendemos bem por que, tão naturalmente em Epicteto – como de resto em todas estas reflexões sobre a escuta acerca da prática de si –, a escuta não pode ser definida como *tékhne*, porquanto com ela estamos no primeiro estágio da ascese. Na escuta, começamos a ter contato com a verdade. E como então poderia a escuta ser uma *tékhne*, se a *tékhne* supõe um conhecimento, conhecimento que só podemos adquirir pela escuta? Conseqüentemente, o que poderíamos chamar – mas banalizando a palavra – uma “arte da escuta” não pode ser uma “arte” no sentido estrito. Ela é experiência, competência, habilidade, uma certa maneira de se familiarizar com as exigências da escuta. *Empeiria* e *tribé*, não ainda *tékhne*. Há uma *tékhne* para falar, não há *tékhne* para escutar.

Como então se manifesta esta prática, assídua, regrada, não ainda *tékhne*? Sob que regra ela se coloca e quais são suas exigências? O problema é este: já que temos de nos haver com uma escuta ambígua, que tem sua parte de *pathetikós* e seu papel *logikós*, como conseguir conservar este papel *logikós*, eliminando tanto quanto possível todos os efeitos de passividade involuntária que possam ser nocivos? Trata-se em suma, nesta prática refletida, nesta prática aplicada da

escuta, de purificar a escuta lógica. Como se purifica a escuta lógica na prática de si? Essencialmente por três meios. O primeiro é certamente o silêncio. Velha regra ancestral, secular, até milenar nas práticas de si, regra que os pitagóricos, como sabemos, haviam realçado e imposto. Os textos, em particular o *Vida de Pitágoras* de Porfírio¹⁶, o repetem. Nas comunidades pitagóricas impunham-se cinco anos de silêncio aos que ingressavam e deviam ser iniciados. É claro que cinco anos de silêncio não significava que era preciso calar-se totalmente durante cinco anos, mas que, em todos os exercícios, em todas as práticas de ensino, de discussão, etc., enfim a cada vez que era preciso haver-se com o *lógos* enquanto discurso verdadeiro, quando se ingressava nestas práticas e exercícios do discurso verdadeiro, quem não passava de um noviço não tinha o direito de falar. Devia escutar, escutar somente, nada mais fazer senão escutar sem intervir, sem objetar, sem dar sua opinião e, bem entendido, sem ensinar. Este, creio, é o sentido a ser atribuído a esta famosa regra do silêncio durante cinco anos. Este tema, particularmente acentuado e desenvolvido entre os estóicos, é encontrado sob formas mais brandas e mais adaptadas à vida cotidiana nos textos de que lhes falo, essencialmente os de Plutarco, Sêneca¹⁷, etc. Em Plutarco, de modo particular, há toda uma série de observações sobre a necessidade do silêncio. Podem ser encontradas no tratado *Peri tou akouein* de que lhes falei há pouco e também em um outro tratado consagrado à tagarelice, entendida, evidentemente, como o contrário imediato do silêncio; tagarelice que constitui o primeiro vício do qual é necessário curar-se quando se começa a aprender filosofia e nela se iniciar. Plutarco faz da aprendizagem do silêncio um dos elementos essenciais da boa educação. O silêncio, diz ele no *Tratado sobre a tagarelice*, tem alguma coisa de profundo, de misterioso e de sóbrio¹⁸. Foram os deuses que ensinaram o silêncio aos homens e foram os homens que nos ensinaram a falar. As crianças que recebem uma educação verdadeiramente nobre, verdadeiramente real, aprendem primeiro a guardar o silêncio, e somente

depois aprendem a falar. Toda esta questão sobre a economia do silêncio em relação à linguagem teve, como sabemos, um papel na espiritualidade – ao qual poderemos certamente voltar. Teve também um papel muito importante nos sistemas de educação. O princípio de que as crianças devem se calar antes de falar pode hoje nos surpreender, porém não devemos nos esquecer de que há algumas décadas a educação de uma criança, ao menos antes da guerra de 1940, começava fundamentalmente pela aprendizagem do silêncio¹⁹. A idéia de que uma criança possa falar livremente é algo que estava banido do sistema da educação, desde a Antiguidade grega e romana até a Europa moderna. Portanto, educação [para o] silêncio. Entretanto, não é nisto que gostaria de insistir, mas no fato de que, para Plutarco, não apenas o silêncio, esta educação dos deuses, deve ser o princípio fundamental da educação dos seres humanos, como ainda é preciso fazer reinar em si mesmo, por toda a vida, uma espécie de economia estrita da palavra. É preciso calar-se tanto quanto possível. Que significa calar-se tanto quanto possível? Significa, é claro, que não se deve falar quando um outro fala. Mas é preciso igualmente – e é este, creio, o ponto importante do texto de Plutarco sobre a tagarelice – que quando se ouve alguma coisa, quando se acaba de ouvir uma lição, quando se acaba de ouvir um sábio falar, quando se acaba de ouvir um poema ser recitado ou uma sentença pronunciada, cercar então a escuta que acaba de se operar com uma aura e uma coroa de silêncio. Não reconverter de imediato aquilo que se ouviu em discurso. No sentido estrito, é preciso retê-lo, isto é, conservá-lo e evitar reconvertê-lo de imediato em palavras. E Plutarco imagina ademais, para se divertir, que existe no tagarela uma curiosa anomalia fisiológica. Segundo ele, ironiza, no tagarela o ouvido não se comunica diretamente com a alma: o ouvido se comunica diretamente com a língua²⁰. De modo que, assim que uma coisa acaba de ser dita, ela passa imediatamente para a língua, e então se perde. Tudo o que o tagarela recebe pelo ouvido escoá, derrama-se de imediato no que ele diz e, der-

ramando-se no que ele diz, a coisa ouvida não pode produzir nenhum efeito sobre a própria alma. O tagarela é sempre um recipiente vazio. O tagarela é incurável, pois só se pode curar esta paixão da tagarelice, assim como as outras paixões, pelo *lógos*. Ora, o tagarela é alguém que não retém o *lógos*, que o deixa derramar-se de imediato no seu próprio discurso. Conseqüentemente, não se pode curar o tagarela, a menos que ele queira se calar²¹. Pode-se dizer que tudo isto não é muito sério nem muito importante. Penso porém – e tentarei mostrar-lhes adiante – que é interessante comparar todas as obrigações concernentes à linguagem daquele que se inicia com as obrigações de escuta e de palavra que encontraremos na espiritualidade cristã, em que a economia silêncio/palavra é inteiramente diferente²². Portanto, primeira regra, se quisermos, na ascese da escuta, e a fim de melhor separar o lado *pathetikós* e perigoso da escuta de seu lado *logikós* e positivo: o silêncio.

Mas, é claro, este silêncio não é suficiente. Além dele é preciso uma certa atitude ativa. E esta atitude ativa é analisada de diferentes maneiras, também elas, muito interessantes sob sua aparente banalidade. Primeiramente, a escuta requer da parte de quem escuta uma determinada atitude física muito precisa e que está claramente descrita nos textos da época. Esta atitude física muito precisa tem uma dupla função. Inicialmente tem a função de permitir a máxima escuta, sem nenhuma interferência, sem nenhuma agitação. A alma deve, de algum modo, acolher sem perturbação a palavra que lhe é endereçada. Conseqüentemente, se a alma deve estar completamente pura e sem perturbação para escutar a palavra que lhe é endereçada, é preciso que também o corpo permaneça absolutamente calmo. Ele deve exprimir, e de algum modo garantir, selar, a tranqüilidade da alma. Daí a necessidade de uma atitude, uma atitude física muito precisa e tão imóvel quanto possível. Mas ao mesmo tempo é preciso que o corpo – a fim de cadenciar de algum modo a atenção, exprimi-la, fazer acompanhar exatamente o que está sendo dito – manifeste, com um certo número de

sinais, que efetivamente a alma compreende e recolhe o *lógos* tal como lhe é proposto e tal como lhe é transmitido. Portanto, há uma regra fundamental de imobilidade do corpo, garantindo a qualidade da atenção e a transparência da alma ao que vai ser dito e, ao mesmo tempo, um sistema semiótico que imporá marcas de atenção; marcas de atenção pelas quais o ouvinte se comunica com o orador e, ao mesmo tempo, garante para si que sua atenção acompanhe bem o discurso do orador.

Há, a este respeito, uma passagem muito interessante e bem explícita. Ela é [de] Filon de Alexandria e está no *De vita contemplativa*, de que já lhes falei²³. Trata-se, como sabemos, da descrição de um grupo espiritual chamado Terapeutas, que tem por objetivo precisamente cuidar da própria alma e salvá-la. Estes Terapeutas, que vivem em comunidade fechada, têm certas práticas coletivas e, dentre elas, banquetes durante os quais há alguém que toma a palavra e ensina [...], o ouvinte ou aqueles que estão sentados e participam do banquete, e também os ouvintes mais jovens, os menos integrados e que permanecem em pé ao redor. Ora, diz ele, todos devem portar-se da mesma maneira. Devem, primeiramente, voltar-se para o orador (*eis autón*). Devem para ele voltar-se guardando "*epì miàs kai tês autês skhéseos epiménontes*" (mantendo-se na mesma *skhesis*, na mesma atitude, única e idêntica)²⁴. Isto se refere, pois, àquela obrigação de uma atenção fixa, garantida e expressa pela imobilidade. Refere-se também, como sabemos, a algo muito interessante do ponto de vista, digamos, da cultura corporal da Antiguidade: o julgamento sempre extremamente desfavorável sobre todas as agitações do corpo, todos os movimentos involuntários, todos os movimentos espontâneos, etc. A imobilidade, a plástica do corpo, a estatuária do corpo imóvel, tão imóvel quanto possível, é muito importante. É muito importante como garantia da moralidade. É muito importante também para que os gestos, gestos do orador, gestos daquele que quer convencer e que constituirão uma linguagem muito precisa, sejam carregados do máximo valor semântico.

co. Para que esta linguagem seja bem precisa e eficaz, para que ela faça sentido, é preciso ainda que o próprio corpo, quando em seu estado corriqueiro e quando não se está falando, permaneça completamente imóvel, inalterável e como que petrificado. Encontramos então um grande número de textos que se referem a esta má qualidade moral e intelectual de quem se agita o tempo todo e faz gestos incongruentes. Esta incongruência de gestos e esta perpétua mobilidade do corpo não são outra coisa senão a versão física da *stultitia*²⁵; *stultitia* que, como sabemos, é aquela perpétua agitação da alma, do espírito e da atenção; *stultitia* que vai de um sujeito a outro, de um ponto de atenção a outro, que salta sem cessar e que tem igualmente sua versão moral na atitude do *effeminatus*²⁶, do homem efeminado, no seguinte sentido: o homem, por assim dizer, passivo em relação a si mesmo, incapaz de exercer sobre si a *enkráteia*, o domínio, a soberania. Tudo isto está ligado. Acerca desta necessidade da imobilidade física de que fala Filon, gostaria de ler um texto quase contemporâneo, que está na carta 52 de Sêneca, onde ele afirma que não se deve portar-se na escola como no teatro²⁷. "Se examinarmos bem, todas as coisas no mundo se revelam por todo tipo de sinais exteriores e, para se apreender um índice sobre a moralidade, os menores detalhes podem bastar. O homem de maus costumes [*impudicus*: é interessante o emprego desta palavra, que tem quase o mesmo sentido de *effeminatus*, que indica maus costumes sexuais, mas [também], de uma maneira geral, uma má moralidade, traduzindo, repito, na ordem do *êthos*, da conduta, a agitação que caracteriza a *stultitia*; M.F.] tem, para denunciá-lo, seu andar, um movimento de mão, por vezes uma simples resposta, o fato de levar um dedo à cabeça [e coçá-la: são todos sinais de maus costumes e má moralidade; M.F.²⁸]. O pífió é traído por seu riso; o louco, por sua fisionomia e seu semblante. São taras que se mostram por certas marcas sensíveis. Mas queres conhecer o indivíduo a fundo? Observa como ele faz e como recebe louvores. [Assim nas aulas de filosofia, acontece que - M.F.] de todos os lados

mãos se levantam e aplaudem em honra do filósofo; sua cabeça desaparece sob a vaga de ouvintes entusiastas. Ei-lo coberto de louvores; melhor dizendo, coberto de gritos. Deixemos estas demonstrações ruidosas às profissões cujo objeto é divertir o povo. Que a filosofia tenha nossa muda admiração.”²⁹ Retorno ao texto de Filon sobre a necessidade, para a boa escuta da palavra verdadeira, de guardar uma única e mesma atitude sem qualquer agitação exterior, sem qualquer gesto. Mas, diz ele, guardando esta mesma atitude, é preciso ainda que os discípulos – aqueles que escutam durante o banquete – primeiro dêem sinais para mostrar efetivamente que acompanham e que compreenderam (que acompanham: [de] *syniénai*; que compreenderam: [de] *ka-teilephénai*). Para mostrar que acompanham e que compreenderam, devem utilizar acenos de cabeça e um certo modo de olhar o ouvinte. Em segundo lugar, se aprovam, e para mostrar que aprovam, devem exprimi-lo com um sorriso e um leve movimento da cabeça. E enfim, se querem mostrar que estão confusos, que não estão acompanhando, pois bem, devem balançar levemente a cabeça e levantar o dedo indicador da mão direita, gesto que todos nós também aprendemos nas escolas³⁰. Vemos, pois, aquele duplo registro da imobilidade da estátua garantindo a qualidade da atenção e permitindo assim ao *lógos* penetrar na alma, como também do jogo semiótico do corpo pelo qual o ouvinte, a um tempo, manifesta e manifesta também para si, sua atenção, garante para si mesmo que acompanha bem e que bem compreendeu e, ao mesmo tempo, guia o ritmo daquele que fala, guia o ritmo do discurso e as explicações daquele que está falando. Portanto, o que se requer do bom ouvinte da filosofia é uma espécie de silêncio ativo e significativo. É este o primeiro aspecto da regulamentação de certo modo física da atenção, da boa atenção, da boa escuta.

Há também uma regulamentação, ou antes um princípio mais amplo, que concerne à atitude em geral. Com efeito, a boa escuta do discurso verdadeiro não implica apenas esta atitude física precisa. A escuta, a boa escuta da filosofia

deve ser uma espécie de compromisso, de manifestação da vontade por parte de quem escuta, manifestação que suscita e sustenta o discurso do mestre. Temos então, creio, um elemento muito importante, sobretudo se o referimos a Platão, ou melhor, a Platão dos primeiros diálogos socráticos. A este respeito há duas passagens de Epicteto sobre a boa atitude a se ter em geral na relação com aquele que diz a verdade. Elas se encontram no segundo livro dos *Diálogos* e no primeiro colóquio do livro III. Nos dois casos trata-se de uma cena, em que se vê dois jovens, muito delicados, finos, perfumados, de cabelos frisados, etc., que vêm escutar Epicteto e solicitar a orientação do mestre. Ora, Epicteto recusa estes jovens. Ou, em todo caso, mostra uma grande reticência em aceitar que o escutem. É interessante o modo como Epicteto explica sua recusa. Particularmente em um dos casos, trata-se de um daqueles jovens, muito perfumados, que acompanhou seu ensino e, ao cabo de algum tempo, irritou-se dizendo a Epicteto: Pois bem, nada aprendi de teu ensino. Ademais, não prestaste atenção em mim. Era como se eu estivesse ausente, "muitas vezes vim a ti e nunca me respondeste"³¹. E o jovem prossegue com sua reclamação, dizendo: Não me respondeste, e contudo "sou rico", "sou belo", "sou forte" e sou um bom orador. Portanto, e este é um aspecto importante, ele acompanhou o ensino da retórica e sabe falar. Epicteto responde: Ora, pessoas ricas, há outras mais que tu; pessoas belas, também; pessoas fortes, conheço muitas outras; melhores retóricos, também. Como sabemos, é o velho argumento encontrado constantemente na diátribe cínica ou estoica: por mais rico que seja o rico, há um mais rico; por mais poderoso que seja o rei, Deus é ainda mais poderoso, etc. É assim que Epicteto responde. E após ter assim respondido acrescenta: "Eis tudo o que tenho a dizer-te [que há mais rico, mais belo, mais forte e melhor orador que tu; M.F.], mas nem mesmo isto tenho vontade de dizer-te."³² E por que, pergunta o jovem, não tens vontade de me dizer? Pois bem, porque não me estimulaste, não me excitaste. E este "tu não me incitaste" (*erethízein*)³³ re-

fere-se a um desenvolvimento que está um pouco acima – um pouco antes – quando Epicteto dizia a seu ouvinte: “Mostra-me a que posso chegar discutindo contigo. Excita meu desejo [*kínésón moi prothymían*: incita minha vontade em discutir contigo; M.F.]”³⁴ Nesta passagem Epicteto recorre a duas comparações. Afirma ele: É preciso que excites meu desejo, porque nada se pode fazer se não se tem algum desejo de fazer. Por exemplo, a cabra só é incitada a pastar se lhe mostramos um prado bem verde. Ou ainda, um cavaleiro só é incitado a se interessar por um cavalo na medida em que o cavalo tiver um belo porte. Pois bem, diz ele, assim também, “quando quiseres ouvir um filósofo, não lhe perguntes: ‘O que tens a dizer-me?’ Contenta-te em mostrar tua própria competência para ouvir [*deiknue sautòn émpeiron tou akouéin*: mostra-te hábil, experimentado em escutar³⁵; M.F.]”. Trata-se da mesma noção de *empeiría* de que lhes falava há pouco: deves pois mostrar competência para ouvir, e verás então como o excitarás a falar. Esta cena é interessante, tanto quanto aquela que encontramos no primeiro colóquio do livro III³⁶, pois, desde logo, temos aquele pequeno personagem, o jovem que acabara de chegar. Fica clara a referência a Alcibiades que, também ele, viera para seduzir Sócrates, e a quem Sócrates, como sabemos, resistiu. A *enkráteia* (o domínio de si) do professor de filosofia está selada por sua reticência em se deixar tomar, seja pela beleza real e intrínseca de Alcibiades, seja, com mais razão, pelos vãos galanteios de todos aqueles jovens. Mas, por outro lado, mostrando-se assim enfeitado, o jovem bem revela não ser capaz de aplicar ao discurso verdadeiro uma atenção verdadeira e eficaz. Ele não pode efetivamente escutar como se deve a filosofia, uma vez que se apresenta perfumado, de cabelos frisados, etc. Pois ele atesta com isto que só se interessa pelo ornamento, pela ilusão, em suma, por todas as artes da lisonja. Portanto, é um bom aluno para o professor de lisonja, professor de ilusão, professor de ornamento. É o aluno adequado para o professor de retórica. Não é o aluno adequado para o professor de filosofia. E é por

isto que, em um caso como no outro, estes jovens são sempre alunos de retórica. Da parte do mestre, encontramos igualmente uma referência evidente ao tema socrático, na medida em que o mestre (Epicteto) resiste como Sócrates ao feitiço da beleza dos rapazes. Lembremos porém que o interesse de Sócrates por seu aluno assentava-se afinal, apesar da resistência que opunha à sedução física, sobre o amor que tinha por Alcibiades, senão por Alcibiades, em todo caso pela beleza da alma que se manifestava naqueles que o assediavam, solicitando-lhe diálogo ou direção. A beleza física e espiritual do aluno era indispensável, assim como o *éros* do mestre. Em Epicteto [ao contrário], será completamente diferente. A recusa do jovem perfumado e, de resto, além destes jovens perfumados, a ausência de qualquer outra referência em Epicteto ao que poderia ser o elo amoroso do mestre com o aluno mostram que se esvaziou naquele momento a necessidade do *éros* (do amor e do desejo) para a escuta da verdade. A rejeição de todos os jovens perfumados mostra que Epicteto só pede uma coisa àqueles por quem irá se interessar. Recusa de todos os ornamentos, esvaziamento de tudo o que poderia constituir as artes da sedução: mostra-se com isto que Epicteto [só tem interesse], e o mestre só deve ter interesse – mediante uma vontade assídua, austera e despojada de todo ornamento, de toda afetação, de toda lisonja e ilusão – pela verdade. É esta atenção à verdade e somente ela que deve permitir ao mestre ser excitado, incitado a ocupar-se com seu aluno. Compreende-se, assim, que aqueles jovens não excitam, não incitem o mestre a falar. Des-erotização da escuta da verdade no discurso do mestre: é isto, creio, que aparece claramente neste texto de Epicteto.

Falei-lhes primeiro do silêncio; depois, das regras, por assim dizer, da atitude física, atitude precisa durante a escuta, atitude global do corpo, relação do indivíduo com seu próprio corpo – como acabo de lhes mostrar a partir de Epicteto. Agora, um terceiro conjunto de regras de escuta: as que concernem à atenção propriamente dita. Gostaria então de

retornar um instante à passagem em que Epicteto dizia que o ensino da filosofia, como lembramos, não podia deixar de passar pelo *lógos*, um *lógos* que implica uma *léxis* e certas escolhas de termos. Ou ainda, gostaria de retornar à carta 108 em que Sêneca conta os benefícios que podemos receber de um ensino da filosofia, mesmo quando somos passivos. Estes dois textos mostram bem que de fato o discurso filosófico não se opõe total e inteiramente ao discurso retórico. O discurso filosófico, bem entendido, é destinado a dizer a verdade. Mas ele não pode dizê-la sem certos ornamentos. O discurso filosófico deve ser escutado com toda a atenção ativa de alguém que procura a verdade. Mas ele também tem efeitos que são devidos, de certo modo, à sua materialidade própria, à sua plástica própria, à sua retórica própria. Portanto, não há dissociação efetiva a fazer, mas o trabalho do ouvinte, escutando este discurso necessariamente ambíguo, deve consistir precisamente em dirigir sua atenção como convém. Dirigir sua atenção como convém – o que isto significa? Pois bem, significa duas coisas.

Primeiramente, é preciso que o ouvinte dirija sua atenção para o que é tradicionalmente chamado *tò prâgma*. Observo que *tò prâgma* não é simplesmente “a coisa”. É um termo filosófico e de gramática muito precisa, que designa a referência da palavra³⁷ (*Bedeutung*, se quisermos³⁸). É para o referente da expressão que se deve dirigir-se. Por conseqüência, é preciso fazer, naquilo que é dito, todo um trabalho de eliminação dos pontos de vista que não são pertinentes. A atenção não deve ser dirigida para a beleza da forma; ela não deve ser dirigida para a gramática e para o vocabulário; não deve nem mesmo ser dirigida para a refutação das argúcias filosóficas ou sofísticas. É preciso apreender o que é dito. É preciso apreender o que é dito por este *lógos* de verdade sob o único aspecto interessante para a escuta filosófica. Pois o *prâgma* (o referente) da escuta filosófica é a proposição verdadeira enquanto pode transformar-se em preceito de ação. Gostaria, então, se me concederem ainda alguns minutos, de retomar aquela carta 108 de que lhes falei, fun-

damental para toda esta técnica da escuta. Nesta passagem, Sêneca fornece, a meu ver, um bom exemplo do que deve ser a escuta ativa, a escuta bem dirigida, aquilo que poderíamos chamar de escuta parenética³⁹ de um texto. Toma como exemplo uma citação das *Geórgicas* de Virgílio⁴⁰. O texto é simplesmente: "O tempo foge, o irreparável tempo." A esta única expressão, a este simples verso, pode-se aplicar diferentes formas de atenção. O que virá ao espírito do gramático quando prestar atenção a este verso: "O tempo foge, o irreparável tempo"?⁴¹ Pois bem, virá a seu espírito que Virgílio "sempre coloca juntas as doenças e a velhice". Fará algumas referências, remissões a outros textos de Virgílio em que há esta associação entre a fuga do tempo, a velhice e a doença, "justaposição, com efeito, bem legítima, sendo a velhice uma incurável doença". Ademais, que qualificativo Virgílio aplica regularmente à velhice? Pois bem, diz o gramático, Virgílio aplica em geral à velhice o qualificativo "triste": "Eis que acorrem as doenças, a triste velhice." Ou citará ainda este outro texto de Virgílio: "'É a estação das pálidas doenças, da triste velhice'. Não é de admirar que cada qual explore o mesmo assunto conforme suas tendências."⁴² E o gramático, o filólogo, enfim aquele que se interessa pelo texto se divertirá em encontrar as referências mais ou menos análogas no texto de Virgílio. Mas "aquele que tem seus olhares voltados para a filosofia"⁴³ verá que Virgílio jamais diz que os dias "andam". Diz que os dias "fogem". O tempo "foge", o que é uma maneira mais precipitada de correr do que o andar. Virgílio diz, em todo caso é isto que o filósofo deve entender: "Nossos mais belos dias são também os primeiros a serem arrebatados. Por que então tardamos em apressar assim nosso passo a fim de igualar em velocidade o objeto mais prestes a nos escapar? A melhor porção passa num bater de asas; e a pior se instala. Da ânfora transborda primeiro o mais puro; o mais espesso, o elemento turvo sempre cai ao fundo. Assim em nossa vida a melhor parte está no começo. E nós a deixamos exaurir pelos outros, reservando-nos somente a borra? Gravemos isto em nossa alma,

registremo-lo como um oráculo celeste": o tempo foge, o ir-reparável tempo⁴⁴. Como vemos, dois tipos de comentários: o comentário filológico e gramatical que Sêneca descarta e que consiste em encontrar citações análogas, em buscar associações de palavras, etc. E depois a escuta filosófica, a escuta que é parenética: trata-se de, a partir de uma proposição, de uma afirmação, de uma asserção ("o tempo foge"), chegar pouco a pouco, meditando sobre ela, transformando-a de elemento em elemento, a um preceito de ação, a uma regra não somente para se conduzir mas para viver de uma maneira geral e fazer desta afirmação algo que está gravado em nossa alma como pode estar um oráculo. A atenção filosófica é portanto aquela que se dirige para um *prâgma*, *prâgma* que é um referente, uma *Bedeutung*, *Bedeutung* que abrange a própria idéia e ao mesmo tempo aquilo que, na idéia, pode e deve se tornar preceito.

Enfim, a segunda maneira de prestar atenção na correta escuta filosófica, consiste em, logo após ter ouvido a coisa, sob seu aspecto ao mesmo tempo de verdade dita e de prescrição dada, começar uma memorização. É preciso que a coisa, assim que a tivermos ouvido da boca daquele que a pronunciou, seja recolhida, compreendida, bem apreendida no espírito, de modo que não escape em seguida. 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 *paraskeuê*) de que já se dispunha e ver, conseqüentemente, em que medida e até que ponto foi possível aperfeiçoar-se. Sobre este tema Plutarco faz uma comparação com o que se passa em um salão de cabeleireiro. Nunca deixamos um salão de cabeleireiro sem ter lançado uma discreta olhadela no

espelho para ver com o que parecemos. Pois bem, da mesma maneira, após um diálogo filosófico, após uma lição filosófica, a escuta deve se concluir por este rápido olhar que se lança sobre si mesmo, para saber e constatar como se está na relação com a verdade – se a lição ouvida nos aproximou efetivamente do discurso da verdade, se ela nos permitiu apropriarmo-nos dele –, a fim de examinar se se está em vias de o *facere suum* (de fazê-lo seu). Em suma, trata-se de todo um trabalho de atenção, de atenção dupla e bifurcada, necessária na correta escuta filosófica. Por um lado, olhar para o *prâgma*, para uma significação propriamente filosófica em que a asserção vale como prescrição. Por outro lado, um olhar sobre si mesmo, olhar sobre si mesmo em que, memorizando o que se acabou de ouvir, vê-se-o incrustar-se e aos poucos fazer-se tema no interior da alma que acabou de escutar. A alma que escuta deve vigiar a si mesma. Prestando atenção como deve àquilo que ouve, ela presta atenção, no que ouve, à significação, ao *prâgma*. Também presta atenção a si mesma a fim de que esta coisa verdadeira venha a tornar-se aos poucos, por sua escuta e sua memória, no discurso que ela mesma sustenta. É este o primeiro ponto da subjetivação do discurso verdadeiro enquanto objetivo final e constante da ascese filosófica. Pois bem, é o que pretendia dizer-lhes sobre a escuta. Perdoem-me se fui um pouco anedótico. Falarei logo mais sobre o problema “leitura/escrita”, e depois, sobre “palavra”.

1. Cf. aulas no *Collège de France*, 5 e 12 de março de 1980.

2. Encontramos *facere suum* em Sêneca, mas no sentido de se apropriar de alguma coisa; cf. carta 119, a respeito de Alexandre e de sua sede de posse: "*quaerit quod suum faciat*" (*Lettres à Lucilius*, t. V, livro XIX-XX, carta 119, 7, ed. citada, p. 62). Em contrapartida, encontramos expressões como *se facere*: "*facio me et formo*" (*De la vie heureuse*, XIV, 4, in Sênèque, *Dialogues*, t. II, trad. fr. A. Burgery, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 30) ou *fieri suum*: "inestimável bem, chegar a pertencer-se (*inaestimable bonum est suum fieri*)" (*Lettres à Lucilius*, t. III, livro IX, carta 75, 18, p. 55).

3. *Comment écouter*, in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. I-2, trad. fr. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

4. "Tu não poderias então, penso eu, experimentar qualquer desprazer em ler como preâmbulo estas observações sobre a percepção pelo ouvir, que Teofrasto declara ser, de todas, a mais ligada às paixões (*pathetikotátēn*), sendo que nada do que se pode ver, degustar ou tocar produz desassossegos, perturbações, inquietações tão grandes quanto aquelas que se apoderam da alma quando certos ruídos retumbantes, estrondos e gritos a surpreendem pelo ouvir" (*id.*, 37f-38a, p. 37).

5. Cf. canto XII da *Odisséia*, versos 160-200.

6. Cf. o longo desenvolvimento do livro III de *A República* (397a-399e) sobre a rejeição do poeta-imitador e a condenação das melodias lascivas (in Platon, *Oeuvres complètes*, t. VI, trad. fr. E. Chambry, ed. citada, pp. 106-13).

7. "Mas este [= o ouvir] tem ainda mais ligações com a razão (*logikótera*) do que com as paixões" (Plutarque, *Comment écouter*, 38a, p. 37).

8. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XVII-XVIII, carta 108, 4 (p. 178).

9. "O que é uma escola de filosofia? Uma escola de filosofia é um *iatreion* (um dispensário). Não se deve, ao sair, ter gozado, mas sofrido. Pois não frequentais a escola de filosofia porque e quando estais em boa saúde. Este chega com o ombro deslocado, aquele com um abscesso, o terceiro com uma fístula, outro com dores de cabeça" (Épictète, *Entretiens*, III, 23, 30, ed. citada, p. 92).

10. "Tal é a virtude da filosofia na qual todos ganham, prosélitos ou simplesmente o círculo familiar (*ea philosophiae vis est ut non studentis, sed etiam conversantis iuuet*)" (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, loc. cit. supra, nota 8).

11. *Ibid.*

12. "Mas quê! Não conhecemos quem tenha se instalado durante anos na frente de um filósofo sem tirar daí pelo menos um verniz superficial?" Certamente, conheço: modelos de perseverança e de assiduidade, pessoas que são, a meu ver, menos escolares (*non discipulos philosophorum*) do que pilares da escola (*inquilinos*)" (*id.*, carta 108, 5, p. 178).

13. Épictète, *Entretiens*, II, 23, 40 (p. 108).

14. "Como por outra parte o ensino dos princípios deve usar necessariamente de uma certa elocução (*léxis*) e de uma certa fineza nos termos, há pessoas que se deixam prender e assim permanecem (*kataménousin autoû*): um é cativado pelo estilo (*léxis*), outro pelos silogismos" (*id.*, 23, 40-41, p. 108).

15. "Em uma [a medicina] e na outra [a retórica], deve-se proceder à análise de uma natureza: na primeira, a do corpo, na outra a da alma, desde que, no lugar de nos contentarmos com a rotina (*tribé*) e com a experiência (*empeiría*), quisermos recorrer à arte (*tékhné*)" (Platon, *Phèdre*, 270b, trad. fr. L. Rodin, ed. citada, p. 80).

16. "Reinava entre eles um silêncio excepcional" (Porphyre, *Vie de Pythagore*, trad. fr. E. des Places, ed. citada, parágrafo 19, p. 44). Cf. também a palavra de Isócrates em seu *Busiris* a respeito dos discípulos de Pitágoras: eles "são mais admirados em seu silêncio do que as pessoas a quem a palavra valeu a maior reputação" (*Busiris*, XI, trad. fr. G. Mathieu & E. Brémond, ed. citada, parágrafo 29, p. 195), assim como as páginas decisivas de Jâmblico em sua *Vie de Pythagore*: "Após estes três anos [de exame prévio], impunha aos

que a ele se ligavam um silêncio de cinco anos, para verificar a que ponto eles se dominavam, pois o mais difícil de todos os domínios é o que se impõe à língua" (trad. fr. L. Brisson & A.-Ph. Segonds, ed. citada, parágrafo 72, p. 41); ver ainda no mesmo sentido: "Em um primeiro tempo, pois, para examinar a fundo aqueles que vinham a ele, observava se podiam 'controlar a língua' (*ekhemythein*) – este era com efeito o termo que utilizava – examinava se eram capazes de se calar e de guardar para si o que tinham ouvido durante o ensino recebido. Em seguida, observava se eram modestos e ocupava-se mais com o silêncio do que com a fala" (*id.*, parágrafo 90, p. 55).

17. "Que a filosofia tenha nossa muda admiração" (*Lettres à Lucilius*, t. II, livro V, carta 52, 13, p. 46).

18. "O silêncio tem alguma coisa de profundo, de religioso, de sóbrio" (*Traité sur le bavardage*, 504a, in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. VII-1, trad. fr. J. Dumortier & J. Defradas, ed. citada, parágrafo 4, p. 232).

19. Para um testemunho pessoal da educação pelo silêncio, cf. *Dits et Écrits, op. cit.*, t. IV, n. 336, p. 525.

20. "Seguramente o conduto auditivo destas pessoas de modo algum se abre em direção à alma, mas à língua" (*Traité sur le bavardage*, 502d, parágrafo 1, p. 229).

21. "É uma cura difícil e árdua que a filosofia empreende em relação à tagarelice; com efeito, o remédio que ela usa, a palavra, requer ouvintes, e os tagarelas não escutam ninguém, pois falam sem parar" (*id.*, 520b, parágrafo 1, p. 228).

22. Para uma comparação das regras de silêncio nas comunidades pitagóricas e cristãs, cf. A.-J. Festugière, "Sur le *De Vita Pythagorica* de Jamblique", reeditado in *Études de philosophie grecque, op. cit.*, em particular pp. 447-51.

23. Cf. aula de 20 de janeiro, segunda hora.

24. "A assistência, por seu lado, com ouvidos atentos, olhos fixados nele (*eis auton*), paralisada em uma atitude imóvel (*epi miás kai tês autês skhéseos epiménontes*), o escuta" (Philon, *De vita contemplativa*, 483M, trad. fr. P. Miquel, ed. citada, parágrafo 77, p. 139).

25. Sobre a *stultitia*, cf. aula de 27 de janeiro, primeira hora.

26. No que concerne ao personagem do *effeminatus*, cf. observações de Foucault em *L'Usage des plaisirs, op. cit.*, p. 25. [O uso dos prazeres, *op. cit.*, p. 21. (N. dos T.)]

27. "Não confundamos as aclamações do teatro com as da escola: no próprio louvor há que se observar a conveniência" (*Lettres à Lucilius*, t. II, livro V, carta 52, 12, p. 45).

28. Em sua edição (citada) de Sêneca, P. Veyne observa a este respeito: "coçar a cabeça com o dedo, gesto "autístico", carecia de dignidade viril; era um gesto feminino" (p. 720).

29. *Lettres à Lucilius*, t. II, livro V, carta 52, 12-1 (pp. 45-6).

30. "Com um aceno de cabeça, com um olhar, mostram que compreenderam (*syniénai kai kateilephénai*); com um sorriso, com um leve movimento da fronte, mostram que aprovam o orador; com um lento movimento da cabeça e do dedo indicador da mão direita, mostram que estão confusos" (*De vita contemplativa*, 483M, parágrafo 77, p. 139).

31. *Entretiens*, II, 24, 1 (p. 110).

32. *Id.*, 24, 27 (p. 114).

33. "Porque tu não me estimulaste (*ouk eréthisas*)" (*id.*, 24, 28, p. 114).

34. *Id.*, 24, 15-16 (p. 112).

35. *Id.*, 24, 29 (p. 115).

36. Trata-se da crítica de um "jovem retórico em potencial" cuja "cabeleira era por demais cuidada" (*Entretiens*, III, 1, 1, p. 5). Cf. a análise deste texto na aula de 20 de janeiro, primeira hora.

37. Cf. o estudo de P. Hadot, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, s. dir. P. Aubenque, Paris, Vrin, 1980, pp. 309-20.

38. Cf. sobre *Sinn e Bedeutung*, o célebre artigo de Frege "Sentido e denotação" (in G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1971, pp. 102-26).

39. Parenética: "que tem relação com parenese, com exortação moral" (*Littre*; cf. o verbo *paraineîn* que significa: aconselhar, prescrever).

40. *Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XVII-XVIII, carta 108, 24 (p. 185).

41. "Mas o tempo foge, foge sem retorno (*sed fugit interea, fugit inreparabile tempus*)" (Virgile, *Les Géorgiques*, livro III, verso 284, trad. H. Goelzer, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 48).

42. *Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XVII-XVIII, carta 108, 28 (p. 186).

43. *Id.*, carta 108, 25 (p. 185).

44. De fato a sentença que Sêneca enuncia como devendo ser gravada na alma é: "os melhores de nossos dias, para nós, pobres mortais, são sempre os primeiros a nos escapar!" (*id.*, pp. 185-6; trata-se do verso 66 do livro III das *Géorgiques*, citado por Sêneca uma outra vez: cf. *De la brièveté de la vie*, VIII, 2).

AULA DE 3 DE MARÇO DE 1982

Segunda hora

As regras práticas da boa leitura e a indicação de sua finalidade: a meditação. – O sentido antigo de meléte/meditatio como jogo do pensamento sobre o sujeito. – A escrita como exercício físico de incorporação dos discursos. – A correspondência como círculo de subjetivação/verificação. – A arte de falar na espiritualidade cristã: as formas do discurso verdadeiro do diretor; a confissão do dirigido; o dizer-verdadeiro sobre si como condição da salvação. – A prática greco-romana de direção: constituição de um sujeito de verdade pelo silêncio atento do lado do dirigido; a obrigação de parrhesía no discurso do mestre.

[...] Serei muito breve sobre as questões leitura/escrita porque são assuntos mais fáceis e conhecidos, e também [porque] já fui bastante anedótico na aula precedente; passarei logo à questão da ética da palavra. Primeira e rapidamente, leitura/escrita. De fato, os conselhos que são dados, pelo menos quanto à leitura, decorrem de uma prática que era corrente na Antiguidade, e que os princípios da leitura filosófica retomam, mas sem modificá-los no essencial. Primeiro, ler poucos autores; ler poucas obras; ler, nestas obras, poucos trechos; escolher algumas passagens consideradas importantes e suficientes¹. Daí, aliás, todas aquelas práticas bem conhecidas, como a de resumos de obras. De tal modo esta prática foi difundida que é graças a ela, muitas vezes, que tantas obras nos foram felizmente conservadas. As explicações de Epicuro só ficaram conhecidas praticamente por resumos feitos por seus alunos depois da sua morte, e por algumas proposições consideradas importantes e suficientes pelos que se iniciavam e pelos que, já iniciados, necessitavam reatualizar e [rememorar] os princípios fundamentais de uma doutrina a ser não apenas conhecida, mas

também assimilada e da qual, de certo modo, era preciso ter-se tornado o sujeito que fala. Portanto, prática de resumos. Prática também de florilégios nos quais se reúnem, sobre um determinado assunto ou sobre uma série de assuntos, proposições e reflexões de autores diversos. Prática ainda – como era, por exemplo, o caso de Sêneca com Lucílio – que consiste em destacar citações em um ou outro autor e enviá-las a um correspondente dizendo-lhe: eis uma frase importante, uma frase interessante; envio-a a ti; reflete, medita sobre ela, etc. Esta prática evidentemente se assenta sobre certos princípios. Gostaria de realçar sobretudo o seguinte: o objeto, a finalidade da leitura filosófica não está em ter conhecimento da obra de um autor; nem mesmo tem por função aprofundar sua doutrina. Pela leitura – em todo caso é este seu objetivo principal – trata-se essencialmente de propiciar uma ocasião de meditação.

Encontramos então uma noção de que falaremos mais adiante, sobre a qual porém gostaria de deter-me um pouco ainda hoje. É a noção de “meditação”. A palavra latina *meditatio* (ou o verbo *meditari*) traduz o substantivo grego *meléte*, o verbo grego *meletân*. E *meléte*, *meletân* não têm de modo algum a mesma significação daquilo que chamamos, ao menos hoje, isto é, nos séculos XIX e XX, “meditação”. *Meléte* é exercício. *Meletân* está muito próximo, por exemplo, de *gymnázein*, que [significa] “exercitar-se”, “treinar”; tem entretanto uma conotação ou, por assim dizer, um centro de gravidade do campo significativo um pouco diferente, na medida em que *gymnázein* de modo geral designa mais uma espécie de prova “em realidade”, uma maneira de se confrontar com a própria coisa, assim como nos confrontamos com um adversário para saber se somos capazes de lhe resistir ou de ser o mais forte; *meletân* por sua vez é antes uma espécie de exercício de pensamento, exercício “em pensamento”, mas que, repito, é muito diferente do que entendemos por meditação. 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. É aproximadamente isto que para nós é a meditação. Para os gregos e os latinos *meletê* ou *meditatio* é outra coisa. Creio que isto deva ser apreendido sob dois aspectos. Primeiramente, *meletân* consiste em fazer um exercício de apropriação, apropriação de um pensamento. Portanto, não se trata absolutamente de, dado um texto, esforçar-se por [perguntar] o que ele quis dizer. De modo algum está-se direcionado no sentido da exegese. Na *meditatio*, ao contrário, trata-se de apropriar-se [de um pensamento], de dele persuadir-se tão profundamente que, por um lado, acreditamos que ele seja verdadeiro e, por outro, podemos constantemente redizê-lo, redizê-lo tão logo a necessidade se imponha ou a ocasião se apresente. Trata-se, portanto, de fazer com que a verdade seja gravada no espírito de maneira que dela nos lembremos tão logo haja necessidade, de maneira também a tê-la, como já vimos, *prókheiron* (à mão)² e, por conseguinte, a fazer dela imediatamente um princípio de ação. Apropriação que consiste em fazer com que, da coisa verdadeira, tornemo-nos o sujeito que pensa com verdade e, deste sujeito que pensa com verdade, tornemo-nos um sujeito que age como se deve. É neste sentido que se direciona o exercício de *meditatio*. Em segundo lugar, *meditatio* – e é seu outro aspecto – consiste em fazer uma espécie de experiência, experiência de identificação. Quero com isto dizer que na *meditatio* trata-se não tanto de pensar na própria coisa, mas de exercitar-se na coisa em que se pensa. O exemplo mais célebre é evidentemente a meditação sobre a morte³. Meditar sobre a morte (*meditari*, *meletân*), no sentido em que os latinos e os gregos entendiam, não significa pensar que se vai morrer. Nem mesmo significa convencer-se de que se vai efetivamente morrer. Não é associar à idéia da morte algumas outras idéias que dela decorrerão, etc. Meditar sobre a morte é pôr-se a si mesmo, pelo pensamento, na situação de alguém que está morrendo, que vai morrer, ou que está vivendo seus últimos dias. A meditação não é, pois, um jogo do sujeito com seu

próprio pensamento, não é um jogo do sujeito com o objeto ou os objetos possíveis de seu pensamento. Não é algo da ordem da variação eidética, como se diria na fenomenologia⁴. Trata-se de um tipo bem diferente de jogo: não mais jogo do sujeito com seu próprio pensamento ou seus próprios pensamentos, mas jogo efetuado pelo pensamento sobre o próprio sujeito. É fazer com que, pelo pensamento, nos tornemos alguém que está morrendo, ou na iminência de morrer. Compreendamos 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 Descartes realizou nas *Meditações*, sendo este precisamente o sentido que ele deu à "meditação"⁵. Seria preciso fazer então a história desta prática da meditação: meditação na Antiguidade; meditação no cristianismo primitivo; seu ressurgimento, ou em todo caso, sua nova importância e formidável eclosão nos séculos XVI e XVII. De todo modo, porém, quando Descartes faz "meditações", e escreve as *Meditações* no século XVII, é bem neste sentido. Não se trata de um jogo do sujeito com seu pensamento. Descartes não pensa em tudo o que poderia ser duvidoso no mundo. Tampouco pensa no que poderia ser indubitável. Digamos que este seja o exercício cético habitual. Descartes se põe na situação do sujeito que duvida de tudo, sem de resto interrogar-se acerca de tudo que poderia ser dubitável ou tudo de que se poderia duvidar. E põe-se na situação de alguém que vai em busca do que é indubitável. Portanto, de modo algum é um exercício sobre o pensamento e seu conteúdo. 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 par-

te – indiferente ao autor, indiferente ao contexto da frase ou da sentença.

Isto explica o efeito que se espera da leitura: não a compreensão do que o autor queria dizer, mas a constituição para si de um equipamento de proposições verdadeiras, que seja efetivamente seu. Portanto, nada que fosse da ordem do ecletismo. Não se trata de constituir para si um mosaico de proposições de diferentes origens, mas de constituir uma trama sólida de proposições que valham por prescrições, de discursos verdadeiros que sejam ao mesmo tempo princípios de comportamento. Ademais, facilmente compreendemos que, sendo a leitura assim concebida como exercício, experiência, e não havendo leitura senão para meditar, a leitura seja imediatamente ligada à escrita. Daí um fenômeno de cultura e de sociedade seguramente importante na época de que lhes falo: o lugar relevante [ai] assumido pela escrita, a escrita de certo modo pessoal e individual⁶. Sem dúvida, é difícil datar precisamente a origem do processo, mas, quando o consideramos na época de que lhes falo, isto é, nos séculos I-II, percebemos que a escrita já se tomara, e não cessa de assim afirmar-se cada vez mais, um elemento do exercício de si. A leitura se prolonga, reforça-se, reativa-se pela escrita, escrita que, também ela, é um exercício, um elemento da meditação. Sêneca dizia que era preciso alternar escrita e leitura. Isto está na carta 84: não se deve sempre escrever ou sempre ler; a primeira destas ocupações (escrever), se a praticássemos continuamente, acabaria por esgotar a energia. A segunda, ao contrário, a diminuiria, a diluiria. É preciso temperar a leitura com a escrita, e reciprocamente, de modo que a composição escrita dê corpo (*corpus*) àquilo que a leitura recolheu. A leitura recolhe *orationes*, *logói* (discursos, elementos de discursos); é preciso disto fazer um *corpus*⁷. É a escrita que vai constituir e assegurar este *corpus*⁷. Encontramos continuamente, nos preceitos de existência e nas regras da prática de si, a obrigação de escrever, o conselho para escrever. Encontramos em Epicteto, por exemplo, o seguinte conselho: é preciso meditar (*meletân*), escrever (*grapheîn*)

e treinar (*gymnázēin*)⁸. Senão vejamos: *meletân*, exercício de pensamento freqüentemente sustentado por um texto que se lê; *gráphein*, escrever; e *gymnázēin*, isto é, treinar na realidade, tentar vencer a prova ou o teste do real. Ou ainda, após ter escrito uma meditação sobre a morte, Epicteto conclui dizendo: "Possa a morte encontrar-me quando estiver a pensar, a escrever e a ler estas frases."⁹ A escrita é, assim, um elemento de exercício, e um elemento de exercício que traz a vantagem de ter dois usos possíveis e simultâneos. Uso, em certo sentido, para nós mesmos. É escrevendo, precisamente, que assimilamos a própria coisa na qual se pensa. Nós a ajudamos a implantar-se na alma, a implantar-se no corpo, a tornar-se como que uma espécie de hábito, ou em todo caso de virtualidade física. Era hábito, e hábito recomendado, escrever aquilo que se tivesse lido, e uma vez escrito, reler aquilo que se tivesse escrito, e relê-lo necessariamente em voz alta, pois, como sabemos, na escrita latina e grega, as palavras não eram separadas umas das outras. Isto significa que havia uma grande dificuldade em ler. O exercício de leitura não era fácil: não se tratava de ler simplesmente com os olhos. Para se chegar a destacar as palavras como convinha, era-se obrigado a pronunciá-las, pronunciá-las em voz baixa. De sorte que o exercício de ler, escrever, reler o que se tinha escrito e as anotações feitas, constituía um exercício quase físico de assimilação da verdade e do *lógos* a se reter. Epicteto afirma: "Guarda estes pensamentos noite e dia à tua disposição (*prókheira*); coloca-os por escrito e deles faz a leitura."¹⁰ A palavra, para leitura, é a tradicional palavra *anagignóskein*, que significa precisamente reconhecer, reconhecer nesta espécie de miscelânea de signos que são tão difíceis de repartir, de distribuir como convém e, conseqüentemente, de compreender. Guardamos, pois, nossos pensamentos. Para guardá-los à nossa disposição, é preciso colocá-los por escrito, é preciso deles fazer a leitura para nós mesmos. É preciso que estes pensamentos sejam "o objeto de tuas conversas contigo mesmo ou com outro: 'podes vir em minha

ajuda nesta circunstância? E de novo vai encontrar um outro homem e outro ainda. Depois, se te ocorrer algum daqueles acontecimentos indesejáveis, bem logo encontrarás alívio no pensamento de que nada disto é inesperado."¹¹ Leitura, escrita, releitura fazem parte da *praemeditatio malorum* de que lhes falarei na próxima aula ou em uma próxima vez¹², e que é muito importante na ascese estoíca. Portanto, escrevemos após a leitura a fim de podermos reler, reler para nós mesmos e assim incorporarmos o discurso verdadeiro que ouvimos da boca de um outro ou que lemos sob o nome de um outro. Uso para nós; mas certamente a escrita é também um uso que serve para os outros. Esquecia-me de lhes dizer que as anotações que devemos fazer sobre as leituras, ou sobre as conversas que tivemos, ou sobre as aulas a que assistimos, em grego denominam-se precisamente *hypomnēmata*¹³, isto é, são suportes de lembranças. São anotações de lembranças com que precisamente poderemos, graças à leitura ou a exercícios de memória, re-memoriar as coisas ditas¹⁴.

Os *hypomnēmata* servem para nós, mas compreendemos que possam também servir para os outros. Nesta troca maleável de benefícios e favores, nesta troca maleável de serviços da alma em que ajudamos o outro no seu caminho para o bem e para ele próprio, compreendemos que a atividade da escrita seja importante. Vemos então – e este é também um fenômeno de cultura, um fenômeno social muito interessante na época – quanto a correspondência, correspondência que chamaríamos, por assim dizer, espiritual, correspondência de alma, correspondência de sujeito a sujeito, correspondência cuja finalidade não consistia tanto (como era ainda o caso, por exemplo, das correspondências entre Cícero e Atticus¹⁵) em dar notícias sobre o mundo político, mas em dar um ao outro notícias de si mesmo, indagar sobre o que se passava na alma do outro, ou pedir ao outro que desse notícias do que se passava com ele, portanto, quanto tudo isto se tornou naquele momento uma atividade extremamente importante, atividade, se quisermos, com dupla

face. Com efeito, trata-se, por um lado, nestas correspondências, de permitir àquele que estiver mais avançado na virtude e no bem que dê conselhos ao outro: informa-se do estado em que se encontra o outro e, em retorno, lhe dá conselhos. Mas vemos que, ao mesmo tempo, este exercício permite àquele que dá conselhos recordar as verdades que fornece ao outro e das quais ele próprio tem necessidade para sua vida. De sorte que, quem se corresponde com o outro, servindo-lhe de diretor, faz continuamente exercícios de certo modo pessoais, uma ginástica que se destina ao outro, mas também a si, e que permite, por esta correspondência, manter-se perpetuamente em estado de autodireção. Os conselhos dados ao outro, são dados igualmente a si mesmo. Tudo isto pode ser facilmente percebido na correspondência a Lucílio. Sêneca, expressamente, dá lições a Lucílio, mas, ao fazê-lo, utiliza seus *hypomnêmata*. Tem-se a impressão, a todo instante, que ele se serve de uma espécie de caderno de notas para relembrar as leituras importantes que fez, as idéias que encontrou, as que ele próprio leu. Utiliza-as e utilizando-as para o outro, colocando-as à disposição do outro, reativa-as para si mesmo. Há, por exemplo, uma carta – não sei bem qual – que é dirigida a Lucílio, mas que reproduz uma carta a [Marullus], alguém que havia perdido o filho¹⁶. Fica muito claro que esta carta tem três usos. Serve a Marullus, que perdera o filho, a quem Sêneca dá conselhos para não ser tomado por uma dor demasiado forte e para mantê-la na medida conveniente. Em segundo lugar, reproduzida para atender a Lucílio, a carta lhe servirá como exercício para o dia em que lhe ocorrer um infortúnio, a fim de ter *prókheiron* (*ad manum*: à mão), o dispositivo de verdade que lhe permitirá lutar contra aquele infortúnio, ou outro semelhante que lhe venha a ocorrer. Em terceiro lugar, serve ao próprio Sêneca como exercício de reativação daquilo que ele sabe acerca da necessidade da morte, acerca da probabilidade do infortúnio, etc. Portanto, triplo uso do mesmo texto. Neste mesmo sentido, encontramos também o início do tratado de Plutarco denominado *Peri euthymías* (*Sobre a tran-*

quãilidade do espírito), em que Plutarco responde a um de seus correspondentes chamado Paccius, que lhe dissera: preciso muito de conselhos, e de conselhos urgentes. E Plutarco responde: estou terrivelmente ocupado, não tenho realmente tempo para redigir-te um tratado completo; por isto, envio-te desordenadamente meus *hypomnêmata*, isto é, envio-te as notas que pude tomar sobre o tema da *euthymía*, da tranqüilidade da alma¹⁷. E eis o tratado. De fato, é provável que o tratado tenha sido afinal um tanto reescrito e reelaborado, mas vemos aí toda uma prática em que leitura, escrita, anotação para si, correspondência, envio de tratados, etc., constituem uma atividade, atividade muito importante de cuidados de si e cuidados dos outros.

Seria interessante – e estas são pistas para quem quiser investigar – comparar aquelas atividades, a forma e o conteúdo daquelas atividades de leitura-anotação-redação de uma espécie de diário de bordo e correspondência, com o que acontecerá no século XVI na Europa quando, no contexto ao mesmo tempo da Reforma e precisamente do retorno a formas ou a preocupações éticas muito semelhantes às dos séculos I-II, veremos igualmente renovar-se este gênero de anotação, de diário íntimo, diário de vida, diário de bordo da existência, e também [de] correspondência. O interessante é que justamente, enquanto naqueles textos – nas correspondências como a de Lucílio ou nos tratados como os de Plutarco – a autobiografia, a descrição de si no desdobramento da própria vida, intervêm praticamente muito pouco, em contrapartida, no momento do significativo reaparecimento deste gênero no século XVI, a autobiografia será então absolutamente central. Neste intervalo, porém, aconteceu o cristianismo. E nele, Santo Agostinho. Ter-se-á passado então para um regime no qual, justamente, a relação do sujeito com a verdade não será apenas comandada pelo objetivo: “como tornar-se um sujeito de veridicção”, mas terá se transformado em: “como poder dizer a verdade sobre si mesmo”. Sobre este assunto apenas isto, um esboço.

Portanto, escutar, ler e escrever. Na prática de si, nesta arte da prática de si, haveria alguma regulação, exigências ou preceitos concernentes à palavra? O que se deve dizer, como dizê-lo e quem deve dizê-lo? Reconheço que esta questão não tem sentido ou existência – e somente assim a pude formular – senão a partir de um anacronismo ou, em todo caso, de um olhar retrospectivo. Evidentemente só a coloco a partir do momento [em que] e em função do fato de que, na espiritualidade e na pastoral cristãs, encontraremos todo um desenvolvimento extraordinariamente complexo, extraordinariamente complicado e extremamente importante da arte de falar. Com efeito, na pastoral e na espiritualidade cristãs, veremos desenvolver-se a arte de falar, e desenvolver-se sob dois registros. Certamente, por uma parte, haverá a arte de falar do lado do mestre. A arte de falar do lado do mestre está fundada e, ao mesmo tempo, se complica bem mais e como que se relativiza, no fato, é claro, de haver uma palavra fundamental: a da Revelação. Há uma escrita fundamental: a do Texto. E é em relação a [elas] que toda palavra do mestre deverá ordenar-se. 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. Haverá a função de ensino propriamente dita: ensinar a verdade. Haverá uma atividade de parênese, isto é, de prescrição. Haverá também uma função que será a do diretor de consciência, a função [ainda] do mestre de penitência e confessor que não é a mesma do diretor de consciência¹⁸. Estes distintos papéis do ensino, da pregação, da confissão, da direção de consciência estão todos assegurados na instituição eclesíastica, seja por um único e mesmo personagem, seja mais freqüentemente por personagens diferentes, com todos os conflitos – conflitos doutrinários, práticos, institucionais – [a que] pode dar lugar. Bem, deixemos isto. Gostaria, porém, de insistir hoje no fato de que na espiritualidade cristã, [houve sem dúvida] o discurso do mestre com suas diferentes formas, suas diferentes regras, suas di-

ferentes táticas e seus diferentes suportes institucionais, mas o que a meu ver é importante e considerável para a análise que pretendo fazer é o fato de que o dirigido – aquele que deve ser conduzido à verdade e à salvação, aquele que, por conseguinte, ainda está na ordem da ignorância e da perdição –, também ele tem algo a dizer. Tem algo a dizer, tem a dizer uma verdade. Mas que verdade é esta que tem ele a dizer, ele, o dirigido, aquele que é conduzido à verdade, que será por outro conduzido à verdade? É a verdade de si mesmo. Creio que o momento em que a tarefa do dizer-verdadeiro sobre si mesmo foi inscrita no procedimento indispensável à salvação, quando esta obrigação do dizer-verdadeiro sobre si mesmo foi inscrita nas técnicas de elaboração, de transformação do sujeito por si mesmo, quando esta obrigação foi inscrita 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. Certamente não é um momento preciso e particular, é de fato um processo complexo com suas divisões, seus conflitos, suas lentas evoluções, suas precipitações, etc. Mas enfim, se tivermos a este respeito uma visão histórica um pouco mais ampla, penso ser preciso considerar como um acontecimento de grande importância, nas relações entre sujeito e verdade, o momento em que o dizer-verdadeiro sobre si mesmo tornou-se uma condição para a salvação, um princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e um elemento necessário ao pertencimento do indivíduo a uma comunidade. Foi quando, se quisermos, a recusa de fazer a confissão ao menos uma vez por ano era motivo de excomunhão¹⁹.

Ora, a obrigação que tem o sujeito do dizer-verdadeiro sobre si mesmo, ou ainda, o princípio fundamental de que é preciso o dizer-verdadeiro sobre si mesmo a fim de se estabelecer com a verdade em geral uma relação tal que nela se possa encontrar a própria salvação, pois bem, é algo que de modo algum existiu na Antiguidade grega, helenística ou romana. Aquele que é conduzido à verdade pelo discurs-

so do mestre não tem que dizer a verdade sobre si mesmo. Sequer tem que dizer a verdade. E uma vez que não tem que dizer a verdade, não tem que falar. É preciso e basta que se cale. Na história do Ocidente, quem é dirigido e quem é conduzido só passará a ter o direito de falar no interior da obrigação do dizer-verdadeiro sobre si mesmo, isto é, na obrigação da confissão. Certamente, poder-se-ia dizer que nesta direção, na arte de si mesmo grega, helenística e romana, encontram-se (há exemplos) alguns elementos que podem ser dela aproximados ou que um olhar retrospectivo poderia determinar como antecipação da "confissão" vindoura. Encontram-se procedimentos de confissão, de reconhecimento da falta que são exigidos, ou ao menos recomendados, nas instituições judiciárias ou nas práticas religiosas²⁰. Encontram-se também – voltarei a isto com mais detalhes²¹ – algumas práticas que são afinal exercícios de exame de consciência, práticas de consulta nas quais o indivíduo que consulta está obrigado a falar de si mesmo. Encontram-se também obrigações de franqueza para com os amigos, de dizer tudo o que se tem no coração. Todos estes elementos, porém, parecem-me profundamente diferentes do que chamamos "confissão" no sentido estrito, ou pelo menos no sentido espiritual da palavra²². Estas obrigações, para aquele que é dirigido, do dizer-verdadeiro, de falar francamente ao amigo, de confiar-se ao diretor, de pelo menos dizer-lhe [em] que ponto [ele] está, são obrigações de certo modo instrumentais. Confessar é clamar pela indulgência dos deuses ou dos juízes. É ajudar o médico da alma, fornecendo-lhe alguns elementos de diagnóstico. É manifestar, pela coragem de confessar uma falta, o progresso que se está fazendo, etc. Tudo isto se encontra na Antiguidade com este sentido instrumental. Estes elementos da confissão são instrumentais, não porém operadores. Enquanto tais não têm valor espiritual. Creio ser este um dos mais notáveis traços da prática de si naquela época: o sujeito deve tornar-se sujeito de verdade. Deve ocupar-se com discursos verdadeiros. É preciso, pois, que opere uma subjetivação que se inicia com

a escuta dos discursos verdadeiros que lhe são propostos. É preciso, pois, que ele se torne sujeito de verdade, que ele próprio possa dizer o verdadeiro, que possa dizer a si mesmo o verdadeiro. De modo algum é necessário e indispensável que diga a verdade de si mesmo. Poder-se-ia dizer, não obstante, que há textos fundamentais que provam que o dirigido, aluno ou discípulo, tem direito à palavra. E afinal a longa história, ou a longa tradição do diálogo, de Sócrates à diatribe estóico-cínica, mostra muito bem que o outro, ou se quisermos o dirigido, tem o que falar e pode falar. Entretanto, notemos bem que, nesta tradição, do diálogo socrático à diatribe estóico-cínica, não se trata de obter, por este diálogo, esta diatribe ou esta discussão, que o sujeito diga a verdade sobre si mesmo. Trata-se simplesmente de testá-lo, de colocá-lo à prova como sujeito capaz do dizer-verdadeiro. Pela interrogação socrática, pelos questionamentos insolentes e desenvoltos da diatribe estóico-cínica, trata-se ou de mostrar ao sujeito que ele sabe aquilo que pensava não saber – o que faz Sócrates – ou de mostrar-lhe que não sabe o que pensava saber – o que também faz Sócrates e fazem os estóicos e os cínicos. De certo modo, trata-se de colocá-lo à prova, colocá-lo à prova em sua função de sujeito que diz a verdade, para forçá-lo a tomar consciência do ponto em que está na subjetivação do discurso verdadeiro, na sua capacidade de dizer o verdadeiro. Creio, pois, que realmente não há problema do lado do discurso de quem é dirigido, já que afinal ele não tem que falar, ou então o que é levado a dizer não passa de uma maneira para o discurso do mestre apoiar-se e desenvolver-se. Não existe autonomia do seu próprio discurso, não há função própria ao discurso do dirigido. Fundamentalmente, seu papel é de silêncio. E a palavra que se lhe arranca, que se lhe extorque, que se lhe extrai, a palavra que nele se suscita, pelo diálogo ou a diatribe, são maneiras, no fundo, de mostrar que é no discurso do mestre, e nele somente, que a verdade está por inteiro.

Um problema então se coloca: o que se passa com o discurso do mestre? Existiria, neste jogo da ascese, isto é, no jogo

da subjetivação progressiva do discurso verdadeiro, uma parcela a se atribuir ao discurso do mestre e à maneira pela qual ele se desdobra? É aí que encontramos, creio, aquela noção que mencionamos muitas vezes, e cujo estudo gostaria de começar hoje: a noção de *parrhesía*. A *parrhesía* é, no fundo, o que corresponde, do lado do mestre, à obrigação de silêncio do lado do discípulo. Assim como o discípulo deve calar-se para operar a subjetivação de seu discurso, o mestre, por sua vez, deve manter um discurso que obedece ao princípio da *parrhesía*, 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, *parrhesía* é o fato de tudo dizer (franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra). Os latinos traduzem geralmente *parrhesía* por *libertas*. É a abertura que faz com que se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro. Aparentemente, *libertas* ou *parrhesía* é essencialmente uma qualidade moral que se requer, no fundo, de todo sujeito que fala. Posto que falar implica dizer o verdadeiro, como não impor, à maneira de uma espécie de pacto fundamental, a todo sujeito que toma a palavra, que diga o verdadeiro porque o crê verdadeiro? Mas – e este é o ponto que gostaria de realçar – este sentido moral geral da palavra *parrhesía* assume na filosofia, na arte de si mesmo, na prática de si de que lhes falo, uma significação técnica muito precisa e, creio eu, muito interessante no que concerne ao papel da linguagem e da palavra na ascese espiritual dos filósofos. Temos incontáveis provas e indícios de que isto tenha um sentido técnico. Tomarei apenas um pequeno texto: foi escrito por Arrianus como prefácio aos *Diálogos* de Epicteto. Como sabemos, os textos de Epicteto de que dispomos representam apenas uma parte dos colóquios que foram conservados²³, justamente sob a forma daqueles *hypomnēmata* de que falei há pouco, por um de seus ouvintes,

chamado Arrianus. Assim, Arrianus escutava, tomava notas, fazia *hypomnēmata*; e decide publicá-los. Decide publicá-los porque muitos textos circulavam na época sob o nome de Epicteto, e ele pretendia dar uma versão, que certamente era a sua, mas que lhe parecia a mais fiel e, conseqüentemente, a única capaz de autenticar. Autenticar o quê, nos colóquios de Epicteto? Em uma pequena página que serve de introdução aos *Diálogos*, Arrianus afirma: "Quanto a tudo o que ouvi deste homem enquanto ele falava, esforcei-me, tendo-o escrito (*grapsámenos*)²⁴..." Temos aí, pois, a escuta da palavra. Ele escuta, em seguida, escreve. Tendo escrito tanto quanto possível com seus próprios termos, com suas próprias palavras – emprega o termo *ónoma* – "tendo transcrito com as próprias palavras, tentei conservá-las *emautô* (para mim), *eis hýsteron* (em vista do futuro) sob a forma de *hypomnēmata*".

Encontramos aí exatamente tudo o que lhes dizia há pouco. Escuta-se, escreve-se, transcreve-se o que foi dito. Arrianus insiste no fato de que ele realmente retomou "as próprias palavras". E constitui os *hypomnēmata*, espécies de anotações de coisas ditas. Ele os constitui *heautô* (para ele próprio), *eis hýsteron* (em vista do futuro), isto é, em vista precisamente de constituir uma *paraskeuê* (um equipamento) que lhe permitirá utilizar tudo aquilo quando a ocasião se apresentar: acontecimentos diversos, perigos, infortúnios, etc. O que representam os *hypomnēmata* que ele irá então publicar? "*Diánoia kai parrhesía*": o pensamento e a liberdade de palavra próprios a Epicteto. Assim, parece-me muito importante a existência destas duas noções e sua justaposição. Publicando os *hypomnēmata* que fez para si, Arrianus atribui-se como tarefa, portanto, restituir o que as outras publicações não souberam fazer: *diánoia*, o pensamento, o conteúdo de pensamento que era, pois, o de Epicteto em seus colóquios; e *parrhesía*, sua liberdade de palavra. Poderíamos dizer – e interromperei aqui, antes de prosseguir na próxima vez o estudo da *parrhesía* – que, no fundo, aquilo de que se trata na *parrhesía* é uma espécie de retórica própria ou de

retórica não-retórica que deve ser a do discurso filosófico. Conhecemos certamente a enorme separação, o enorme conflito que, da Grécia clássica até o fim do Império romano, opôs incessantemente filosofia e retórica²⁵. Conhecemos a intensidade que este conflito assumiu na época de que lhes falo (séculos I-II), a crise aguda que se desenvolveu no século II. Com efeito, é precisamente sobre esta superfície de conflito que se deve definir a *parrhesía*. *Parrhesía* é a forma necessária ao discurso filosófico porque – conforme o próprio Epicteto afirmava, como lembramos, em um colóquio de que lhes falei há pouco²⁶ –, uma vez que se utiliza o *lógos*, é preciso que exista uma *léxis* (uma maneira de dizer as coisas) e que exista um certo número de palavras que sejam escolhidas de preferência a outras. Portanto, não pode haver *lógos* filosófico sem esta espécie de corpo de linguagem, corpo de linguagem que tem suas qualidades próprias, sua plástica própria, e tem seus efeitos, efeitos patéticos que são necessários. Mas, quando se é filósofo, o que é necessário, a maneira de reger os elementos (elementos verbais, elementos que têm por função agir diretamente sobre a alma), não deve ser a arte, a *tékhnē* da retórica. Deve ser outra coisa que, ao mesmo tempo, é uma técnica e uma ética, é uma arte e uma moral, e a que chamamos *parrhesía*. Para que o silêncio do discípulo seja um silêncio fecundo, para que, no fundo deste silêncio, se depositem como convém as palavras de verdade que são as do mestre, e para que o discípulo possa fazer destas palavras algo de seu, que o habilitará no futuro a tornar-se ele próprio sujeito de veridicção, é preciso que, do lado do mestre, o discurso apresentado não seja um discurso artificial, fingido, um discurso que obedeça às leis da retórica e que vise na alma do discípulo somente efeitos patéticos. É preciso que não seja um discurso de sedução. É preciso que seja um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se e que, apropriando-se dele, o discípulo possa alcançar o objetivo que é o seu, a saber, ele próprio. Ora, para isto é preciso que, do lado do mestre, haja um certo número de regras, regras que, uma

vez mais, incidam não sobre a verdade do discurso, mas sobre a maneira pela qual o discurso de verdade será formulado. E estas regras da formulação do discurso de verdade constituem a *parrhesía*, a *libertas*. Pois bem, são estas regras do discurso de verdade, vistas do lado do mestre, que tentarei explicar-lhes na próxima vez.

NOTAS

1. "Os dispêndios de ordem literária, por mais relevantes que sejam, só são razoáveis quando moderados. Para que servem inumeráveis livros e bibliotecas cujo proprietário apenas consegue em sua vida ler as etiquetas? Uma profusão de leituras entulha o espírito, mas não o provê, e mais vale ligar-se muito a um pequeno número de autores que perambular por todo canto" (Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, IX, 4, trad. fr. R. Waltz, ed. citada, pp. 89-90).

2. Cf. aula de 24 de fevereiro, segunda hora.

3. Esta meditação sobre a morte é analisada na aula de 24 de março, segunda hora.

4. A variação eidética designa o método pelo qual se depreende, para um determinado existente, o núcleo de sentido invariante constitutivo de seu ser, também chamado seu *eidos*. A variação sugere uma série de deformações impostas pela imaginação a um existente, fazendo aparecer os limites para além dos quais ele não é mais ele mesmo e permitindo demarcar uma invariável de sentido (sua essência). Portanto, "eidética" designa menos propriamente a variação que seu resultado.

5. É preciso notar que, em sua resposta a Derrida (1972), Foucault já havia fixado o sentido da meditação cartesiana fora da instauração de regras puras de método, mas em processos irredutíveis de subjetivação: "Uma 'meditação' ao contrário produz, como tantos acontecimentos discursivos, enunciados novos que acarretam uma série de modificações do sujeito enunciante [...]. Na me-

ditação, o sujeito é incessantemente alterado por seu próprio movimento; seu discurso suscita efeitos no interior dos quais ele é tomado; ele o expõe a riscos, o faz passar por provas ou tentações, nele produz estados, e lhe confere um estatuto ou uma qualificação que ele de modo algum detinha no momento inicial. Em suma, a meditação implica um sujeito móvel e modificável por efeito mesmo dos acontecimentos discursivos que se produzem" (*Dits et Écrits*, op. cit., II, n. 102, p. 257).

6. Foucault tinha o projeto de publicar uma coletânea de artigos consagrados às práticas de si. Um dos artigos tratava precisamente da "escrita de si" nos primeiros séculos de nossa era (cf. uma versão deste texto publicada em *Corps écrit* em fevereiro de 1983; reeditado in *Dits et Écrits*, IV, n. 329, pp. 415-30).

7. "Não se deve limitar-se a escrever assim como não se deve limitar-se a ler. A primeira destas ocupações abaterá, esgotará a energia espiritual. A segunda a enfraquecerá, a diluirá. Recorramos alternativamente a uma e a outra, e temperemos uma com a outra, de tal modo que a composição escrita dê corpo de obra (*stilus redigat in corpus*) àquilo que a leitura recolheu (*quicquid lectione collectum est*)" (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. III, livro XI, carta 84, 2, ed. citada, pp. 121-2).

8. "Eis os pensamentos sobre os quais devem meditar os filósofos, eis o que devem escrever todos os dias, o que deve ser sua matéria de exercício (*taûta édei meletân toûs philosophoûntas, taûta kath'heméran gráphein, en toútois gymnázesthai*)" (Épictète, *Entretiens*, I, 1, 25, ed. citada, p. 8).

9. *Entretiens*, III, 5, 11 (p. 23).

10. *Id.*, 24, 103 (p. 109).

11. *Id.*, 24, 104 (p. 109).

12. Cf. aula de 24 de março, primeira hora.

13. Sobre os *hypomnêmata*, cf. a exposição geral de Foucault em "*L'Écriture de soi*", in: *Dits et Écrits*, IV, n. 329, pp. 418-23.

14. *Hypomnêmata* tem, em grego, um sentido de fato mais amplo que o de uma simples coleção de citações ou de coisas ditas, sob a forma de um auxílio para a memória. No sentido mais amplo, designa todo comentário ou forma de memória por escrito (cf. o artigo *commentarium, commentarius* – tradução latina de *hypomnêmata* – do *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, s. dir. E. Saglio, t. I-2, ed. citada, pp. 1404-8). Mas pode ainda designar notas e reflexões pessoais, tomadas no dia-a-dia, sem que

se trate necessariamente de citações (cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., pp. 38 e 45-9).

15. Cícero, *Letters to Atticus*, ed. e trad. D. R. Shackleton Bailey, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1999, 4 tomos.

16. Trata-se da carta 99 (*Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XVI, pp. 125-34), em que Sêneca reproduz para o uso de Lucílio uma carta a Marullus.

17. "Foi muito tarde que recebi tua carta, pela qual tu me convidavas a escrever-te sobre a tranqüilidade da alma [...]. Eu não tinha tempo à vontade para pôr-me a fazer o que desejavas, mas também não suportava a idéia de que este homem, retornando daqui, se apresentasse a ti com as mãos absolutamente vazias. Então, reuni as notas (*hypomnemáton*) que havia tomado para meu uso pessoal" (*De la tranquillité de l'âme*, 464e-f, parágrafo 1, p. 98).

18. Sobre todos estes pontos, cf. as aulas no *Collège de France* de 6 de fevereiro a 26 de março de 1980, nas quais Foucault (no quadro teórico geral definido como estudo das obrigações de verdade) examina a articulação entre a manifestação do verdadeiro e a remissão das faltas a partir dos problemas do batismo, da penitência canônica e da direção de consciência. Remeta-se também às aulas de 19 e 26 de fevereiro de 1975, nas quais Foucault examina o desenvolvimento da pastoral (*Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, ed. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, por V. Marchetti & A. Salomani, Paris, Gallimard/Seuil, 1999).

19. Sobre esta passagem de uma técnica de confissão reservada para os meios monásticos a uma prática de confissão generalizada, cf. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 28-9 e 84-6.

20. Foucault empreendeu a análise dos procedimentos de confissão no sistema judiciário desde os primeiros cursos no *Collège de France* (ano de 1970-1971, sobre "La volonté de savoir"; o resumo deste curso encontra-se em *Dits et Écrits*, II, n. 101, pp. 240-4), a partir do estudo da evolução do direito grego do século VII ao século V a.C. O *Édipo-Rei* de Sófocles era então dado como exemplar.

21. Sobre o exame de consciência no estoicismo (e particularmente em Sêneca), cf. aula de 24 de março, segunda hora.

22. Cf. a definição estrita do termo confissão no curso inédito de Foucault, "Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu" (Louvain, 1981): "A confissão é um ato verbal pelo qual o sujeito, em uma

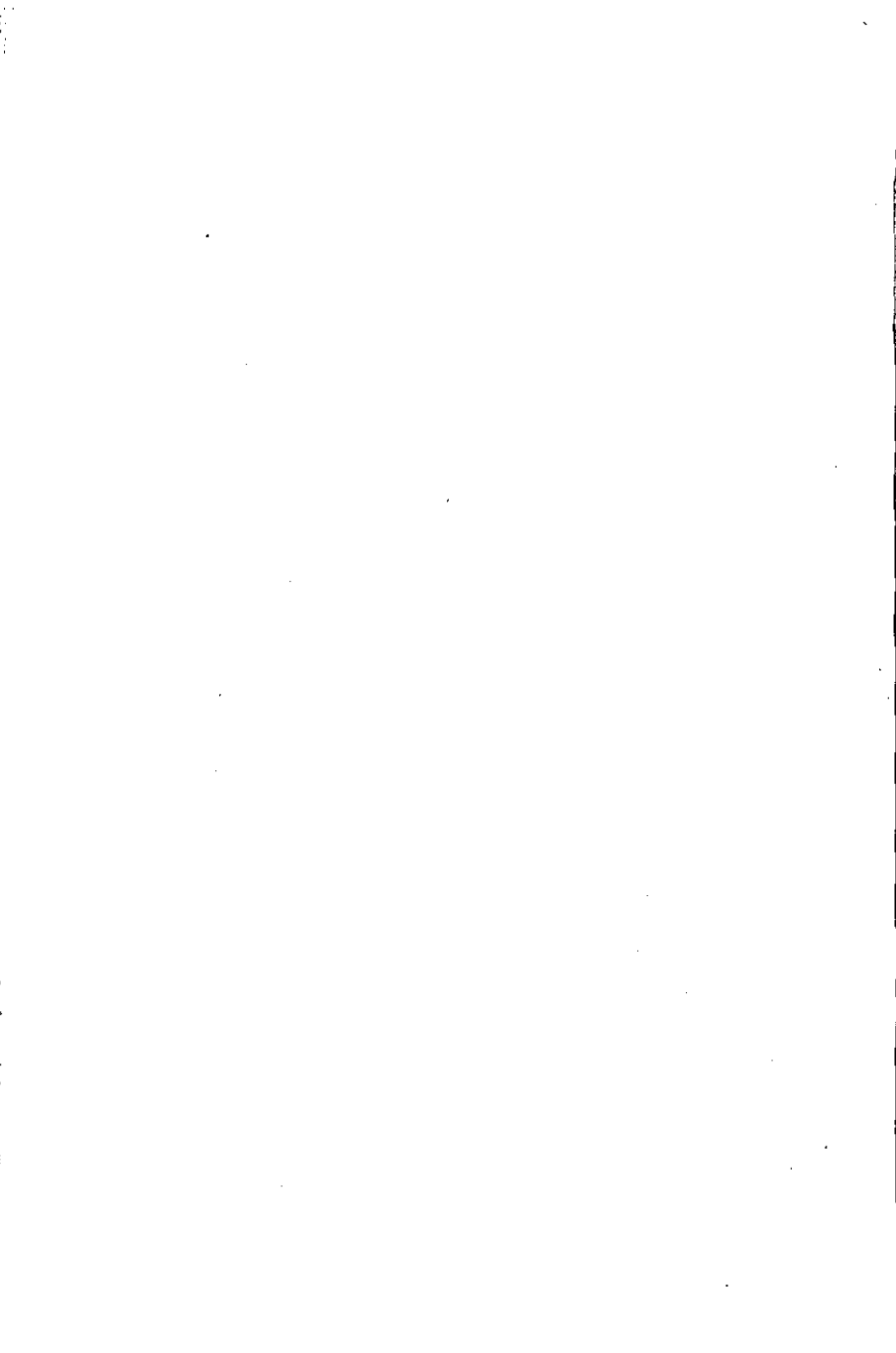
afirmação sobre o que ele é, liga-se a esta verdade, coloca-se em uma relação de dependência para com o outro e ao mesmo tempo modifica a relação que tem consigo mesmo".

23. As transcrições de Arrianus não dão conta da primeira parte propriamente técnica e lógica das aulas de Epicteto (consagrada à leitura e à explicação dos princípios fundamentais da doutrina), evocando apenas sua colocação à prova por uma livre discussão com os discípulos.

24. "Arrien à Lucius Gellus", in *Épictète, Entretiens*, t. I, p. 4.

25. Cf. aula de 27 de janeiro, primeira hora.

26. Cf. esta aula, primeira hora.



AULA DE 10 DE MARÇO DE 1982

Primeira hora

A parrhesia como atitude ética e procedimento técnico no discurso do mestre. – Os adversários da parrhesia: lisonja e retórica. – A importância dos temas da lisonja e da cólera na nova economia do poder. – Um exemplo: o prefácio ao quarto livro das Questões naturais de Sêneca (exercício do poder, relação consigo, perigos da lisonja). – A sabedoria frágil do príncipe. – Os pontos da oposição parrhesia/retórica: a separação entre verdade e mentira; o estatuto de técnica; os efeitos de subjetivação. – Conceitualização positiva da parrhesia: o Peri parrhesias de Filodemo.

Tentei mostrar-lhes que a ascese – no sentido de *áskesis*, no sentido que os filósofos gregos e romanos davam a este termo – tinha por papel e por função estabelecer um vínculo entre o sujeito e a verdade, vínculo tão sólido quanto possível, e que permitisse ao sujeito, quando tivesse atingido sua forma acabada, dispor de discursos verdadeiros que ele devia ter e conservar à mão e que podia dizer a si mesmo a título de socorro e em caso de necessidade. Portanto, a ascese – e é este o seu papel – constitui o sujeito como sujeito de veridicção. É o que tentei explicar-lhes, e que seguramente nos conduziu aos problemas técnico e ético das regras de comunicação destes discursos verdadeiros: comunicação entre quem os detém e quem deve recebê-los e deles fazer um equipamento para a vida. Na [problemática] “técnica e ética da comunicação do discurso verdadeiro”, o que devia naturalmente se produzir, dada a maneira como a questão era posta, era que, consideradas do lado do discípulo, a técnica e a ética do discurso verdadeiro não estivessem evidentemente centradas no problema da palavra. A questão acerca do que o discípulo tinha a dizer, devia e podia dizer, a rigor,

não se colocava, ou pelo não como questão primordial, essencial, fundamental. Mas o que se impunha ao discípulo, como dever e como procedimento – dever moral e procedimento técnico –, era o silêncio, um certo silêncio organizado, obediente a algumas regras plásticas, implicando também alguns signos de atenção que eram fornecidos. Portanto, uma técnica e uma ética do silêncio, uma técnica e uma ética da escuta, também uma técnica e uma ética da leitura e da escrita, que são igualmente exercícios de subjetivação do discurso verdadeiro. E assim, somente quando consideramos o lado do mestre, isto é, daquele que deve liberar a palavra verdadeira, é que naturalmente encontramos o problema: o que dizer, como dizer, segundo quais regras, segundo quais procedimentos técnicos e quais princípios éticos? É em torno desta questão, ou melhor dizendo, é no próprio cerne desta questão, que encontramos a noção de que comecei a falar-lhes na última vez: a noção de *parrhesía*.

O termo *parrhesía* referê-se, a meu ver, de um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao *êthos*, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tékhnē*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção de si para si. Portanto, para que o discípulo possa efetivamente receber o discurso verdadeiro como convém, quando convém, nas condições em que convém, é preciso que este discurso seja pronunciado pelo mestre na forma geral da *parrhesía*. A *parrhesía*, como lhes lembrei na última vez, é etimologicamente o “tudo-dizer”. A *parrhesía* diz tudo. Ou melhor, não é tanto o “tudo-dizer” que está em questão na *parrhesía*. Na *parrhesía*, o que está fundamentalmente em questão é o que assim poderíamos chamar, de uma maneira um pouco impressionista: a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer. O termo *parrhesía* está tão ligado à escolha, à decisão,

à atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram *parrhesía* pela palavra *libertas*. O tudo-dizer da *parrhesía* tornou-se *libertas*: a liberdade de quem fala. E muitos tradutores franceses utilizam para traduzir *parrhesía* – ou traduzir *libertas* neste sentido – a expressão *franc-parler* (franco-falar), tradução que, como veremos, me parece a mais adequada.

É esta noção de *parrhesía* (*libertas*, franco-falar) que gostaria agora de estudar um pouco mais. Parece-me que se quisermos compreender o que são *parrhesía*, *êthos* e *tékhne*, a atitude moral e o procedimento técnico requeridos da parte de quem fala, do mestre, de quem dita, talvez seja melhor – começando por uma análise um pouco negativa – confrontar a *parrhesía* com duas figuras que lhe são adversas. Esquemáticamente, pode-se dizer que a *parrhesía* (o franco-falar) do mestre tem dois adversários. O primeiro é um adversário moral, ao qual se opõe diretamente, contra o qual deve lutar. O adversário moral do franco-falar é pois a lisonja. Em segundo lugar, o franco-falar tem um adversário técnico. O adversário técnico é a retórica, retórica em relação à qual o franco-falar tem de fato uma posição muito mais complexa do que em relação à lisonja. A lisonja é o inimigo. O franco-falar deve dispensar a lisonja e dela livrar-se. Em relação à retórica, o franco-falar deve dela liberar-se, não tanto nem unicamente para expulsá-la ou excluí-la, mas antes, uma vez livre em relação às regras da retórica, poder dela servir-se nos limites muito estritos e sempre taticamente definidos em que ela é verdadeiramente necessária. Oposição, combate, luta contra a lisonja. Liberdade, liberação em relação à retórica. Observemos que a lisonja é o adversário moral do franco-falar. Quanto à retórica, se quisermos, seria seu adversário ou parceiro ambíguo, mas parceiro técnico. Estes dois adversários (a lisonja e a retórica) são, aliás, profundamente ligados um ao outro, pois o fundo moral da retórica é sempre a lisonja, e o instrumento privilegiado da lisonja é, bem entendido, a técnica, e eventualmente as astúcias da retórica.

Primeiramente, o que é a lisonja, e em que, por que o franco-falar deve a ela se opor? É bastante significativo que, em todos os textos deste período, nos deparamos com uma abundante literatura sobre o problema da lisonja. É significativo, por exemplo, que haja um número muito maior de tratados, de considerações sobre a lisonja do que acerca das condutas sexuais ou acerca de problemas como as relações entre pais e filhos. Filodemo (de quem teremos de falar muitas outras vezes), um epicurista¹, escreveu um tratado sobre a lisonja². Plutarco escreveu um tratado sobre a maneira de distinguir o verdadeiro amigo daquele que não passa de um lisonjeador³. E as cartas de Sêneca estão repletas de considerações referentes à lisonja. Curiosamente – voltarei aliás a este texto de uma maneira mais precisa – o prefácio da quarta parte das *Questões naturais*, do qual poderíamos esperar qualquer coisa menos uma consideração sobre a lisonja, é, não obstante, inteiramente consagrado a este problema. Por que a lisonja é importante? O que faz com que a lisonja seja um risco moral tão importante na prática de si, na tecnologia de si? Pois bem, podemos facilmente compreendê-lo se aproximarmos a lisonja de outro defeito, outro vício que teve, naquela época, também ele, um papel capital e que, de certo modo, a ela se equipara. Trata-se da cólera. Cólera e lisonja equiparam-se na questão dos vícios. Em que e como? Também a literatura sobre a cólera é enorme. Houve aliás um estudo que foi publicado na Alemanha – há algum tempo, creio que há mais de sessenta anos – por alguém chamado Paul Rabbow, sobre os tratados da cólera na época helenística e sob o Alto Império⁴. Sobre o que versam estes tratados sobre a cólera? Evidentemente não vou alongar-me a respeito. Também aqui, numerosos textos. Temos certamente o *De ira*, de Sêneca, e o tratado sobre o controle ou o domínio da cólera, de Plutarco⁵, e ainda vários outros. O que é a cólera? A cólera, por certo, é o arrebatamento violento, arrebatamento incontrolado de alguém em relação a outro, em relação a outro sobre quem o primeiro, o que está encolerizado, encontra-se no direito e em posição de exercer seu

poder e, portanto, dele abusar. E quando consideramos estes tratados sobre a cólera, percebemos que esta questão é sempre tratada enquanto cólera do pai de família em relação à sua mulher, aos seus filhos, aos domésticos, aos escravos. Ou ainda a cólera do patrão em relação aos seus clientes ou aos que dele dependem; a cólera do general em relação às suas tropas; e certamente a cólera do Príncipe em relação aos seus súditos. Isto significa que a questão da cólera, a questão do próprio arrebatamento ou da impossibilidade de controlar-se – digamos mais precisamente, a impossibilidade de exercer o poder e a soberania sobre si mesmo na medida e no momento em que se exerce a soberania e o poder sobre os outros –, esta questão coloca-se exatamente no ponto de articulação entre o domínio de si e o domínio sobre os outros, o governo de si mesmo e o governo dos outros. De fato, se naquela época a cólera teve uma importância tão grande é certamente por se tratar de uma época em que se tentava na medida do possível – o que foi feito durante séculos, digamos desde o começo do período helenístico até o fim do Império romano – [colocar] a questão da economia das relações de poder em uma sociedade na qual a estrutura da cidade não era mais predominante e na qual o aparecimento das grandes monarquias helenísticas, o aparecimento *a fortiori* do regime imperial, colocavam em novos termos o problema da adequação do indivíduo à esfera do poder, da sua posição na esfera do poder que ele exerceria. Como seria o poder outra coisa senão um privilégio de estatuto que se exerce como e quando se quer, em função mesmo deste estatuto originário? Como o exercício do poder se tornaria uma função precisa e determinada cujas regras não estariam na superioridade estatutária do indivíduo, mas nas tarefas precisas e concretas que ele deve exercer? Como o exercício do poder se tornaria uma função e um ofício? É na ambiência geral deste problema que se coloca a questão da cólera. Ou, se quisermos, a diferença entre o poder e a propriedade é a seguinte: a propriedade é certamente o *jus utendi et abutendi*⁶. Quanto ao poder, é preciso definir um *jus*

utendi que permitirá fazer uso do poder sem jamais dele abusar. E a ética da cólera é uma maneira de distinguir aquilo que é uso legítimo daquilo que é pretensão de abuso do poder. É isto, portanto, [sobre] a cólera.

A questão da lisonja, o problema moral da lisonja, constitui exatamente um problema inverso e complementar. O que é efetivamente a lisonja? Se a cólera é, pois, o abuso do poder pelo superior em relação ao inferior, compreendemos bem que a lisonja será, para o inferior, uma maneira de ganhar este poder maior que se encontra no superior, ganhar seus favores, sua benevolência, etc. Através do que e como o inferior pode ganhar os favores e a benevolência do superior? Como ele pode desviar e utilizar em seu próprio proveito o poder do superior? Através do único elemento, do único instrumento, da única técnica de que pode dispor: o *lógos*. Ele fala, e é falando que o inferior pode, alcançando de certo modo o poder maior do superior, conseguir dele obter o que quer. O lisonjeador serve-se da linguagem para obter do superior o que quer. Mas, servindo-se assim da superioridade do superior, ele a reforça. Reforça-a porquanto o lisonjeador é aquele que obtém o que quer do superior fazendo-lhe crer que ele é o mais belo, o mais rico, o mais poderoso, etc. Em todo caso, mais rico, mais belo, mais poderoso do que realmente é. Conseqüentemente, o lisonjeador pode conseguir desviar o poder do superior dirigindo-se a ele com um discurso mentiroso no qual o superior se verá com mais qualidades, força, poder do que tem. O lisonjeador é aquele que, por conseguinte, impede que se conheça a si mesmo como se é. O lisonjeador é aquele que impede o superior de ocupar-se consigo mesmo como convém. Temos aqui uma dialética, se quisermos, do lisonjeador e do lisonjeado, pela qual o lisonjeador, encontrando-se por definição em uma posição inferior, estará em relação ao superior em uma situação tal que, relativamente a ele, o superior estará como que impotente, uma vez que é na lisonja do lisonjeador que o superior encontrará uma imagem de si abusiva, falsa, que o enganará, colocando-o assim em situação de fraqueza re-

lativamente ao lisonjeador, relativamente também aos outros, e finalmente a si mesmo. A lisonja torna impotente e cego aquele a quem se dirige. É este, se quisermos, o esquema geral da lisonja.

Há um texto muito preciso sobre o problema da lisonja. Há, aliás, uma série de textos. Gostaria de deter-me no de Sêneca, que se acha no prefácio ao quarto livro das *Questões naturais*⁷. Temos então, parece-me, uma paisagem social e politicamente muito clara, permitindo definir um pouco o que está em jogo na questão da lisonja. Sêneca escreveu as *Questões naturais* no momento em que, de certo modo, estava em retiro, tinha se afastado do exercício do poder político e escrevia a Lucílio – que era então procurador na Sicília – a famosa correspondência que ocupa os últimos anos de sua vida. Escreve a Lucílio. Escreve-lhe as cartas, e é igualmente para Lucílio que redige as *Questões naturais* que chegaram até nós, bem como o famoso tratado de moral que, ao contrário, não nos chegou. Portanto, escreve a Lucílio e envia-lhe os diferentes livros das *Questões naturais* na medida em que os redige. Por razões que aliás não são claras, pelo menos diretamente claras para mim, ele começa o quarto livro das *Questões naturais*, que é, creio, consagrado ao problema dos rios e das águas⁸, por considerações sobre a lisonja. Vejamos o que ele diz. O texto começa assim: tenho total confiança em ti, sei perfeitamente que te conduzes bem e como convém no teu emprego de procurador. O que é conduzir-se bem no emprego de procurador? Pois bem, o texto o diz claramente. De um lado, ele exerce suas funções. Exerce-as, sem contudo abandonar o que é indispensável para bem exercê-las, isto é, o *otium* e as *litterae* (o ócio e as letras). Ócio estudioso, aplicado ao estudo, à leitura, à escrita, etc., é isto que, a título de complemento, de acompanhamento, de princípio regulador, é a garantia de que Lucílio exerça seu cargo de procurador como convém. É graças a isto, a esta justa combinação do exercício das funções com o *otium* estudioso, que Lucílio poderá manter suas funções (*continere intra fines*: contê-las em [seus] limites). E que é conter em

seus limites a função que exerce? É, diz Sêneca, lembrar-se – e disto, afirma ele, tu, Lucílio não esqueças jamais – de que tu não exerces o *imperium* (a soberania política em sua totalidade), mas uma simples *procuratio*⁹. Portanto, a existência aqui destes dois termos técnicos é, a meu ver, muito significativa. Lucílio exerce bem o poder graças à reflexão estudiosa que acompanha o exercício de suas funções. E exerce-o bem na medida em que não se vê como um outro Príncipe, como o substituto do Príncipe, nem mesmo como o representante global do poder total do Príncipe. Exerce seu poder como um ofício, definido pelo cargo que lhe foi conferido. Trata-se de uma simples *procuratio* e, diz ele, a razão pela qual tu assim consegues, graças ao *otium* e ao estudo, exercer tuas funções nos limites de uma *procuratio* e não sob a presunção de uma soberania imperial, é que, afinal, estás contente contigo mesmo, sabes satisfazer-te contigo ("*tibi tecum optime convenit*")¹⁰.

Vemos, então, em que e como o *otium* estudioso pode desempenhar o papel de delimitação da função que ele exerce. Com efeito, enquanto arte de si mesmo cujo objetivo consiste em levar o indivíduo a estabelecer consigo uma relação adequada e suficiente, o *otium* estudioso faz com que o indivíduo não venha a situar o seu próprio eu, sua própria subjetividade no delírio presunçoso de um poder que extrapola suas funções reais. Toda a soberania que ele exerce, situa-a em si mesmo, no interior de si mesmo, ou mais exatamente, em uma relação de si para consigo. A partir daí então, a partir desta lúcida e total soberania que exerce sobre si mesmo, poderá definir e delimitar o exercício de seu cargo somente às funções que lhe são atribuídas. Assim é, portanto, o bom funcionário romano – penso que podemos empregar este termo. Ele pode exercer seu poder como bom funcionário a partir justamente desta relação de si para consigo obtida pela sua própria cultura. Pois bem, diz ele, referindo-se a Lucílio, isto tu fazes. Mas certamente há bem poucos homens capazes de fazê-lo. A maior parte deles, afirma, ou é movida pelo amor por si mesmo ou pelo des-

gosto por si. É o desgosto ou, ao contrário, o amor excessivo por si mesmo que levará alguns a se preocuparem com coisas que na realidade não valem a pena; estes são movidos, diz ele, pela *sollicitudo*, a solicitude, o cuidado com coisas exteriores a si; ou então – em consequência do amor por si – são atraídos pelo deleite, por todos os prazeres com os quais se busca agradar a si mesmo. Em um caso como no outro, quer no desgosto por si mesmo e, conseqüentemente, no perpétuo cuidado relativamente aos acontecimentos que possam ocorrer, quer ao contrário no amor por si e, conseqüentemente, no apego aos deleites, de todo modo, diz ele, estas pessoas nunca estão sós consigo mesmas¹¹. Nunca estão sós consigo mesmas no sentido de jamais terem consigo mesmas aquela relação plena, adequada e suficiente que faz com que não se sintam dependentes de nada, nem dos infortúnios ameaçadores, nem dos prazeres que podem encontrar ou obter ao seu redor. É nesta insuficiência de jamais se estar só consigo mesmo, é quando se tem desgosto ou demasiado apego a si, é nesta incapacidade de se estar só, que então ocorrem o personagem do lisonjeador e os perigos da lisonja. Nesta não-solidão, nesta incapacidade de estabelecer consigo uma relação plena, adequada, suficiente, o Outro intervém, preenchendo de algum modo esta lacuna, substituindo, ou melhor, suprimindo esta inadequação por um discurso; discurso que, justamente, não será o discurso de verdade pelo qual podemos estabelecer, cercar e encerrar nela própria a soberania que se exerce sobre si. O lisonjeador introduzirá um discurso que é um discurso estranho, que depende justamente do outro, dele, o lisonjeador. E este será um discurso mentiroso. Assim, pela insuficiência em que se encontra na sua relação consigo mesmo, quem é lisonjeado se acha sob a dependência do lisonjeador, lisonjeador que é um outro, que pode então desaparecer, transformar sua lisonja em maldade, em cilada, etc. Dependente deste outro, ele é também dependente da falsidade dos discursos sustentados pelo lisonjeador. Assim, a subjetividade, como diríamos, a relação de si para consigo carac-

terística do lisonjeado, é uma relação de insuficiência que passa pelo outro, e uma relação de falsidade que passa pela mentira do outro. Disto podemos facilmente tirar uma conclusão e algumas eventuais observações.

A conclusão é que a *parrhesía* (o franco-falar, a *libertas*) é exatamente a antilisonja. É a antilisonja no sentido de que, na *parrhesía*, há efetivamente alguém que fala e que fala ao outro, mas fala ao outro de modo tal que o outro, diferentemente do que acontece na lisonja, poderá constituir consigo mesmo uma relação que é autônoma, independente, plena e satisfatória. A meta final da *parrhesía* não é manter aquele a quem se endereça a fala na dependência de quem fala – como é o caso da lisonja. O objetivo da *parrhesía* é fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal que não necessite mais do discurso do outro. De que modo e por que não necessitará mais do discurso do outro? Precisamente, porque o discurso do outro foi verdadeiro. É na medida em que o outro confiou, transmitiu um discurso verdadeiro àquele a quem se endereçava que este então, interiorizando este discurso verdadeiro, subjetivando-o, pode se dispensar da relação com o outro. A verdade que na *parrhesía* passa de um ao outro sela, assegura, garante a autonomia do outro, daquele que recebeu a palavra relativamente a quem a pronunciou. É isto, creio, o que podemos dizer acerca da oposição lisonja/*parrhesía* (franco-falar). Gostaria apenas de acrescentar duas ou três observações.

Pode-se retrucar que não seria preciso esperar os textos de que lhes falo, da época helenística e imperial, para encontrar o problema da lisonja em oposição à verdadeira e sã direção das almas, assim como o temor e a crítica da lisonja. Afinal, há em Platão uma imensa crítica da lisonja que pode ser encontrada em uma série de textos¹². Gostaria simplesmente de observar o seguinte: a lisonja de que fala Platão, à qual opõe a verdadeira relação do filósofo com o discípulo, é essencialmente a lisonja do enamorado em relação ao rapaz. Já a lisonja de que aqui se trata – nos textos de que

lhês falo, helenísticos e sobretudo romanos – de modo algum é uma lisonja enamorada do velho filósofo em relação ao jovem rapaz, mas uma lisonja que podemos chamar de sociopolítica. O suporte desta lisonja não é o desejo sexual, mas a posição de inferioridade de um relativamente ao outro. E isto se refere a uma prática da direção – sobre a qual já lhês falei – que é muito diferente daquela que se encontrava ou que era exemplificada nos primeiros diálogos socráticos: o diretor, nos meios greco-romanos desta época, não é tanto o velho sábio, o velho detentor da verdade que interpela os jovens no estádio ou no ginásio e os convida a se ocuparem consigo mesmos. O diretor é alguém que está em uma posição socialmente inferior relativamente àqueles a quem se endereça; é alguém remunerado; alguém a quem se dá dinheiro; alguém que se faz vir à própria casa a título de conselheiro permanente para que diga, se for o caso, o que se deve fazer em uma ou outra situação política ou em uma ou outra situação particular; é aquele a quem se pede conselhos de conduta. É uma espécie de familiar cuja relação é antes a de cliente para patrão relativamente àquele que ele dirige. Esta inversão social do diretor relativamente àquele que ele dirige é muito significativa. Constitui, penso eu, uma das razões pelas quais o problema da lisonja foi tão importante. Com efeito, a posição do diretor como conselheiro privado no interior de uma grande família ou em um círculo de aristocratas colocava de maneira bem diferente [em relação ao modo como se colocava] na Grécia clássica o problema da lisonja. Há, aliás, acerca deste assunto ou deste tema, uma observação de Galeno – a cujo texto voltaremos logo mais – que, embora pareça um pouco estranha, explica-se, a meu ver, neste contexto. Certa ocasião, Galeno afirmara: quem é dirigido não deve ser rico e poderoso¹³. Penso que, de fato, esta observação tem sentido somente comparativo. Tratar-se-ia, para ele, de afirmar: é preciso afinal que aquele que é dirigido não seja muito mais rico nem muito mais poderoso do que quem dirige.

Ao problema da lisonja vincula-se também um problema político mais geral. Com efeito, a partir do momento em

que se lida com uma forma política do governo imperial em que, bem mais do que a constituição da cidade, bem mais até do que a organização legal do Estado, o importante é a sabedoria do Príncipe, é sua virtude, são suas qualidades morais – já nos referimos a isto, como lembramos, a respeito de Marco Aurélio¹⁴ –, a partir do momento, portanto, em que se tem que haver com esta situação, certamente a questão da direção moral do Príncipe então se coloca. Quem dará conselhos ao Príncipe? Quem formará o Príncipe, quem governará a alma do Príncipe, ele que tem que governar o mundo inteiro? Coloca-se então, certamente, a questão da franqueza em relação ao Príncipe. Problema que está ligado à existência do poder pessoal, à constituição de um fenômeno novo no meio romano, que é o da corte em torno do Príncipe. Problema que está ligado também ao fenômeno, igualmente novo no meio romano, da divinização do imperador. A questão essencial no Império romano, nesta época, não é evidentemente a da liberdade de opinião. É a questão da verdade para com o Príncipe¹⁵: quem dirá a verdade ao Príncipe? Quem falará francamente ao Príncipe? Como se pode falar-verdadeiro com o Príncipe? Quem dirá ao Príncipe o que ele é, não como imperador mas como homem, situação indispensável pois é, enquanto sujeito razoável, enquanto ser humano pura e simplesmente (Marco Aurélio o dizia), que o Príncipe será um bom Príncipe? As regras de seu governo devem assentar-se fundamentalmente sobre a atitude ética que ele tem em relação às coisas, aos homens, ao mundo e a Deus. Na medida em que é a lei das leis, em que é a regra interna à qual deve submeter-se todo poder absoluto, esta ética do Príncipe, este problema do seu *êthos*, evidentemente conferirá à *parrhesía* de quem aconselha o Príncipe (a este "dizer-verdadeiro" ao Príncipe) um lugar fundamental.

Deixemos pois a questão da *parrhesía* (franco-falar)/*lisonja* e consideremos agora o outro adversário, o outro parceiro, por assim dizer, da *parrhesía* que é, desta feita, a retórica. Passarei um pouco mais rapidamente sobre o assunto por se tratar de questões mais conhecidas. Conhecemos me-

lhor a retórica do que a lisonja. Esquemáticamente podemos afirmar que a retórica é primeiramente definida como uma técnica cujos procedimentos não têm evidentemente por finalidade estabelecer uma verdade, mas como uma arte de persuadir aqueles a quem nos endereçamos, pretendendo convencê-los quer de uma verdade quer de uma mentira, de uma não-verdade. A definição de Aristóteles na *Retórica* é clara: trata-se do poder de encontrar aquilo que é capaz de persuadir¹⁶. A questão do conteúdo e a questão da verdade do discurso sustentado não se colocam. É, dizia Ate-neu, "a arte conjectural de persuadir os ouvintes¹⁷". E Quintiliano, que tanto se esforçou por aproximar ao máximo os problemas da retórica ou pelo menos da arte da oratória dos grandes temas da filosofia da época, colocava a questão sobre verdade e retórica, e dizia: a retórica certamente não constitui uma técnica, uma arte que só transmitisse, só devesse transmitir coisas verdadeiras e só destas persuadir; uma arte e uma técnica capazes de persuadir o ouvinte tanto de uma coisa verdadeira quanto de uma não verdadeira. Todavia, pergunta ele, poderíamos ainda falar verdadeiramente de *tékhne* (de técnica)?¹⁸ Orador bem formado em filosofia, Quintiliano sabe que não pode haver *tékhne* eficaz se não estiver indexada à verdade. Uma *tékhne* que se assentasse sobre mentiras não seria uma técnica verdadeira nem seria eficaz. Quintiliano faz então uma distinção, afirmando: a retórica é uma *tékhne* e, por conseguinte, refere-se à verdade, mas à verdade tal como é conhecida por aquele que fala, não a verdade que está contida no discurso daquele que fala¹⁹. Assim, diz ele, um bom general deve ser capaz de persuadir suas tropas de que o adversário que vão enfrentar não é sério nem tão temível, quando de fato o é. O bom general deve pois poder persuadi-las de uma mentira. Como o fará? Pois bem, ele o fará se, de um lado, conhecer a verdade da situação e, de outro, conhecer verdadeiramente os meios pelos quais se pode persuadir alguém tanto de uma mentira quanto de uma verdade. Assim, Quintiliano mostra como a retórica enquanto *tékhne* está indexada a uma ver-

dade – a verdade conhecida, possuída, dominada por aquele que fala –, mas não está indexada à verdade considerada do lado daquilo que é dito e, conseqüentemente, do lado daquele a quem ela é endereçada. Portanto, trata-se de uma arte que, com efeito, é capaz de mentira. É isto o fundamental sobre a retórica, retórica precisamente oposta ao discurso filosófico e à técnica própria ao discurso filosófico, a saber, a *parrhesía*. Na *parrhesía* só pode haver verdade. Onde não houver verdade não há franco-falar. A *parrhesía* é a transmissão nua, por assim dizer, da própria verdade. A *parrhesía* assegura da maneira mais direta esta *parádoxis*, este trânsito do discurso verdadeiro de quem já o possui para quem deve recebê-lo, deve dele impregnar-se, deve poder utilizá-lo e deve poder subjetivá-lo. Ela é o instrumento desta transmissão que tão-somente faz atuar, em toda a sua força despojada, sem ornamento, a verdade do discurso verdadeiro.

Em segundo lugar, a retórica, como sabemos, é uma arte organizada, e organizada com procedimentos regrados. É também uma arte que se ensina. Quintiliano lembra que ninguém jamais ousou duvidar de que a retórica fosse uma arte e uma arte que se ensina²⁰. Até mesmo os filósofos, afirma ele, os peripatéticos e os estóicos, o dizem e reconhecem (evidentemente, não cita os epicuristas que diziam exatamente o contrário²¹): a retórica é uma arte, uma arte que se ensina. E acrescenta: "Haveria alguém tão distanciado não somente de toda cultura como de todo senso comum a ponto de pensar que poderia haver uma arte de forjar, uma arte de tecer, uma arte de modelar vasos, enquanto a retórica, esta obra tão importante e tão bela, teria atingido o nível que lhe reconhecemos sem a ajuda de uma arte, sem ter-se tornado, ela mesma, uma arte?"²² Portanto, a retórica é realmente uma arte. E que regras comandam esta arte? Pois bem, também sobre isto os textos são muito claros, sobretudo os de Quintiliano, mas igualmente os de Cícero. Esta arte e suas regras não são definidas pela relação pessoal ou individual, ou, digamos ainda, pela "situação tática" que é a de quem fala em face daquele a quem se endereça. Não é pois o jogo

de pessoas que define as regras da retórica tal como era entendida naquela época. Tampouco é o fato – e devemos nos lembrar disto, a despeito do que hoje por vezes se diz – de que a retórica antiga fosse um jogo sobre as propriedades intrínsecas da linguagem. As possibilidades e as regras da retórica, o que a define como arte, não são as características da própria língua. O que define a retórica, para Cícero, para Quintiliano, é essencialmente, como sabemos, o assunto tratado²³. É aquilo [de que] se fala que é pertinente para dizer o modo como se o deve falar. Trata-se de defender uma causa, trata-se de discutir diante de uma assembléia sobre a guerra e a paz, trata-se de remover uma acusação criminal, etc.? É este jogo, o do assunto tratado, que definirá para a retórica o modo como deve ser organizado o discurso, como deve ser feito o preâmbulo, como deve ser feita a *narratio* (a narração dos acontecimentos), como se deve discutir os argumentos pró e contra. É o assunto, o referente do discurso por inteiro que deve constituir, e de onde devem derivar, as regras retóricas deste discurso.

Na *parrhesía* a questão é outra. Primeiro, a *parrhesía* não é uma arte. Digo isto com certa hesitação, pois, como veremos adiante, há talvez alguém – e é Filodemo, no seu *Peri parrhesías* – que definiu a *parrhesía* como uma arte, mas voltarei a isto. Porém, de modo geral – e está muito claro em Sêneca – a *parrhesía* (o franco-falar, a *libertas*) não é uma arte. Voltarei logo mais aos textos de Sêneca em que encontramos, particularmente na carta 75, uma verdadeira teoria do franco-falar, que não é expressamente organizado como uma arte, nem sequer apresentado como uma arte. O que principalmente caracteriza esta *parrhesía* é que ela é essencialmente definida não tanto pelo próprio conteúdo – o conteúdo é evidente e está dado, é a verdade –; mas o que irá defini-la como uma prática específica, como uma prática particular do discurso verdadeiro? Pois bem, são as regras de prudência, as regras de habilidade, as condições que fazem com que se deva dizer a verdade em tal momento, sob tal forma, em tais condições, a tal indivíduo, na medida e so-

mente na medida em que ele for capaz de recebê-la, de recebê-la da melhor forma no momento em que estiver. Neste sentido, o que define essencialmente as regras da *parrhesía* é o *kairós*, a ocasião, ocasião que é exatamente a situação dos indivíduos em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade. É precisamente em função daquele a quem nos endereçamos e do momento em que a ele nos endereçamos que a *parrhesía* deve modalizar não o conteúdo do discurso verdadeiro, mas a forma com que este discurso é sustentado. [...] Tomarei apenas um exemplo em Quintiliano. Tratando do ensino moral, ou antes da parte moral, do aspecto moral do ensino que o professor de retórica deve ministrar, Quintiliano explica que é preciso confiar o aluno ao mestre de retórica o mais rápido possível, sem muita demora, e que o mestre de retórica tem dois papéis a desempenhar. Deve ensinar retórica, é claro. Mas tem também um papel moral²⁴. E como desempenhará este papel moral, [que é] ajudar o indivíduo na formação de si mesmo, na constituição de uma relação adequada consigo mesmo? Quanto a isto Quintiliano fornece algumas regras²⁵ para as quais não emprega o termo *libertas*, mas também aqui o que se dá são conselhos empíricos, que correspondem, de modo geral, à *parrhesía*. Diz ele: não se deve provocar a antipatia do aluno por excesso de severidade. Tampouco se deve, por excesso de brandura, propiciar no aluno uma atitude demasiado arrogante que o levaria a desprezar o mestre e o que ele diz. Quintiliano continua: de todo modo, é melhor dar conselhos antes do que precisar punir depois um ato já cometido. Deve-se, diz ainda, responder de bom grado às perguntas. Deve-se interrogar os que permanecem muito calados e não perguntam. Deve-se retificar todos os erros que podem ser cometidos pelo aluno, mas é preciso fazê-lo sem

* Ouve-se apenas: "... desdobrado como prática, como reflexão, como prudência tática, digamos, entre quem detém a verdade e quem deve recebê-la".

rudeza. Enfim, diz ele, é preciso que o próprio mestre, ao menos uma vez ou eventualmente várias vezes por dia, tome a palavra a fim de que seus ouvintes "levem consigo" o que ele disse. "Sem dúvida a leitura fornece exemplos a serem imitados, mas a palavra viva é um alimento mais nutritivo, sobretudo quando se trata da palavra de um mestre, por quem seus alunos, quando bem formados, têm afeição e respeito."²⁶

Chegamos então a uma terceira diferença entre a retórica e a *parrhesía*. A retórica tem essencialmente por função agir sobre os outros no sentido de que permite dirigir ou modalizar as deliberações das assembleias, conduzir o povo, comandar um exército, etc. Ela age sobre os outros, mas sempre para o maior proveito daquele que fala. O retórico, quando efetivamente é um bom retórico, não dá a impressão de ser simplesmente um advogado que defende uma causa. Ele lança raios e trovões²⁷, diz Quintiliano, e colhe para si a glória, glória que é do momento presente, e que talvez sobreviverá à sua morte. A *parrhesía*, ao contrário, tem um objetivo completamente diferente, uma finalidade completamente diferente. A posição, por assim dizer, daquele que fala e daquele a quem se fala é completamente diferente. Na *parrhesía*, por certo, trata-se também de agir sobre os outros, não tanto para exigir-lhes algo, para dirigi-los ou incliná-los a fazer uma ou outra coisa. Agindo sobre eles, trata-se fundamentalmente de conseguir que cheguem a constituir por si mesmos e consigo mesmos uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo. Conseqüentemente, se este é o objeto da *parrhesía*, compreende-se bem que quem a pratica – o mestre – não tem nenhum interesse direto e pessoal neste exercício. O exercício da *parrhesía* deve ser essencialmente comandado pela generosidade. A generosidade para com o outro está no cerne da obrigação moral da *parrhesía*. Numa palavra, digamos pois que o franco-falar, a *parrhesía*, em sua própria estrutura, é completamente diferente e oposta à retórica.

Por certo, como lhes dizia no começo, esta oposição não é inteiramente do mesmo tipo que a oposição entre franco-falar e lisonja. A lisonja é verdadeiramente o adversário, o inimigo. Dela, a *parrhesía* deve livrar-se radicalmente. Quanto à retórica, ao contrário, a posição é um pouco diferente. O discurso da *parrhesía*, em sua própria estrutura, em seu jogo é, por certo, completamente diferente da retórica. Isto não significa que, por vezes e a fim de se obter o resultado a que se propõe, não se deva, na própria tática da *parrhesía*, recorrer a elementos, a procedimentos que são da retórica. Digamos que a *parrhesía* esteja fundamentalmente liberada das regras da retórica, que ela a retoma diagonalmente e só a utiliza quando necessário. Deparamos aqui com uma série de problemas que apenas indico, e que constituem, por certo, o conflito fundamental, na cultura antiga, entre a retórica e a filosofia²⁸. Este conflito que, como sabemos, já está evidenciado desde os séculos V-IV, atravessará toda a cultura antiga. Assumirá dimensões e intensidade novas precisamente no período do Alto Império de que lhes falo, com o reaparecimento da cultura grega e o aparecimento do que chamamos a segunda sofística, isto é, uma nova cultura literária, uma nova cultura retórica, uma nova cultura oratória e judiciária que vai se opor muito fortemente – no fim do primeiro e durante todo o segundo século – a esta prática filosófica comandada pelo cuidado de si mesmo²⁹. É isto, se quisermos, para destacar um pouco a *parrhesía* destas duas figuras que lhe são ligadas e opostas (lisonja e retórica), permitindo que nos aproximemos de uma definição, ao menos negativa, do que vem a ser a *parrhesía*.

Se quisermos saber agora, positivamente, o que é a *parrhesía*, creio que podemos nos reportar a três textos que muito diretamente colocam a questão e propõem uma análise do franco-falar. São eles: primeiro, o texto de Filodemo de que lhes falei, o *Peri parrhesías*; segundo, a carta 75 de Sêneca a Lucílio; terceiro, o texto de Galeno no *Tratado das paixões*, que começa com uma análise do modo como se deve utilizar a franqueza nas relações de direção. Não os conside-

rarei em estrita ordem cronológica. De qualquer maneira, na medida em que as lacunas da documentação não permitem estabelecer uma evolução nem demarcá-la claramente, seria de todo inútil querer seguir estritamente a ordem cronológica, parecendo-me que, dada a complexidade dos textos e os níveis de análise, é melhor começar pelo texto de Filodemo, que nos dará uma espécie de imagem institucional do jogo da *parrhesía*³⁰; estudaremos em seguida o texto de Galeno – embora bem mais tardio, fim do século II³¹ – que fornece uma imagem do que é a *parrhesía* na relação individual de direção; e depois [retornaremos] ao texto de Sêneca – meados do século I³² – que afinal é, a meu ver, o texto mais profundo, mais analítico concernente à *parrhesía*.

Primeiro, o texto de Filodemo. Filodemo, como sabemos, é um filósofo epicurista, que se instalara em Roma bem no final da República e era o conselheiro filosófico, o conselheiro privado de Lucius Piso³³. Filodemo foi muito importante, quer pelo conteúdo significativo de seus escritos, quer por ter sido um dos fundadores, um dos inspiradores do movimento epicurista do final do século I a.C. – ou logo no começo do século I [d.C.]. Foi a referência constante dos diferentes círculos epicuristas que sabemos terem existido em Nápoles, na Campânia, e igualmente em Roma. De Filodemo a Mecenas, se quisermos, toda a intensa vida do epicurismo romano foi comandada pelos textos de Filodemo. Ele escreveu uma série de tratados sobre pontos particulares de moral, pontos em que estão justamente em questão ligações entre relação de poder e governo de si, economia da verdade, etc. Há um tratado sobre a cólera, um tratado sobre a lição, um tratado sobre a vaidade (a jactância: *hyperephania*). E há o *Peri parrhesías*: “Tratado do franco-falar”. Deste tratado dispomos de fragmentos relativamente importantes, apresentando muitas lacunas. Foi editado na Alemanha³⁴, não na França, mas creio que Hadot pretende editá-lo e comentá-lo. Aliás, devido à dificuldade do texto, confesso que me guiei sobretudo por um interessante comentário realizado por um italiano, Gigante. Este comentário acha-se na

coletânea do congresso da associação Budé consagrado ao epicurismo. O congresso ocorreu em 1968 e Gigante fez uma análise muito precisa do *Peri parrhesías*. Tateando um pouco o texto e seguindo o comentário de Gigante, vejamos aproximadamente o que podemos dizer a este respeito.

Eis a tese de Gigante. Diz ele: a *parrhesía* é apresentada por Filodemo como sendo uma *tékhne*. E acrescenta em seguida: notemos que o texto de Filodemo não menciona o termo *tékhne*. Entretanto, diz ele, há um elemento que parece indicar que realmente é a uma arte (uma *tékhne*) que Filodemo se refere. Com efeito, encontramos em um fragmento, que não está completo, a expressão *stokhazómenos*. Filodemo diz precisamente: "O homem sábio e filósofo aplica o franco-falar (a *parrhesía*) na medida em que raciocina conjecturando por meio de argumentos plausíveis e sem rigidez."³⁵ Ora, sabemos que há uma antiga oposição, tradicional ao menos desde Aristóteles, [entre] dois tipos de arte: as artes de conjectura e as artes de método. A arte conjectural é uma arte que procede precisamente por argumentos que são meramente verossímeis e plausíveis; isto, por conseguinte, abre a possibilidade, para quem os utiliza, de não seguir uma regra, e uma regra única, mas de tentar atingir a verdade verossímil por meio de uma série de argumentos que se justapõem sem que haja necessidade de uma ordem necessária e única; por sua vez, toda arte metódica (*methodiké*) implica, primeiramente, que se alcance, como resultado, uma verdade certa e bem estabelecida, mas à custa de um percurso, uma via que só pode ser uma via única. Portanto, pode-se supor que o uso da palavra *stokhazómenos* (do verbo conjecturar)³⁶ parece reportar-se à existência de uma arte, ou à oposição entre a arte conjectural e a arte metódica³⁷. Segundo o texto de Filodemo, sobre o que se assenta, afinal, esta arte conjectural? Pois bem, precisamente sobre a consideração do *kairós*, da circunstância³⁸. Também aqui está presente a fidelidade à lição aristotélica. Também para Aristóteles, uma arte conjectural assenta-se sobre a consideração do *kairós*. E, diz Filodemo, deve-se efetivamente ter mui-

tos cuidados ao dirigir-se aos discípulos; deve-se retardar tanto quanto possível as ocasiões de intervir entre eles. Porém, sem jamais retardá-las demasiadamente. Deve-se escolher exatamente o bom momento. Deve-se também ter em conta o estado de espírito daquele a quem se dirige, pois pode-se fazer sofrer os jovens quando admoestados em público de maneira demasiado severa. Pode-se também fazê-lo, e esta é a via que se deve escolher, de tal sorte que tudo se passe no prazer e na alegria (*hilarôs*)³⁹. Nisto, nesta percepção da ocasião, a *parrhesía*, diz Filodemo, faz realmente pensar na arte ou na prática do navegador e na prática do médico. Aliás, ele desenvolve o paralelismo entre a *parrhesía* filosófica e a prática médica. A *parrhesía*, diz ele, é um socorro (*boétheia*: lembremos que já encontramos esta noção⁴⁰), é uma *therapeía* (uma terapêutica). A *parrhesía* deve permitir cuidar como convém. O *sophós* é um bom médico⁴¹. Enfim, encontramos nestes fragmentos de Filodemo um elemento que é novo em relação a tudo o que acabo de lhes dizer, e que podemos já perceber na definição negativa da *parrhesía* oposta tanto à lisonja quanto à retórica. Este elemento novo, positivo e importante encontra-se no fragmento 25 de Filodemo. A tradução do texto assim exprime: pelo franco-falar (a *parrhesía*) incitamos, intensificamos, animamos de certo modo a benevolência (*eúnoia*) dos alunos uns para com os outros graças ao fato de se ter falado livremente⁴². Há neste texto, a meu ver, algo importante. É, se quisermos, a oscilação da *parrhesía* (do franco-falar). Como vemos, trata-se de um franco-falar pelo qual se incita os alunos a isto ou àquilo. Portanto, trata-se do franco-falar, da *parrhesía*, do mestre que deve agir sobre os discípulos, incitá-los a algo: "intensificar" algo. Mas intensificar e animar o quê? A benevolência dos alunos uns para com os outros graças ao fato de se ter falado livremente. Isto é, graças ao fato de que os próprios alunos terão falado livremente, e que assim uma benevolência recíproca, de uns para com os outros, estará assegurada e aumentada. Há, portanto, neste texto, o sinal de uma passagem da *parrhesía* do mestre à *parrhesía* dos próprios alunos.

A prática da palavra livre por parte do mestre deve ser tal que sirva de incitação, de suporte e de ocasião aos alunos que, também eles, terão a possibilidade, o direito, a obrigação de falar livremente. Palavra livre dos alunos que aumentará entre eles a *eúnoia* (a benevolência) ou ainda a amizade. Portanto, há neste texto, a meu ver, dois elementos importantes: a transferência da *parrhesía* do mestre ao aluno; e, certamente, a importância, tão tradicional nos meios epicuristas, da amizade recíproca dos discípulos uns pelos outros, uma vez que isto é um princípio nos círculos epicuristas, ao qual, aliás, Filodemo refere-se explicitamente em seu texto: os discípulos devem salvar-se uns aos outros, salvar-se uns pelos outros (*tò di'allélon sózesthai*)⁴³.

Creio, pois, esquematizando muito, que podemos representar o jogo da *parrhesía* da maneira que se segue. No grupo epicurista, o lugar do guia, daquele que chamamos o *kathegetés*, ou o *kathegoúmenos*, pouco importa, está fortemente marcado: o diretor é um personagem importante, central no grupo epicurista⁴⁴. Ele é central por uma razão essencial, que é o fato de apoiar-se em uma sucessão; sucessão direta de homem a homem, de presença a presença que remonta a Epicuro. Na dinastia dos líderes epicuristas, o retorno direto a Epicuro, através da transmissão de um exemplo vivo, de um contato pessoal, é indispensável, e é isto que funda o lugar particular do *kathegetés* (daquele que dirige). Ademais, o que caracteriza a posição do *kathegoúmenos* (do mestre) é que, apoiado nesta autoridade que lhe vem do exemplo vivo transmitido desde Epicuro, ele pode falar. Pode falar e dirá a verdade, verdade que é precisamente a do mestre a quem, indiretamente, ele se vincula (vincula-se indiretamente, mas por uma série de contatos diretos). Seu discurso será, portanto, fundamentalmente, um discurso de verdade, e como tal, sem nada a mais, terá de apresentá-lo. É a *parrhesía* de seu próprio discurso que colocará o aluno em presença do discurso do mestre primeiro, a saber, Epicuro. Por outro lado, porém, além desta linha de certo modo vertical, que marca o lugar singular do mestre na série histórica que remonta a

Epicuro e que funda sua autoridade sobre todos os alunos, haverá, no grupo, uma série de relações horizontais, relações intensas, densas, fortes, que são relações de amizade e que servirão à salvação recíproca. Pois bem, é nesta dupla organização (vertical e horizontal) que a *parrhesía* irá circular. Ela vem certamente do mestre, do mestre que tem o direito de falar e que, aliás, não pode senão falar-verdadeiro já que está em contato com a palavra de Epicuro. Mas, de outra parte, a *parrhesía* irá reverter-se, virar-se, tornando-se a prática e o modo de relação dos discípulos entre si. E efetivamente, de acordo com alguns textos, aliás extremamente alusivos e esquemáticos, é isto o que se passa nos grupos epicuristas, isto é, a obrigação que têm os alunos de se reunir em grupo diante do *kathegoúmenos* e depois falar: falar para dizer o que pensam, para dizer o que têm no coração, falar para dizer as faltas que cometeram e as fraquezas de que se sentem ainda responsáveis ou às quais ainda se sentem expostos. É assim que encontramos – pela primeira vez, parece-me, de maneira bastante explícita no interior desta prática de si da Antiguidade greco-romana – a prática da confissão. Uma prática da confissão inteiramente diferente das práticas rituais, religiosas que, depois de se ter cometido um furto, um delito, um crime, consistiam efetivamente em ir ao templo e depositar uma estela ou fazer uma oferenda; [pelo que] se reconhecia como culpado do que havia feito. Trata-se agora de algo inteiramente diferente: uma prática verbal, explícita, desenvolvida e regrada pela qual o discípulo deve responder a esta parrésia da verdade do mestre com uma certa parrésia, uma certa abertura de coração que é a abertura de sua própria alma colocada em comunicação com a dos outros, operando assim, por meio disto, o que é necessário para que ele realize sua própria salvação, mas incitando também os outros a terem em relação a ele uma atitude não de recusa, de rejeição e de censura, mas de *eúnoia* (benevolência), e, por meio disto, incitando todos os membros do grupo, todos os personagens do grupo a realizarem sua salvação. Temos aí uma estrutura inteiramente

singular, cujo mecanismo ou lógica encontra-se, creio, muito clara e facilmente a partir desta prática, desta técnica da *parrhesía*. Mas isto será, como veremos, um fenômeno único, creio eu. Em todo caso, é nestes círculos epicuristas que encontramos a primeira fundação, parece-me, daquilo que se transformará [com] o cristianismo. É uma primeira forma capaz de sugeri-lo, sem que prejudiquemos, de modo algum, os laços históricos de transformação de um no outro. É a primeira vez que encontramos, parece-me, esta obrigação, que reencontraremos no cristianismo, a saber: à palavra de verdade que me ensina a verdade, e que por conseguinte me ajuda a realizar minha salvação, devo responder – sou incitado, sou chamado, sou obrigado a responder – com um discurso de verdade pelo qual exponho ao outro, aos outros, a verdade de minha própria alma. É isto quanto a *parrhesía* epicurista. Logo mais, lhes falarei, pois, da *parrhesía* em Galeno e da *parrhesía* (*libertas*) em Sêneca.

NOTAS

1. Sobre Filodemo, cf. aula de 27 de janeiro, primeira hora. Lembremos aqui que este conflito foi pela primeira vez configurado por Platão no *Górgias* (Platão recusava à retórica o nome de *tékhnē*, nela reconhecendo apenas uma habilidade vulgar) e no *Fedro* (em que a retórica, para ganhar autenticidade, devia fazer-se filosofia), e que readquiriu um novo vigor com a segunda sofística, assumindo orgulhosamente sua identidade e reivindicando seu divórcio relativamente a uma filosofia reduzida a um passatempo formal (cf. a mesma aula, segunda hora).

2. "É após o ano 50 que devemos situar a outra grande obra de sistematização dos conceitos morais, à qual Filodemo dá o título *Des vices et des vertus opposées* [...]. Esta obra compunha-se ao menos de dez livros: em vários deles o tema é a adulação, *Peri kolakeías* [...]. Os diferentes livros *De l'adulation* indicavam de maneira igualmente polêmica as características deste vício e, sobretudo, podiam ter como meta determinar, em relação a ele, o comportamento correto do sábio epicurista" (M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, op. cit., p. 59).

3. Plutarque, *Comment distinguer le flateur de l'ami*, in *Oeuvres Morales*, t. I-2, trad. fr. A. Philippon, ed. citada.

4. P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht*, I. *Die Therapie des Zorns*, Leipzig, Teubner, 1914.

5. Plutarque, *Du contrôle de la colère*, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. citada.

6. "Segundo os compiladores de Justiniano, o proprietário tem sobre a coisa uma *plena potestas* (I., 2, 4, 4). Afirmção de princípio de um poder absoluto, que conhecerá uma fortuna singular. Na Idade Média, o direito erudito a reencontra e desenvolve. Os glosadores extrapolam um texto anódino do *Digeste* para dele tirar com êxito a fórmula: a propriedade é o *jus utendi et abutendi* (D., 5, 3, 25, 11: *re sua abuti putant*)" (P. Ourliac & J. de Malafosse, *Droit romain et Ancien Droit*, Paris, PUF, 1961, p. 58).

7. Prefácio ao quarto livro das *Questions naturelles*, in *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ed. citada, pp. 455-9. Sobre este texto, cf. *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 108-9. [*O cuidado de si*, op. cit., p. 94. (N. dos T.)]

8. Este quarto livro é intitulado: "Sobre o Nilo".

9. "Apreçais pois, a julgar por vossas cartas, sábio Lucílio, a Sicília e o ócio que vosso emprego de governador possibilita (*officium procurationis otiosae*). Vós sempre os apreciareis, desde que vos disponhais a manter-vos nos limites deste cargo, desde que imagineis que sois o ministro do príncipe e não o próprio príncipe (*si continere id intra fines suos volueris, nec efficere imperium, quod est procuratio*)" (Prefácio ao quarto livro das *Questions naturelles*, p. 455).

10. "Vós, ao contrário, estais tão bem convosco" (*id.*, pp. 455-6).

11. "Não me surpreendo que poucos homens tenham esta felicidade: somos nossos próprios tiranos, nossos perseguidores; infelizes ora por nos amarmos demais, ora pelo desgosto por nosso ser; uma vez o espírito inflado por um deplorável orgulho, outra distendido pela cupidez; deixando-nos levar pelos prazeres ou nos consumindo pela inquietude; e, para o cúmulo da miséria, nunca sós com nós mesmos" (*id.*, p. 456).

12. Cf. a famosa passagem do *Górgias* (463a) sobre a retórica: "Pois bem, Górgias, a retórica, pelo que me parece, é uma prática estranha à arte, mas que exige uma alma dotada de imaginação, de ousadia e naturalmente apta às relações entre os homens. O nome genérico desta espécie de prática é, para mim, a lisonja (*kolakeian*)" (in Platon, *Oeuvres complètes*, t. III-2, trad. fr. L. Bodin & A. Croiset, ed. citada, p. 131). Encontra-se além disto no *Fedro* uma definição muito sombria do lisonjeador em 240b.

13. "É preciso que quem consulta não seja nem rico nem esteja investido de alguma honra cívica" (Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. R. Van der Elst, Paris, Delagrave, 1914, cap. III, p. 76).

14. Cf. aula de 3 de fevereiro, segunda hora.

15. Cf. a opinião de P. Veyne: "Diante de uma legitimidade mal assegurada, não resta senão sobrevalorizar com manifestações de lealdade; o culto da personalidade ou 'lisonja' era isto: ao mesmo tempo uma mera cláusula de estilo monárquico e uma obrigação estrita, sob pena de ser suspeito de alta traição" ("Préface" a: Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, ed. citada, p. XI).

16. "A retórica é a faculdade (*dýnamis*) de descobrir especulativamente o que, em cada caso, pode ser próprio para persuadir" (Aristote, *Rhétorique*, t. I, livro I, 1355b, trad. fr. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 76).

17. "Athenaios de lógon *dýnamin prosagoreúei tèn rhetorikèn stokhazoménen tês tón akouónton peithoús*" (citado por Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, II, 62, in *Sexti Empirici opera*, vol. III, Leipzig, Teubner, 1954, p. 687).

18. Foucault refere-se aqui ao capítulo XVII ("Si la rhétorique est un art") do livro II da *Institution oratoire*, t. II, trad. fr. J. Cousin, ed. citada, pp. 89-100.

19. "Há uma grande diferença entre ter sua própria opinião e tentar inspirá-la nos outros" (*id.*, cap. XII, 9, 19, p. 93).

20. Cf. *Id.*, livro II, *passim*.

21. Em seu *Peri rhetorikés*, Filodemo "mesmo professando com relação à retórica uma hostilidade que estava justamente na tradição epicurista, reconhece somente a "retórica sofística", isto é, aquela que ensina a escrever outros discursos além dos políticos e jurídicos, o estatuto de *tékhne*, de saber estruturado" (C. Lévy, *Les Philosophes hellénistiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 38); cf. ainda sobre este ponto as indicações de M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème...*, pp. 49-51.

22. *Institution oratoire*, t. II, livro II, cap. XVII, 3 (p. 90).

23. "De minha parte - e não é sem ter garantias - penso que a retórica tem por matéria todos os assuntos acerca dos quais ela será chamada a falar" ("Quelle est la matière de l'éloquence") (*id.*, cap. XXI, 4, p. 106).

24. *Id.*, cap. II: "Moralité et devoirs du précepteur" (pp. 29-33).

25. *Id.*, cap. II, 3-8 (pp. 30-1).

26. *Id.*, cap. II, 8 (p. 31).

27. Esta metáfora é encontrada pela primeira vez em Aristófanes evocando Péricles orador (*Acharniens*, verso 530). Quintilianos a utiliza repetidas vezes (cf., por exemplo, *Institution oratoire*, t. VII, cap. XII, 10, 24 e 65).

28. Cf. aula de 27 de janeiro, primeira hora.

29. Cf. mesma aula, segunda hora.

30. Seguindo M. Gigante, pode-se datar este tratado, que pertence ao conjunto mais vasto consagrado aos *Modes de vie* (*Peri êthôn kai bíou*), nos anos quarenta antes de nossa era. Para uma apresentação histórica do *Peri parrhesías*, cf. M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème...*, pp. 41-7.

31. A partir de uma indicação do *Traité des passions de l'âme...* (ed. citada, p. 98), supõe-se que Galeno escreve esta obra com a idade de cinquenta anos, o que implica (se admitimos 131 como a data de seu nascimento) uma redação por volta do ano 180.

32. Segundo o quadro cronológico de P. Grimal em seu *Sénèque* (*op. cit.*, p. 45), dever-se-ia situar a carta 75 na primavera do ano 64 d.C.

33. Cf. aula de 27 de janeiro, primeira hora (Cícero faz um retrato caricatural desta relação, em que a sutileza grega encontra a grosseria do cônsul romano; cf. *Contre Pison*, in *Cicéron, Discours*, t. XVI-1, XXVIII-XXIX, trad. P. Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1966, pp. 135-7).

34. Philodêmos, *Peri parrhesías*, ed. A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914.

35. Fragmento 1 do *Peri parrhesías*, ed. citada, p. 3 (trad. de Gigante deste fragmento in *Association Guillaume Budé, Actes du VIII^e congrès* (1968), *op. cit.*, p. 202).

36. De fato *stokháresthai* remete primeiro ao ato de mirar certo (no caso de um alvo), antes de partilhar o sentido de conjecturar com o verbo *tekmaíresthai* (cf. as explicações de M. Détienne em *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, Paris, Flammarion, 1974, pp. 292-305).

37. A oposição entre as ciências exatas e as artes de conjectura, estas últimas incluindo o comando dos navios e os cuidados médicos, encontra-se pela primeira vez perfeitamente expressa em *L'Ancienne médecine* do *corpus* hipocrático: "É preciso visar a uma espécie de medida (*deí gar métrou tinòs stokháresthai*). Ora, como medida, número ou peso em referência aos quais conheceríamos

a exata verdade, nenhuma outra poderíamos encontrar senão a sensibilidade do corpo; também é um árduo trabalho adquirir uma ciência suficientemente precisa para não cometer senão erros leves aqui e acolá; quanto a mim, cumularia de elogios o médico que só comete erros leves, porém, a segurança absoluta de um julgamento é um espetáculo muito raro. De fato, pelo menos é o mais freqüente, parece-me acontecer com os médicos o mesmo que com os maus pilotos. Enquanto estes governam em tempo calmo, ao cometerem um erro, o erro não aparece; porém, quando surpreendidos por uma grande tempestade e um vento contrário e violento, todos então podem ver por seus próprios olhos que foi por sua inexperiência e inabilidade que perderam o navio" (trad. A.-J. Festugière, ed. citada, p. 7-8). Cf., sobre a noção de arte estocástica, em particular em Platão, a nota detalhada de Festugière (*id.*, pp. 41-2 n. 41). Observemos entretanto que a oposição entre um saber certo e um conhecimento aleatório encontra-se tematizada em Platão na ótica de uma condenação da inteligência estocástica. Em contrapartida, em Aristóteles (que privilegia então a idéia de "golpe de vista" - cf. a *eustokhía*), esta forma de inteligência prática será reconhecida como parte integrante da prudência (*phrónesis*): o que a arte estocástica perde em necessidade demonstrativa (no intemporal da ciência), ela ganha em justeza de intervenção no *kairós* captado de relance.

38. Cf. trad. Gigante, in *Actes du VIII^e Congrès...*, pp. 206-7.

39. Cf. *id.*, pp. 211-4 (fragmento 61 do *Peri parrhesías*, ed. A. Olivieri, p. 29).

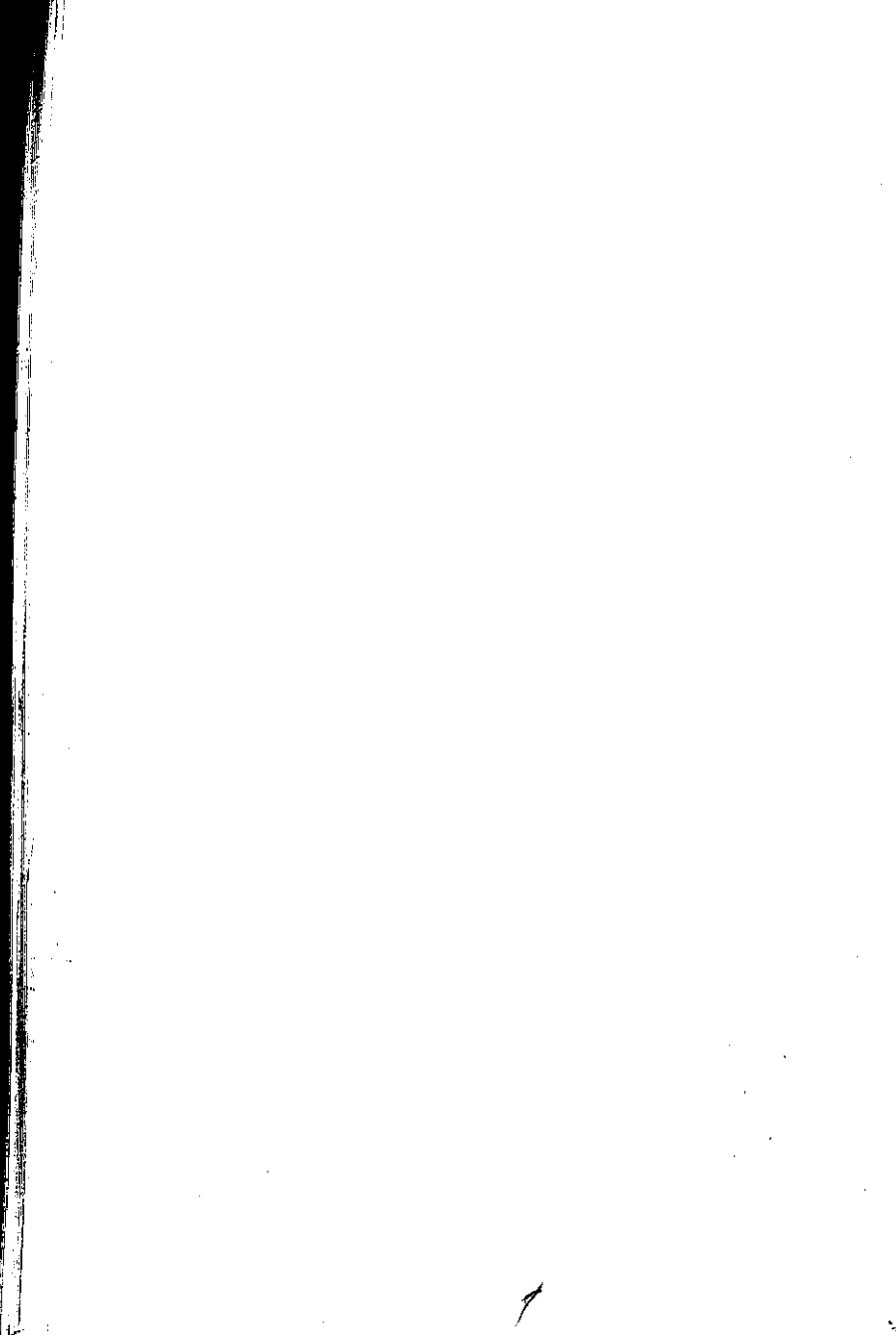
40. Cf. análise do discurso-socorro (*lógos boethós*) na aula de 24 de fevereiro, segunda hora.

41. Cf. trad. Gigante, in *Actes du VIII^e Congrès...*, pp. 209-11 (fragmento 44 do *Peri parrhesías*, ed. A. Olivieri, p. 21).

42. Cf. trad. Gigante, p. 206 (fragmento 25 do *Peri parrhesías*, p. 13).

43. Cf. trad. Gigante, p. 212 (Fragmento 36 do *Peri parrhesías*, p. 17). Retomada desta passagem em *Le Souci de soi*, p. 67. [O cuidado de si, *op. cit.*, p. 57. (N. dos T.)]

44 Cf. trad. fr. Gigante, pp. 214-7.



AULA DE 10 DE MARÇO DE 1982

Segunda hora

Continuação da análise da parrhesia: o Tratado das paixões da alma de Galeno. – Caracterizações da libertas segundo Sêneca: recusa da eloquência popular e enfática; transparência e rigor; incorporação dos discursos úteis; uma arte de conjectura. – Estrutura da libertas: transmissão acabada do pensamento e comprometimento do sujeito com seu discurso. – Pedagogia e psicagogia: relação e evolução na filosofia greco-romana e no cristianismo.

– Teremos ainda duas aulas?¹

– Isto mesmo.

– Aqui se é pautado pelas festas religiosas...

– Ah sim, inteiramente. Da Natividade à Ressurreição².

Gostaria inicialmente não de abrir uma espécie de concorrência, mas de fazer uma pergunta. Parece-me que algumas pessoas gravam as aulas. Tudo bem, isto faz parte inteiramente de direitos fundamentais. As aulas aqui são públicas. Só que talvez lhes pareça que todas as minhas aulas estejam escritas. Mas estão menos do que parecem e delas não tenho transcrição nem mesmo gravação. Ora, eu bem que precisaria disto. Assim, havendo entre vocês alguém que porventura possua (ou que saiba de outros que possuam) gravações – creio que há alguém chamado senhor Lagrange³ – ou, é claro, transcrições, se tiverem a gentileza de me dizer, isto poderia me ser útil. Seriam sobretudo as dos últimos quatro ou cinco anos. Tentarei acabar logo e, eventualmente, vocês poderão fazer perguntas.

Agora, pois, dando um pequeno salto e situando-nos no final do século II, consideremos o texto de Galeno. Galeno escreve o célebre texto *Tratado das paixões*, mais exatamente, *Tratado [da] cura das paixões*⁴. E já nas primeiras pá-

ginas deste texto, diferentemente do que encontramos em Filodemo, de modo algum temos uma "teoria" da *parrhesía*, mas alguns elementos indicadores do que deve ser o franco-falar, naquele gênero de relações e vínculos, e que a meu ver são interessantes. Ele parte do princípio segundo o qual nunca se pode curar sem saber do que se deve curar. A ciência médica, ou antes a *tékhnē* médica, tem necessidade, é claro, de conhecer a doença que terá de tratar. Isto é óbvio. Ora, no *Tratado da cura das paixões* Galeno explica que aquele texto não versa sobre o tratamento (a cura, a terapêutica) das doenças, mas sobre a cura das paixões e dos erros. Ora, diz ele, se é verdade que os doentes, não conhecendo bem sua doença, sofrem tanto com ela, ou por causa dela experimentam mal-estares tão explícitos [a ponto de] se encaminharem espontaneamente ao médico, em contrapartida, no que concerne às paixões e aos erros, a cegueira é muito maior. Pois, afirma ele, sempre se ama tanto a si mesmo (é o *amor sui* de que falávamos há pouco acerca do texto de Sêneca nas *Questões naturais*⁵) que não se pode deixar de criar ilusões. O fato de se criar ilusões, por conseguinte, desqualifica o sujeito no papel de médico de si mesmo que ele poderia ter ou poderia pretender exercer. Esta tese não nos autoriza a nos julgarmos a nós mesmos, mas a que os outros o façam. Conseqüentemente, necessidade de recorrer a um outro para curar as próprias paixões e erros, devido a este amor a si que cria ilusão a respeito de tudo, sob a condição de que este outro não tenha em relação a nós – nós que o consultamos – nem sentimento de indulgência nem sentimento de hostilidade; logo mais retornarei a isto, no momento apenas acompanho o texto em seu desenvolvimento⁶. Como escolher e recrutar este Outro, que não deve ser nem indúl-gente nem hostil, de quem temos absoluta necessidade para nos curarmos devido ao nosso amor por nós mesmos? Pois bem, diz Galeno, há que se estar atento. Há que se estar à espreita e, no momento em que se ouvir falar de alguém célebre, reputado, conhecido por não ser um lisonjeador, dirigir-se então a ele⁷. Dirigir-se a ele, ou melhor, antes mesmo

de dirigir-se diretamente a ele, tentar verificar, provar, testar de algum modo a não-lisonja deste indivíduo. E observar como ele age na vida, observar se freqüenta os poderosos, observar a atitude que tem em relação aos poderosos que freqüenta ou em cuja dependência se encontra. É em função de sua atitude, e quando se tiver efetivamente mostrado e provado que não se trata de um lisonjeador, é neste momento que se pode dirigir-se a ele. Portanto, há que se haver com um desconhecido, ou melhor, com alguém que só é conhecido por nós mesmos, e só conhecido por sua não-lisonja. Verificando-se, pois, que não se trata de um lisonjeador, é que então se vai dirigir-se a ele. E o que fazer, o que se passará? Primeiro, iniciaremos uma conversa, conversa a sós com ele, na qual de certo modo lhe colocaremos a questão primeira, que é também a questão de confiança: não teria ele notado, no nosso comportamento, na maneira como falamos, etc., traços, sinais, provas de uma paixão, paixão que nós mesmos teríamos? Neste momento, muitas coisas podem se passar. Certamente ele pode dizer que notou. Começa então a cura, isto é, pedimos-lhe conselhos para nos curarmos de nossa paixão. Suponhamos ao contrário que ele diga não ter notado em nós, no decorrer deste primeiro colóquio, uma paixão qualquer. Pois bem, diz Galeno, há que se resguardar de cantar vitória, de considerar que não temos paixões, e conseqüentemente que não temos necessidade de diretor para nos ajudar a curá-las. Pois, diz [Galeno], talvez [o diretor] não tenha ainda tido tempo de ver estas paixões; talvez também não queira interessar-se por quem o solicita; talvez ainda tenha medo do rancor que lhe seria endereçado se dissesse que temos uma ou outra paixão. Por conseguinte, é preciso obstinar-se, insistir, pressioná-lo com questões para dele obter uma outra resposta que não seja a de que não temos paixão. É preciso eventualmente passar pela mediação de um outro, a fim de procurar saber se este personagem, de quem conhecemos as qualidades de não-lisonjeador, simplesmente não estaria interessado em uma direção de consciência como [a nossa]. Suponhamos agora que, em vez de dizer que

não temos nenhuma paixão, a pessoa a quem nos dirigimos nos faça reprovações, mas sintamos que estas reprovações não sejam efetivamente fundadas. Pois bem, neste caso, não devemos nos afastar [do diretor] dizendo: pedi-lhe conselhos e ele acreditou descobrir em mim paixões que estou certo de não possuir. É preciso considerar primeiro que ele pode sempre ter razão, e que de toda maneira a reprovação por ele feita – para mim, a quem a faz e que contudo tem o sentimento de não possuir esta paixão – pode ser uma ocasião de melhor me vigiar e exercer sobre mim [mesmo] uma guarda mais atenta. Enfim, suponhamos que após esta primeira prova, após estas primeiras reprovações aparentemente mal fundadas e que incitaram o dirigido a vigiar melhor a si mesmo, suponhamos que tenhamos chegado à conclusão, à certeza de que a reprovação feita pelo diretor seja injusta. Suponhamos até que o diretor continue, durante a cura, a fazer as reprovações que apropriadamente sabemos serem injustas. Pois bem, diz Galeno em uma passagem bastante curiosa, é preciso ser-lhe grato. É preciso ser-lhe grato, pois temos aí uma prova que nos exercitará a suportar a injustiça e, na medida em que a injustiça é efetivamente algo que encontramos continuamente no curso da vida, formar-se, armar-se, equipar-se contra a injustiça é indispensável. A injustiça do diretor é uma prova positiva para o dirigido: elemento curioso, surpreendente, que, até onde sei, praticamente não encontramos em outros textos do mesmo gênero, na mesma época, mas do qual encontraremos uma transposição e todo um desenvolvimento na espiritualidade cristã⁸.

Indiquei esta passagem de Galeno, estas páginas iniciais do *Tratado das paixões*, pela razão que passo a expor. Primeiro, pudemos ver que a necessidade de ter um diretor é de certo modo uma necessidade de estrutura. Nada se pode fazer sem o outro. E Galeno o diz de uma maneira muito explícita: “Todos os homens que se reportaram a outros para a declaração de seu próprio valor, vi-os raramente se enganar, e todos aqueles que se estimaram excelentes, sem terem confiado este julgamento a outros, vi-os tropeçar muito e fre-

qüentemente.”⁹ Por conseguinte, a necessidade de ser dirigido não é simplesmente uma necessidade ocasional ou para casos mais graves. Toda pessoa que quer, na vida, conduzir-se como convém tem necessidade de um diretor. É este mesmo tema que encontraremos depois no cristianismo, tão freqüentemente comentado a partir de um texto da Bíblia: aqueles que não são dirigidos “caem como folhas mortas.”¹⁰

Em segundo lugar, há neste texto algo relevante. Galeano – que é médico e que certamente transpõe algumas noções e conceitos da medicina para a direção da alma, que por certo utiliza a noção fundamental de *páthos* e a série de analogias que vão do corpo à alma e da medicina do corpo à medicina da alma – não pretende em momento algum que aquele a quem nos confiamos seja uma espécie de técnico da alma. Não se trata de um técnico da alma: o que se requer de quem deve dirigir são algumas qualidades morais. É, no cerne destas qualidades morais, duas ou três coisas. Primeiro, a franqueza (*parrhesía*), o exercício do franco-falar. É este o elemento principal. Deve-se testar o diretor quanto ao franco-falar. [Encontraremos] depois no cristianismo a figura totalmente inversa, quando, ao contrário, o diretor é quem deverá buscar testar a franqueza daquele que fala de si mesmo e sua não-mentira¹¹; aqui, o dirigido é que deve testar o mestre quanto ao franco-falar. Segundo, uma qualidade moral que está indicada em uma pequena passagem do texto em que se afirma que de preferência deve-se escolher um homem já idoso e que, no curso de sua vida, tenha dado prova, sinais de ser um homem de bem¹². Enfim, terceiro – e isto é interessante porque muito singular, a meu ver, relativamente a uma série de outros aspectos encontrados na mesma época –, o diretor escolhido é um desconhecido. Enquanto a direção da alma em Platão assentava-se por certo na relação amorosa, enquanto na maior parte dos autores da época imperial, particularmente em Sêneca, a relação de direção inscreve-se no interior da amizade, da estima, de relações sociais já bem estabelecidas – em Sêneca, sua relação de di-

reção para com Lucílio inscreve-se justamente no interior de uma relação totalmente dada -, [em Galeno,] manifestamente, embora não haja consideração teórica ou explícita a respeito (mas basta ver o desenvolvimento do texto), vê-se muito bem que quem vai dirigir deve ser desconhecido. Com ele não se deve ter nenhuma relação prévia, ou pelo menos nenhuma relação prévia possível, para não dar lugar a indulgência nem severidade. É aquela condição de amizade, tão explícita na maior parte dos outros textos, aqui, dissipou-se. Conseqüentemente, há alguém, o diretor, que não é nem um técnico da alma, nem tampouco um amigo. É alguém neutro, alguém estranho, em relação a [quem] devemos nos colocar como objeto de seu olhar e objeto, ou melhor, alvo de seu discurso. Ele nos olha, nos observa, constata que temos ou não tal paixão. Pois bem, neste momento, ele falará, falará livremente, dirigir-se-á a nós a partir de sua *parrhesía*. É assim, a partir deste ponto exterior e neutro do olhar e do sujeito de discurso, que a operação de direção de consciência se exercerá. É isto o que queria dizer-lhes acerca do texto de Galeno.

Em terceiro lugar, agora, o texto de Sêneca. Na verdade, encontramos na correspondência com Lucílio várias cartas que, explícita ou implicitamente [...] [dão aqui e ali indicações sobre a *libertas**]. Está claro que para Sêneca, diferentemente do que se encontra sem dúvida em Filodemo, a *libertas* não é uma técnica, não é uma arte. Não há [sobre este assunto] teoria ou exposição sistemática, mas alguns elementos que são perfeitamente coerentes. Encontram-se na carta [40], na carta [38], na carta 29 e na carta 75. Falemos rapidamente das primeiras, antes de estudar o texto da carta 75. Na carta [40], Sêneca, de modo bastante claro e que reaparece em vários outros textos, opõe aquilo que deve ser a verdadeira relação, o verdadeiro elo entre quem dirige e quem é dirigido, ao discurso que é mantido na forma da eloquência

* Reconstituição a partir do manuscrito.

popular, quando alguém, endereçando-se a uma multidão, mantém um discurso violento e enfático. É absolutamente evidente, claro, nem seria preciso dizer, que Sêneca pensa aqui naqueles oradores populares, na maioria cínicos, ou cínico-estóicos, que tinham um papel tão importante nas formas de predicação, de direção coletiva, etc., freqüentes na Antiguidade durante a mesma época¹³. Contra esta direção coletiva, contra esta moralização popular, Sêneca faz valer os direitos e a riqueza específicos do que pode e deve ser uma relação individual de homem a homem, e de homem cultivado a homem cultivado. No fundo, qual a função da eloqüência popular? Primeiro, tentar surpreender os ouvintes com emoções fortes, sem solicitar seu julgamento. E, para obter estas emoções fortes, a eloqüência popular não segue a ordem lógica das coisas e da verdade. Contenta-se com elementos dramáticos e constitui uma espécie de teatro. A eloqüência popular, por conseguinte, para dizer com nossas palavras, não passa pela relação de verdade. Ela produz efeitos que são emotivos, afetivos e que, por isto mesmo, não têm conseqüência profunda nos indivíduos¹⁴. A isto Sêneca opõe a relação discursiva, controlada e eficaz, que se passa entre dois indivíduos que estão frente a frente. Este discurso, diz ele, é um discurso (*oratio*) "*quae veritati dat operam*": que dá lugar à verdade¹⁵. E, para que este discurso dê lugar à verdade, é preciso, afirma, que seja *simplex*, isto é, transparente: que diga o que tem a dizer, que não tente vesti-lo, cobri-lo e, assim, mascarar-lo, quer com ornamentos, quer com uma dramaticidade qualquer. Simples: deve ser simples como água pura, a verdade deve nele passar. Mas deve ser ao mesmo tempo *composita*, isto é, deve seguir uma certa ordem. Não a ordem dramática que a eloqüência popular segue, em função justamente dos movimentos da multidão, mas [uma ordem] composta em função da verdade que se pretende dizer. Ao ser assim utilizado este discurso, que é ao mesmo tempo transparente à verdade e bem ordenado em função desta verdade, é assim que este discurso endereçado ao outro poderá descer ao fundo daquele a quem se en-

dereça: *descendere in nos debet*¹⁶. Deve descer até o fundo, por esta simplicidade e por esta composição refletida. É o que está, pois, na carta [40]. Na carta [38], ele também retorna à oposição entre a eloquência pública que procura impressionar por grandes arroubos, e a verdadeira direção e os conselhos que devemos dar uns aos outros nos quais não se trata de impressionar por grandes arroubos, mas lançar na alma pequenas sementes que quase não são visíveis, mas poderão germinar ou ajudar a [fazer] germinar, as sementes de sabedoria que a natureza depositou em nós (as sementes, os germes de razão¹⁷). Isto implica, certamente, que este discurso tenha uma particular atenção para com os indivíduos, para com o estado em que se encontram. Estas sementes não podem ser perdidas, elas não podem ser esmagadas¹⁸. Necessidade, portanto, de se adaptar àquele [a quem] se fala, de esperar o momento certo em que a germinação poderá ocorrer. O mesmo tema está também na carta 29¹⁹.

E agora a carta 75 que – embora sem dizê-lo, repito – parece-me ser, quase que indubitavelmente, uma exposição completa do que é a *libertas*, a *parrhesía* para os gregos. Eis o texto: “Minhas cartas não estão a teu gosto, trabalhadas como convém, e te queixas. Na verdade, quem pensa em trabalhar seu estilo, senão os que amam o estilo pretensioso? Minha conversação, se nos encontrássemos face a face, preguiçosamente sentados ou caminhando, seria sem preparativos, de aparência fácil (*inlaboratus et facilis*). Assim quero que sejam minhas cartas: nada têm de requintado, nada de artificial. Se fosse possível, gostaria de deixar-te ver meus pensamentos mais que traduzi-los pela linguagem [retornarei a esta importante frase; M.F.]. Mesmo em uma conferência convencional, eu não bateria o pé, não estenderia o braço para frente, não subiria o tom, deixando isto para os oradores e julgando meu objetivo atingido, se eu tivesse te transmitido meu pensamento sem ornamento estudado nem banalidade. Acima de tudo, eu me aplicaria com ardor a fa-

zer-te compreender que tudo o que eu vier a dizer-te, penso, e não me bastando pensá-lo, amo. Os beijos que damos em nossos filhos não se parecem com aqueles que recebe um amante; e todavia este beijo tão casto, tão contido, deixa transparecer ternura. Seguramente não condeno a um tom de secura e aridez colóquios que incidirão sobre uma tão elevada matéria. A filosofia não repudia as graças do espírito. Quanto a muito laborar com as palavras, é isto que não se deve fazer. Eis o ponto essencial de nossa retórica [é um acréscimo do tradutor; *haec sit propositi nostri summa* deve antes ser traduzido por: eis o ponto essencial do que afirmo, do que anuncio, do que quero dizer; M.F.]: dizer o que se pensa, pensar o que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta. Cumpriu com seus compromettimentos aquele que, quer o vejamos, quer o escutemos, permanece o mesmo. Veremos a originalidade desta natureza, o que ela tem de grande. Nossos discursos devem tender não ao agradável, mas ao útil. Se todavia a eloquência vem sem esforço, se se oferece por si mesma ou custa pouco, admitamo-la e que ela se siga a coisas muito belas; que seja feita mais para mostrar as coisas do que para se mostrar. Outras artes se endereçam exclusivamente ao espírito; neste caso só se trabalha para a alma. O doente não se põe em busca de um médico dotado de eloquência. Entretanto, se acontece que o mesmo homem, que sabe curar, discursa com graça sobre o tratamento a seguir, o doente se acomodará; mas não será para ele um motivo para felicitar-se [para o doente; M.F.] se deparar-se com um prático que, além de ter talento, é um hábil orador. O caso é semelhante ao de um bom piloto que seria, além de tudo, um belo rapaz. Para que querer agradar e encantar meus ouvidos? Trata-se de outra coisa: é do ferro e do fogo, é da dieta que preciso. É para isto que te fizeram vir.²⁰

[Neste] texto um pouco longo, imagino que já pudemos notar numerosos elementos por nós conhecidos. Primeiro, ao lado do que foi dito contra a eloquência popular, notamos o privilégio do envio de cartas, cartas enviadas por

um indivíduo a outro e que, por isto mesmo, enquanto relação individual, devem ter uma liberdade de feitiço, uma flexibilidade que leva em conta cada parceiro. Isto seria, diz ele, a mesma coisa. E em outros textos afirma: seria mesmo muito melhor se, no lugar de enviarmos cartas um ao outro, tivéssemos a possibilidade de conversar em particular, quer sentados preguiçosamente, quer caminhando juntos²¹. Esta conversa particular, este face a face, que é ao mesmo tempo um contato vivo e físico, constitui evidentemente a melhor forma, a forma ideal para uma relação de direção. Segundo, pudemos também notar no texto algo de que já lhes havia falado. É a atitude em relação à retórica. Ele não diz, como o faz dizer o tradutor: "Eis o ponto essencial de nossa retórica." Jamais emprega esta palavra para designar aquilo que faz. Todavia diz: Sim, ornamentos do discurso podem ser perfeitamente úteis. Não há razão para se desdenhar os prazeres e a satisfação que se tem em escutar uma bela linguagem. Pode mesmo haver nisto algo de muito útil, na medida em que, quando se oferece por si mesma ou custa pouco, a eloquência pode permitir mostrar as coisas. Portanto, utilização tática da retórica, mas nenhuma obediência fundamental, global, total às regras da retórica. Em terceiro lugar, ainda, pudemos ver aquilo de que falamos, a saber, que o discurso de "franco-falar" tem essencialmente por função estar voltado para o outro, para aquele a quem nos endereçamos, a quem ele deve ser útil. Alguns elementos desta utilidade devem ser aqui lembrados. Por um lado, Sêneca caracteriza esta utilidade dizendo tratar-se de uma utilidade que não se endereça tanto ao *ingenium* (ao espírito, à inteligência, etc.), mas trata-se de algo que vem do *animi negotium* (do comércio, da atividade, da prática da alma). Portanto, a *parrhesia* (o franco-falar) é útil neste *animi negotium*, nesta "gerência" da alma, por assim dizer. E como se manifestará esta utilidade? Pois bem, está no fim da passagem. Não li tudo, mas no final do parágrafo ele mostrará qual o efeito, o efeito útil de um franco-falar quando utilizado como se deve. Diz o seguinte: Belos discursos te são oferecidos. Prestas atenção apenas às

palavras, à sua beleza, ao seu encanto. Ora, isto te agrada. "Mas quando tiveres acabado de adquirir todos estes conhecimentos? Quando, uma vez adquiridos, tiveres que gravá-los tão bem em ti mesmo que não possam mais sair de tua memória? Quando tiveres que submetê-los à experiência? Com efeito, nem quanto a estes nem quanto a outros basta confiar na memória: é na prática que é preciso prová-los."²² Por conseguinte, a utilidade do franco-falar, neste *animi negotium*, deve ter o seguinte objetivo final: não nos contentemos de ter em algum lugar na memória aquilo que ouvimos, lembrando de quanto é belo. É preciso gravá-lo, gravá-lo de modo que, quando nos encontrarmos em uma situação que o requeira, possamos agir como convém. É na experiência que se medirá a eficácia, a utilidade da palavra ouvida, da palavra que foi transmitida pela *parrhesía*. Por fim, outro elemento, já encontrado em outros textos acerca da *parrhesía*, é a comparação inevitável, mas tão fundamental, entre a medicina, a pilotagem e o governo, governo de si mesmo ou dos outros²³. Esta comparação, creio, é verdadeiramente matricial no pensamento, na teoria do governo na época heleenística e greco-romana. Governar é justamente uma arte estocástica, uma arte de conjectura, como a medicina, como também a pilotagem: conduzir um navio, cuidar de um doente, governar os homens, governar a si mesmo pertencem à mesma tipologia de atividade que é ao mesmo tempo racional e incerta²⁴.

Há sobre isto uma passagem bem familiar. Entretanto, a razão pela qual me demorei neste texto é a seguinte: no centro mesmo do texto, há algumas expressões cujos indícios, por assim dizer, já vimos despontarem em outros textos, o de Filodemo e o de Galeno; agora, porém, creio que o tema se desdobra plenamente. [Sêneca] afirma: O essencial na *parrhesía* está, de todo modo, no papel, na função das palavras que emprego, ainda que possam estar um pouco ornamentadas quando necessário. A propósito, gostaria de citar a frase. Diz ele o seguinte: Trata-se antes de mostrar (*ostendere*) o que experimento (*quid sentiam*) do que de falar

(*loqui*)²⁵. O que significa "antes mostrar o pensamento do que falar"? Nesta ostentação do pensamento, que deve ser tão pouco dramática quanto possível, ainda que ocasionalmente ela utilize ornamentos, creio haver dois elementos importantes que, aliás, estão explicitados no texto. Primeiro, há o elemento de transmissão pura e simples do pensamento: teria atingido meu objetivo "se eu tivesse te transmitido meu pensamento sem ornamento estudado nem banalidade (*contentus sensus meos ad te pertulisse, quos nec exornassem nec abiecissem*)". Transmitir, pura e simplesmente, [é o verbo] *perferre*, como na expressão "transmitir notícias por uma carta". É a *parádosis*. Trata-se, portanto, de transmitir pura e simplesmente o pensamento, com o mínimo de ornamento que é tolerável nesta transparência (reencontramos o tema da *oratio simplex* de que tratava a carta 40).

Transmissão pura e simples do pensamento, entretanto – e este é o segundo elemento que caracteriza a ostentação do pensamento, o *quid sentiam ostendere* que é o objetivo da *parrhesía*, da *libertas* –, é preciso também manifestar que os pensamentos transmitidos são precisamente os pensamentos daquele que os transmite. São os pensamentos daquele que os exprime, tratando-se de mostrar que não apenas é isto a verdade, mas que sou eu, aquele que fala, quem considera estes pensamentos como sendo efetivamente verdadeiros, sou aquele para quem eles também são verdadeiros. Como diz explicitamente o texto, é preciso fazer compreender "*omnia me illa sentire, quae dicerem*"²⁶, que eu efetivamente experimento (*sentire*) como verdadeiras as coisas que digo. E acrescenta ainda "*nec tantum sentire, sed amare*": e não apenas eu as experimento, considero-as como verdadeiras, mas ainda as amo, a elas estou ligado e toda a minha vida é por elas comandada. A comparação com o beijo que se dá na criança é interessante. O beijo que se dá na amante é um beijo enfático e retórico, que veicula sempre algo a mais. O beijo que se dá na criança é casto, é *simplex*: puro, no sentido de ser, se quisermos, transparente, e no qual não

se exprime nada mais que ternura, uma ternura porém que não é menor pela criança do que pela amante. É de algum modo me faço presente: é a minha ternura que torno presente, neste beijo tão simples e tão puro. Creio que isto nos conduz a um elemento fundamental na noção de *libertas* (de *parrhesía*). Vimos este elemento fundamental aparecer um pouco quando Galeno, por exemplo, dizia: é preciso tomar por mestre aquele que mostrou, em sua vida, conduzir-se bem. Também o havíamos encontrado em Filodemo quando este, a propósito do *kathegetés* ou *kathegouímenos*, dizia ser formado a exemplo dos mestres²⁷. A meu ver, o elemento nodal em toda esta concepção da *libertas* e da *parrhesía* – e que está desenvolvido no texto de Sêneca – é que, para bem garantir a *parrhesía* (a franqueza) do discurso mantido, é necessário que a presença daquele que fala esteja efetivamente sensível naquilo mesmo que ele diz²⁸. Ou ainda: é necessário que a *parrhesía*, a verdade daquilo que ele diz, seja selada pela conduta que ele observa e pela maneira como efetivamente vive. É o que diz Sêneca na seguinte passagem: “Eis o ponto essencial [não de nossa retórica, mas do que eu quero dizer; M.F.]: dizer o que se pensa, pensar o que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta. *Ille promissum suum implevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est.*” [Ou seja:] é alguém que cumpriu esta espécie de pacto (*promissum suum*), esta espécie de comprometimento que está no fundamento da operação de direção, que é sua base e condição, alguém que sustém aquilo com o que se comprometeu, alguém que é o mesmo, quer o escutes em seus discursos, quer o vejas na vida. Creio que o fundamento da *parrhesía* seja esta *adoequatio* entre o sujeito que fala e diz a verdade e o sujeito que se conduz, que se conduz como esta verdade requer. Bem mais do que a necessidade de se adaptar taticamente ao outro, a meu ver o que caracteriza a *parrhesía*, a *libertas*, é esta adequação do sujeito que fala ou do sujeito da enunciação com o sujeito da conduta. É esta adequação que confere o direito e a possibilidade de falar fora das formas recomendadas e tradicio-

nais, de falar independentemente dos recursos da retórica que, se preciso for, podem ser utilizados para facilitar a recepção daquilo que se diz.

Portanto, a *parrhesía* (a *libertas*, o franco-falar) é esta forma essencial – e é deste modo que resumirei o que pretendia dizer-lhes sobre a *parrhesía* – à palavra do diretor: palavra livre, desvincilhada de regras, liberada de procedimentos retóricos na medida em que, de um lado, deve certamente adaptar-se à situação, à ocasião, às particularidades do ouvinte; mas, sobretudo e fundamentalmente, é uma palavra que, do lado de quem a pronuncia, vale como comprometimento, vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. O sujeito que fala se compromete. No mesmo momento em que diz “eu digo a verdade”, compromete-se a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta, uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada. É neste sentido que não pode haver ensinamento da verdade sem um *exemplum*. Não pode haver ensinamento da verdade sem que aquele que diz a verdade dê o exemplo desta verdade, e é por isto também que – mais, certamente, que [no] ensinamento teatral ministrado em assembléias populares quando um indivíduo qualquer exorta à virtude uma multidão qualquer – a relação individual é necessária. Relações individuais na [correspondência]. Melhor ainda: relações individuais nas conversações. Ainda melhor que na conversação: relações de vidas partilhadas, longa cadeia de exemplos vivos, transmitidos como que de mão em mão²⁹. Não apenas porque o exemplo torna de algum modo mais fácil perceber a verdade dita, mas porque, nesta cadeia de exemplos e de discursos, o pacto se reproduz incessantemente. Eu digo a verdade, eu te digo a verdade. E o que autentifica o fato de dizer-te a verdade é que, como sujeito de minha conduta, efetivamente sou, absoluta, integral e totalmente idêntico ao sujeito de enunciação que eu sou ao dizer-te o que te digo. Creio estarmos aqui no cerne da *parrhesía*. E se insisti sobre isto, se construí esta análise da *parrhesía* para trazê-la até este ponto,

é porque me parece termos aqui, afinal, um elemento, uma distribuição das coisas que é fortemente significativa, sobretudo se comparada com o que encontraremos depois no cristianismo³⁰. Evidentemente não se deve simplificar coisas que são complexas: vimos como, entre os epicuristas, por exemplo, há uma fórmula de *parrhesía* que é afinal muito diferente do que encontramos em Galeno; também é diferente do que encontramos em Sêneca. Enfim, há um grande número de modalidades.

Todavia, olhando um pouco de relance, creio que podemos dizer o que se segue. Chamemos, se quisermos, "pedagógica" 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 desta relação pedagógica. Se chamamos "pedagógica", portanto, esta relação que consiste em dotar um sujeito qualquer de uma série de aptidões previamente definidas, podemos, creio, chamar "psicagógica" a transmissão de uma verdade que não tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, etc., mas modificar o modo de ser do sujeito a quem nos endereçamos. Pois bem, na história destes procedimentos psicagógicos, operou-se, a meu ver, uma considerável transferência, uma considerável mutação entre, no geral, a filosofia greco-romana e o cristianismo. Digamos o seguinte: na Antiguidade greco-romana, na relação psicagógica, o peso essencial da verdade, a necessidade do dizer-verdadeiro, as regras às quais é preciso submeter-se ao dizer a verdade, para dizer a verdade e para que a verdade possa produzir seu efeito – a saber, o de mutação do modo de ser do sujeito –, tudo isto incide essencialmente sobre o lado do mestre, do diretor, ou ainda do amigo, de todo modo, o lado de quem aconselha. É sobre [ele], sobre o emissor ou o transmissor do discurso verdadeiro que pesa o essencial destas obrigações, destas tarefas e destes comprometimentos. Na medida em que é sobre o lado do mestre, do conselheiro, do guia, que incide o essencial das obrigações de verdade, creio que podemos dizer que a relação de psicagogia está, na An-

tiguidade, muito próxima, ou relativamente próxima, da relação de pedagogia. Pois, na pedagogia, o mestre [é mestre] enquanto detém a verdade, formula a verdade, formula-a como convém e segundo regras que são intrínsecas ao discurso verdadeiro que ele transmite. A verdade e as obrigações quanto à verdade estão do lado do mestre. Isto vale em toda a pedagogia. Vale certamente na pedagogia antiga, como vale também no que poderíamos chamar de psicagogia antiga. É, neste sentido, por esta razão que a psicagogia antiga está tão próxima da pedagogia. Ela também é experimentada como uma *paideia*³¹. Em contrapartida, parece-me que no cristianismo, a partir de algumas mutações bastante significativas – dentre as quais, é claro, [a seguinte]: sabe-se bem que a verdade não vem daquele que guia a alma, mas está dada sob um outro modo (Revelação, Texto, Livro, etc.) –, as coisas serão consideravelmente modificadas. E na psicagogia de tipo cristão veremos que, se é verdade que aquele que guia a consciência deve obedecer algumas regras, que ele tem alguns encargos e obrigações, o custo mais fundamental, o custo essencial da verdade e do “dizer-verdadeiro” pesará sobre aquele cuja alma deve ser guiada. E será apenas a custo desta enunciação feita por ele mesmo e sobre ele mesmo de um discurso verdadeiro, enunciação por ele mesmo de um discurso verdadeiro sobre ele, que a alma poderá ser guiada. A partir deste momento, parece-me que a psicagogia de tipo, digamos, cristão irá distinguir-se e opor-se profundamente à psicagogia de tipo filosófico greco-romano. A [psicagogia] greco-romana estava ainda muito próxima da pedagogia. Ela obedecia a mesma estrutura geral segundo a qual é o mestre que mantém o discurso de verdade. O cristianismo, por sua vez, irá desvincular a psicagogia da pedagogia, solicitando à alma – à alma que é psicagogizada, que é conduzida – que diga uma verdade; verdade que somente ela pode dizer, que somente ela detém e que não constitui o único, mas é um dos elementos fundamentais da operação pela qual seu modo de ser será modificado. É nisto que consistirá a confissão cristã³². Digamos que, e in-

terromperei aqui, na espiritualidade cristã é o sujeito guiado que deve estar presente no interior do discurso verdadeiro como objeto de seu próprio discurso verdadeiro. No discurso daquele que é guiado, o sujeito da enunciação deve ser o referente do enunciado: é a definição da confissão. Na filosofia greco-romana, ao contrário, quem deve estar presente no discurso verdadeiro é aquele que dirige. E deve estar presente não sob a forma da referência do enunciado (ele não tem que falar de si mesmo); está presente não como aquele que diz: "Eis o que sou"; está presente em uma coincidência entre o sujeito da enunciação e o sujeito de seus próprios atos. "Esta verdade que te digo, tu a vês em mim." É isto, pois.

NOTAS

1. Questão vinda do público.
2. Foucault pronuncia suas aulas de janeiro a abril.
3. Jacques Lagrange, historiador da psiquiatria e filósofo da medicina, permaneceu o ouvinte mais fiel dos cursos de Foucault, cujas aulas já seguia na rua d'Ulm no início dos anos cinqüenta. São suas gravações (assim como as de G. Burlet para os anos setenta) que hoje servem de base para as transcrições.
4. Os editores hesitam entre dois títulos: *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs* (seguindo Marquardt) e *Du diagnostic et du traitement des passions de l'âme* (seguindo Kuhn). Sobre estes problemas, cf. a "nota preliminar" à última edição de Galien, *L'Âme et ses passions*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, por V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand.
5. Cf. "infelizes por nos amarmos demais (*amore nostri*)" no prefácio ao quarto livro das *Questões naturais*, estudado na primeira hora desta aula.
6. Com efeito, Foucault acaba de fazer um resumo do capítulo II do *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. R. Van der Elst, ed. citada, pp. 71-2.
7. Foucault passa aqui à evocação do capítulo III (*id.*, pp. 72-6).
8. Cf. aula de 19 de março de 1980 no *Collège de France* (tendo, como referência, as *Instituições cenobíticas* e as *Conferências de Cassiano*) e, em um outro quadro teórico, mas apoiando-se nos mesmos textos, a aula de 22 de fevereiro de 1978 no *Collège de*

France sobre a pastoral cristã (técnica de individualização irredutível aos princípios da governamentalidade da cidade grega).

9. Início do capítulo III do *Traité des passions de l'âme...*, ed. citada, p. 71.

10. Isaías, 64, versículo 6 segundo a vulgata (5 segundo o hebreu). Tema retomado na última estrofe do "Rorate, caeli, desuper...", entoado durante o tempo do Advento.

11. Cf. a descrição da direção cristã (em oposição à direção helenística) na aula de 19 de março de 1980 no *Collège de France*.

12. "[Prefere] os idosos que viveram melhor" (*Traité des passions de l'âme...*, cap. III, p. 7).

13. Cf. para uma apresentação geral deste movimento de pregação popular, o capítulo: "La prédication populaire", in J.-M. André, *La Philosophie à Rome*, op. cit. Notar-se-á que um de seus mais antigos representantes, Sextio o pai, tinha sido o mestre de Sotónio, que deu suas primeiras lições de filosofia ao jovem Sêneca. Mas é preciso sobretudo citar, agora quanto à literatura grega, os nomes de Musonius Rufus e de Díon Crisóstomo.

14. "A eloquência popular não tem nenhuma relação com a verdade. O que ela quer? Comover a multidão surpreendendo os ouvintes sem julgamento" (Sêneca, *Lettres à Lucilius*, t. I, livro 40, 4, ed. citada, pp. 162-3).

15. "Considera ademais que a palavra que serve à verdade deve ser ao mesmo tempo regrada e coesa (*adice nunc, quod quae veritatis operam dat oratio, et composita esse debet et simplex*)" (*ibid.*)

16. "E não se vê que o discurso que tem por objeto a cura deve descer ao fundo de nós mesmos (*descendere in nos debet*)?" (*ibid.*).

17. Sobre a teoria das sementes lógicas, cf. Cícero: "Sem dúvida, trazemos ao nascer os germes das virtudes (*semina innata virtutum*)" (*Tusculanes*, t. II, III, I, 2, trad. fr. J. Humbert, ed. citada, p. 3), e Sêneca: "Incitar seu ouvinte ao amor pelo bem é coisa fácil: a natureza colocou em todos os corações o fundamento e o primeiro germe das virtudes (*semenque virtutum*)" (*Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XVII-XVIII, carta 108, 8, p. 179). Este tema é objeto de uma nota em Diógenes Laércio em sua apresentação geral do estoicismo (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 157, trad. fr. s. dir. M.-O. Goulet-Cazé, ed. citada, p. 881).

18. "A conversa livre é do maior proveito, porque se insinua pouco a pouco na alma [...]. Nunca se dá um conselho em voz alta

[...] é [...] um tom mais baixo que se deve adotar. Deste modo, as palavras penetram e são gravadas mais facilmente; não se pede que sejam abundantes, mas eficazes. Difundamo-las como a semente que, tão miúda, ao cair em bom terreno, desenvolve seu vigor" (*Lettres à Lucilius*, t. I, livro IV, carta 38, 1-2, p. 157).

19. "A verdade só deve ser dita a quem quer ouvi-la. É por isto que em relação a Diógenes e, mais genericamente, aos Cínicos, que usavam indistintamente seu franco-falar e ensinavam a todos os que chegavam, perguntamo-nos freqüentemente se deviam assim proceder. Que belo efeito, se vos colocais a admoestar os surdos, os mudos de nascimento ou por acidente!" (*id.*, carta 29, 1, pp. 124-5).

20. *Lettres à Lucilius*, t. III, livro IX, carta 75, 1-7 (pp. 50-1).

21. Cf. por exemplo: "A palavra direta, o face a face cotidiano te serão mais proveitosos que todo discurso escrito" (*Lettres à Lucilius*, t. I, livro I, carta 6, 5, p. 17).

22. *Lettres à Lucilius*, t. III, livro IX, carta 75, 7 (p. 52).

23. Cf. aula de 17 de fevereiro, primeira hora.

24. Cf. as análises da primeira hora desta aula. Sobre a pilotagem, a medicina e o governo como pertencendo a uma inteligência estocástica, cf. J.-P. Vernant & M. Détienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, op. cit., sobretudo pp. 201-41 referentes à Atenas marítima, e 295-302.

25. *Lettres à Lucilius*, t. III, livro IX, carta 75, 2 (p. 50).

26. *Id.*, carta 75, 3 (p. 50).

27. Cf. esta aula, primeira hora.

28. Na aula de 12 de janeiro de 1983 (consagrada ao estudo da *parrhesía* na Grécia clássica - discurso de Péricles, *Íon* de Eurípides, diálogos de Platão, etc.), Foucault ainda retomará este comprometimento do sujeito com sua palavra para definir a *parrhesía*, mas com a idéia suplementar de um risco corrido pelo sujeito, cuja franqueza pode lhe custar a liberdade ou a vida.

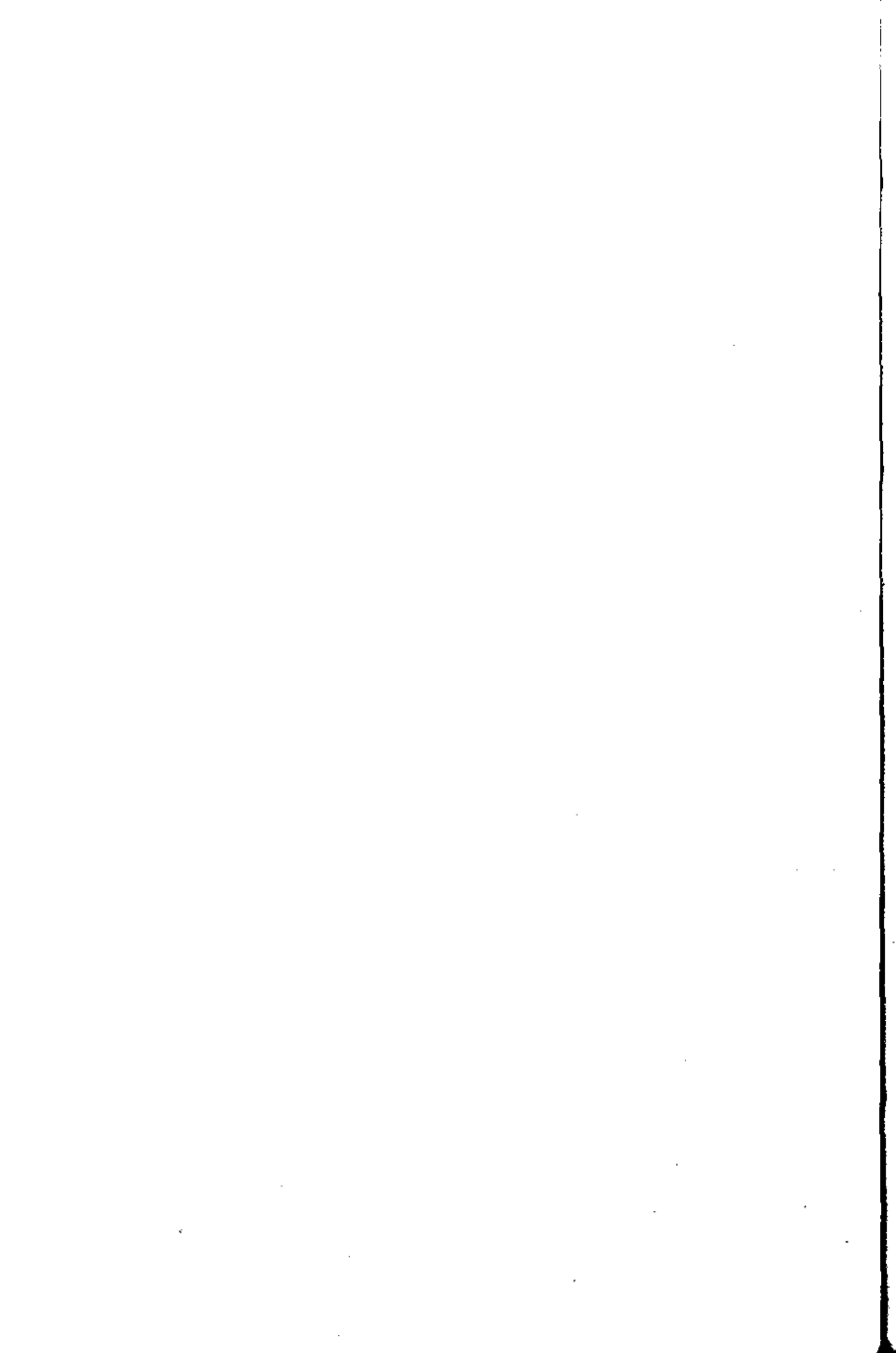
29. Alusão à lembrança de Epicuro, retransmitida por discípulos que tiveram um contato vivo com o mestre e por isto gozaram de um prestígio sem igual, desenvolvida na primeira hora desta aula.

30. A análise da *parrhesía* no cristianismo receberá um início de elaboração no último curso que Foucault pronunciará no *Collège de France*, em 1984. Evoca então seu uso em Filon de Alexandria (*parrhesía* como modalidade plena e positiva da relação com Deus)

e na literatura neotestamentária (*parrhesía* como a garantia do cristão tornando possível a prece).

31. Sobre esta noção (a partir de um texto de Epicuro), cf. aula de 10 de fevereiro, segunda hora.

32. É durante o ano de 1980 que Foucault descreve esta história da confissão (cf. resumo deste curso em *Dits et Écrits, op. cit.*, IV, n.º 289, pp. 125-9). Deve-se notar ainda que a tese de Foucault consistia então em mostrar que a junção da remissão das faltas com a verbalização de uma verdade sobre si mesmo não pertence às formas originárias do cristianismo, mas ganha sentido em um dispositivo de sujeição realizado pela instituição monástica por volta dos séculos V-VI (cf. na aula de 26 de março de 1980 as longas análises das *Instituições cenobíticas* de Cassiano).



AULA DE 17 DE MARÇO DE 1982

Primeira hora

Observações suplementares sobre a significação das regras de silêncio no pitagorismo. – Definição da “ascética”. – Balanço concernente à etnologia histórica da ascética grega. – Retomada do Alcibiades: a inflexão do ascético sobre o conhecimento de si como espelho do divino. – A ascética dos séculos I e II: uma dupla desvinculação (relativamente: ao princípio de conhecimento de si; ao princípio de reconhecimento no divino). – Explicação da fortuna cristã da ascética helenística e romana: a rejeição da gnose. – A obra de vida. – As técnicas de existência, exposição de dois registros: o exercício pelo pensamento; o treino em situação real. – Os exercícios de abstinência: corpo atlético em Platão e corpo resistente em Musonius Rufus. – A prática das provas e suas características.

Em apêndice à última aula, gostaria de ler um texto, que na realidade já deveria conhecer, mas com o qual só vim a deparar-me no decorrer da semana e que concerne ao problema da escuta, da audição (relações entre audição e silêncio) nas escolas pitagóricas. Por várias razões este texto me agradou. Primeiro, certamente, porque ele confirma o que lhes dizia sobre o sentido a ser dado àquela famosa ordem do silêncio pitagórico, que é um silêncio pedagógico, que é o silêncio em relação à palavra do mestre, que é o silêncio no interior da escola e em oposição à palavra permitida aos alunos mais avançados. Além disto, há outros elementos que me parecem interessantes neste texto. Trata-se de uma passagem de Aulo Gélío. Está no livro I das *Noites áticas*. É a seguinte: “Eis qual foi, pela tradição, o método progressivo de Pitágoras, e depois de sua escola e de seus sucessores, para admitir e formar os discípulos. Para começar, Pitágoras estudava pela ‘fisiognomia’ os jovens que a ele se apresentavam a fim de seguir seu ensinamento. Esta palavra indica

que se obtêm informações sobre a natureza e o caráter das pessoas por deduções extraídas a partir do aspecto de sua face e semblante e de toda a contextura de seu corpo, assim como de seu modo de portar-se. Assim, aquele que havia sido examinado por Pitágoras, e reconhecido como apto [em função, portanto, de seus traços fisionômicos positivos; M.F.], Pitágoras o fazia ser logo admitido na seita, e impunha-lhe o silêncio por um tempo determinado, não o mesmo para todos, mas para cada um segundo o julgamento acerca de sua capacidade de progredir [silêncio, pois, modulado segundo o que se pudera reconhecer, notar, adivinhar a partir da fisionomia do aluno; M.F.]. Aquele que estava em silêncio [isto nos conduz ao que lhes dizia, a saber, a função do silêncio em relação à escuta: silêncio pedagógico; M.F.] escutava o que diziam os outros, não lhe sendo permitido nem fazer perguntas [vemos que é bem disto que se trata; M.F.] se não tivesse compreendido bem, nem anotar o que ouvira." Isto é algo que eu ignorava, mas que confirma a idéia de que o silêncio consiste aí essencialmente em um exercício de memória: não somente o aluno não tem o direito de falar, de fazer perguntas, de interromper o mestre, de jogar este jogo de perguntas e respostas que, entretanto, é tão importante em toda a pedagogia antiga – não tem o direito de jogar este jogo, não está qualificado para tomar a palavra –, como ainda não tem o direito de tomar notas, o que significa que tudo deve ser por ele registrado sob a forma da memória; este exercício de pura memória aí implicado é que consiste, se quisermos, no aspecto positivo da interdição de falar. "Ninguém [portanto, nem mesmo aqueles que tivessem os melhores traços fisiognômicos; M.F.] guardou o silêncio por menos de dois anos. Durante o período em que se calavam e escutavam eram chamados *akoustikoi*, ouvintes. Uma vez porém que tivessem aprendido as duas coisas mais difíceis dentre todas, calar-se e escutar [lembramos o que eu lhes dizia na última aula sobre o silêncio e a escuta como suporte primeiro de todos os exercícios de aprendizagem, de todos os exercícios espirituais, como momento primeiro da

formação: calar-se e escutar para que, na memória pura, se inscreva o que é dito, a palavra verdadeira dita pelo mestre; M.F.], e tivessem iniciado sua instrução pelo silêncio, chamada *ekhemythía* [isto é, guardar o silêncio, a guarda do silêncio; M.F.], tinham então o direito de falar e de interrogar, o direito de escrever o que tivessem ouvido e de expor o que eles próprios pensavam [assim, o direito à palavra e o direito de tomar notas apareciam, simultaneamente, no final do estágio necessário e primeiro do silêncio; M.F.]. Durante este período [em que tinham o direito de falar e de escrever, M.F.] eram chamados *mathematikói*, matemáticos, segundo o nome das ciências que haviam começado a aprender e a trabalhar, pois os gregos antigos chamavam *mathémata* a geometria, a gnomônica, a música e outras disciplinas um pouco abstratas¹. Então, "nosso caro Tauro [filósofo anterior a Aulo-Gélio e de inspiração pitagórica, creio; M.F.²], após ter-nos dado estas indicações sobre Pitágoras", dizia: Agora, infelizmente, as coisas não se passam mais assim. E esta gradação que vai do silêncio e da escuta à participação na palavra, e à aprendizagem dos *mathémata*, esta boa ordem não é mais respeitada. Eis como Tauro descreve as escolas de filosofia de sua época: "Agora as pessoas se instalam de imediato junto ao filósofo, os pés mal lavados, e além de serem ignorantes, refratárias às artes e à geometria, elas próprias ditam a ordem segundo a qual aprenderão a filosofia. Um diz: 'ensina-me primeiro isto'. O outro: 'quero aprender isto, mas não aquilo'. Este se inflama para começar pelo *Banquete* de Platão, por causa da orgia de Alcibiades. Aquele quer começar pelo *Fedro*, por causa da beleza do discurso de Lísias. Há até mesmo, oh, Júpiter!, quem peça para ler Platão, não para embelezar sua conduta, mas para ornar sua linguagem e seu estilo, não para governar-se mais para rigorosamente [*nec ut modestior fiat*: não para melhor se portar; M.F.], mas para adquirir mais encanto'. Tais eram os propósitos habituais de Tauro, quando comparava a nova moda dos alunos de filosofia com os antigos pitagóricos."³ Era isto, pois, que eu lhes deveria ter lido na última aula, sobre o problema do silêncio

dos pitagóricos. E vemos então que ele efetivamente constitui, creio, nos bons alunos – isto é, aqueles que lavam os pés e que não pedem para começar pelo *Banquete* – o suporte primeiro da aprendizagem. Em suma, através das regras do silêncio e dos princípios da *parrhesía*, do franco-falar, tentarei estudar um pouco as regras de formulação, transmissão e aquisição do discurso verdadeiro. Sabemos que estes discursos verdadeiros devem constituir o equipamento necessário da alma, a *paraskeuê* que permite aos indivíduos enfrentar, ou pelo menos estarem prontos para enfrentar, todos os acontecimentos da vida na medida em que eles se apresentem. É este, portanto, o primeiro suporte da ascese.

Gostaria agora de passar a uma categoria bem diferente da ascese cujo eixo principal não será mais a escuta e a recepção do discurso verdadeiro. O eixo principal desta nova categoria, deste novo domínio da ascese, será justamente a prática destes discursos verdadeiros, sua ativação, não simplesmente na memória ou no pensamento que os apreende na medida em que se voltam regularmente para eles, mas ativação na própria atividade do sujeito, isto é, tomando-o sujeito ativo de discursos verdadeiros. Esta outra fase, este outro estágio da ascese deve transformar o discurso verdadeiro, a verdade em *êthos*. É isto que constitui o que chamamos correntemente de *áskesis*, em sentido estrito. Para designar esta outra categoria, este outro nível da ascese (do exercício), empregarei – embora com algum escrúpulo, pois não me agradam muito estas espécies de jogos de palavras, mas enfim por ser um pouco mais cômodo – o termo “ascética”. Gostaria de evitar, por um lado, empregar a palavra “ascetismo” que, como sabemos, tem conotações muito particulares e se refere a uma atitude de renúncia, de mortificação, etc.; e não é disto que se trata, não de um ascetismo. Gostaria também de evitar um pouco a palavra “ascese”, que se reporta quer a um exercício particular, quer ao comprometimento do indivíduo com uma série de exercícios dos quais ele poderá esperar ou seu perdão, ou sua purificação, ou sua salvação, ou uma experiência espiritual qualquer, etc. En-

tão, uma vez que para designar este conjunto de exercícios não se pode empregar nem o termo "ascetismo" nem o termo "ascese", eu o chamarei, se quisermos, de "ascética". Ascética, isto é, o 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. É este objetivo da transmutação espiritual que a ascética, isto é, o conjunto de determinados exercícios, deve permitir alcançar.

Quais são estes exercícios? Em que consiste esta ascética que é apresentada, definida na filosofia do Alto Império, ou de modo geral nesta prática, nesta cultura de si daquela época, que tento definir, descrever? Em certo sentido, a questão da ascética, do conjunto do sistema das ascèses-exercícios é essencialmente uma questão técnica. Pode-se analisá-la como uma questão técnica. Ou seja, tratar-se-ia de definir, naquele momento, quais eram os diferentes exercícios prescritos ou recomendados, em que consistiam e se diferenciavam uns dos outros, e quais eram, para cada qual, as regras interiores a que deviam conformar-se. Poder-se-ia estabelecer um certo quadro que comportasse: as abstinências; a meditação, meditação sobre a morte, meditação sobre os males futuros; o exame de consciência, etc. (e temos assim todo um conjunto). Tentarei fazer aparecer este lado técnico, seguirei, de todo modo, o quadro de uma certa tecnicidade destes exercícios de ascese, desta ascética.

Ademais, e penso que seria bastante interessante, poderíamos tentar realizar um exame um pouco sistemático disto tudo e, se quisermos, empregando uma palavra relativamente solene que colocaria entre aspas, realizar uma espécie de "etnologia da ascética": comparar os diferentes exercícios entre si, seguir sua evolução, sua difusão. Há por exemplo um problema que me parece muito interessante,

levantado por Dodds, retomado por Vernant e por Joly, e que suscitou uma discussão, ou em todo caso que provocou o ceticismo de Hadot: o problema da continuidade entre os exercícios de origem possivelmente xamânica, que apareceram na Grécia por volta dos séculos VII-VI, e os exercícios espirituais que se desenvolvem na filosofia grega propriamente dita⁴. A hipótese de Dodds, retomada por Vernant e por Joly, considera que ao entrarem em contato com as civilizações do nordeste europeu (graças à navegação no mar Negro), no século VII, os gregos encontraram-se em presença de certas práticas xamânicas e de técnicas de si próprias daquela forma de cultura, dentre as quais estavam: regimes de abstinências-proezas (até que ponto se suportará a fome, o frio, etc.?); também o sistema de abstinências-provas (disputa para saber quem irá mais longe neste gênero de exercício); técnicas de concentração de pensamento e de fôlego (prender o fôlego, respirar o menos possível para tentar concentrar-se e, de algum modo, dispersar-se o menos possível no mundo exterior); meditação sobre a morte, sob a forma de uma espécie de exercício pelo qual se desprenderia a alma do corpo, e de certo modo se anteciparia a morte – exercícios que os gregos, portanto, teriam conhecido através e a partir das culturas xamânicas. São exercícios, sempre segundo Dodds, Vernant e Joly, cujos traços encontraríamos nos primeiros diálogos socráticos, em que vemos Sócrates suscitar a admiração de seus contemporâneos e dos que o cercam: assim, na batalha de Potidéia, quando fica sozinho na noite, no frio, imóvel, nada sentindo e nada experimentando em torno de si⁵. São formas de prática de si, de técnica de si que estariam assim atestadas em certos aspectos do personagem de Sócrates. São exercícios que encontraríamos transpostos e transfigurados nas práticas espirituais em que, com efeito, reencontramos as mesmas regras de abstinência, assim como práticas relativamente análogas de concentração sobre si, de exame de si, de volta do pensamento sobre si mesmo, etc. Logo, deve-se ou não admitir uma continuidade? Deve-se, com efeito, considerar ter ha-

vido algo como uma transferência, uma implantação e ao mesmo tempo uma decantação destas práticas essencialmente mágicas e somáticas, tornadas práticas filosóficas e espirituais? São de fato dois conjuntos diferentes de práticas que não se pode aproximar? É a esta descontinuidade, creio, que se ligaria Hadot. Ao contrário, é a continuidade que Dodds e Vernant sustentariam. Enfim, passo pelo assunto por não ser bem este o meu problema.

Em todo caso, procurarei seguir o plano técnico sugerido pelo próprio quadro destes exercícios, porém, o problema que gostaria de colocar, a implicação da análise que gostaria de lhes apresentar é ao mesmo tempo histórica e filosófica. Voltemos um instante ao texto que nos serviu de ponto de partida, como lembramos, o *Alcibiades*, diálogo de Platão cuja data envolve tantas incertezas. Lembramos que neste diálogo, no *Alcibiades*, o que estava em questão, aquilo a que era consagrado todo o diálogo – pelo menos toda a sua segunda metade –, era a questão da *epiméleia heautoû* (do cuidado de si). Sócrates tinha convencido Alcibiades de que, se ele quisesse efetivamente honrar a sua ambição política – a saber, governar seus concidadãos e rivalizar tanto com os espartanos quanto com o rei da Pérsia –, deveria primeiro prestar um pouco de atenção a si mesmo, ocupar-se consigo mesmo, cuidar de si mesmo. Assim, toda a segunda parte do *Alcibiades* era, pois, consagrada a esta questão: o que é ocupar-se consigo mesmo? O que é, primeiramente, este si mesmo com que se deve ocupar-se? Resposta: é a alma. E em que deve consistir este cuidado que se endereça à alma? Pois bem, o cuidado que se endereça à alma está descrito no *Alcibiades* como sendo essencialmente o conhecimento da alma por ela mesma, o conhecimento de si. A alma, olhando-se neste elemento que constitui sua parte essencial, a saber no *noûs*⁶, devia reconhecer-se, isto é, reconhecer ao mesmo tempo sua natureza divina e a divindade do pensamento. É neste sentido que, no seu desdobramento, o diálogo do *Alcibiades* mostra, ou melhor, efetua o que se poderia chamar de “recobrimento” propriamente platô-

nico, recobrimento da *epiméleia heautoû* pelo *gnôthi seautón* (do cuidado de si pelo conhecimento de si). É o conhecimento de si, é o imperativo “conhece-te a ti mesmo” que recobre inteiramente e ocupa todo o lugar liberado pelo imperativo “cuida de ti mesmo”. “Cuida de ti mesmo” quererá finalmente dizer: “conhece-te a ti mesmo”. Conhece-te, conhece a natureza de tua alma, faz com que tua alma contemple a si mesma neste *noûs* e se reconheça em sua divindade essencial. Foi o que encontramos no *Alcibiádes*.

Ora, se passarmos à análise destes exercícios, desta ascética que pretendo agora examinar um pouco – a ascética tal como foi desenvolvida essencialmente entre os estóicos, entre os estóico-cínicos do período do Alto Império –, o que aparece muito claramente, creio, é que a ascética estóico-cínica, diferentemente do que se encontrava no *Alcibiádes*, do que se pode encontrar no platonismo clássico e, sobretudo, diferentemente de tudo o que se pode encontrar na longa continuidade do neoplatonismo, não está organizada em torno do princípio do conhecimento de si. Não está organizada em torno do princípio do reconhecimento de si como elemento divino. Não quero de forma alguma dizer, ao afirmar isto, que no platonismo, ou no neoplatonismo, a absorção do cuidado de si no conhecimento de si exclua de forma absoluta todo exercício e toda ascética. Ao contrário, os platônicos e os neoplatônicos insistirão muito nisto. Ademais, nos textos do próprio Platão, no platonismo clássico, se quisermos, é um princípio fundamental que a *philosophía* seja uma *áskesis*. Mas é justamente de um outro tipo de exercício que se trata. E também não quero dizer que nos exercícios, na ascética estóico-cínica, não esteja presente o conhecimento de si ou que o conhecimento de si esteja excluído. Trata-se de um outro tipo de conhecimento. Eu diria que, em sua forma histórica precisa, a ascética dos estóicos e dos cínicos na época helenística e na época romana, quando comparada ao que era dito e formulado no *Alcibiádes*, caracteriza-se por uma dupla desvinculação. [Primeiro:] desvinculação do conjunto do *corpus* da ascética (conjunto de

exercícios) relativamente ao imperativo do conhecimento de si; desnível, por assim dizer, pelo qual o conhecimento de si aparecerá como tendo um papel bem determinado, como sendo indispensável, como não podendo ser eliminado, porém, não será mais o eixo central da *áskesis*; desnível, pois, do conjunto das *askéseis* relativamente ao eixo do conhecimento de si. E, em segundo lugar, desnível, desvinculação do conhecimento de si tal como se pode obtê-lo – e tal como se deve praticá-lo, aliás, nestes exercícios – relativamente ao reconhecimento de si como elemento divino. Também aí encontraremos este elemento. Ele não é eliminado, não deve de forma alguma ser negligenciado. Sabemos quanto o princípio da *homoíosis tô theô*, da assimilação com Deus, quanto o imperativo de reconhecer a si mesmo como participante [da] razão divina, ou até mesmo como um elemento substancial da razão divina que organiza o mundo inteiro, está presente nos estóicos. Creio, porém, que este reconhecimento de si mesmo como elemento divino não ocupa o lugar central que tem no platonismo e no neoplatonismo⁷. Portanto, desvinculação do conjunto dos exercícios relativamente ao princípio do conhecimento de si e desvinculação do conhecimento de si relativamente ao eixo, central entre os platônicos, do reconhecimento de si como elemento divino. Pois bem, é esta dupla desvinculação, creio eu, que esteve no ponto de partida da fortuna histórica destes exercícios e, paradoxalmente, de sua fortuna histórica no próprio cristianismo.

Gostaria de lhes dizer agora que, se estes exercícios – não apenas na época imperial, mas por muito tempo antes, e até no cristianismo – tiveram uma importância histórica pela qual os reencontraremos até na espiritualidade dos séculos XVI e XVII, se efetivamente foram incorporados no cristianismo, onde tiveram uma vida e uma sobrevida tão longa, é justamente na medida em que eram não-platônicos, na medida mesma em que havia neles este desnível da ascética relativamente ao conhecimento de si, e do conhecimento de si relativamente ao reconhecimento de si como elemento divino. E isto – o fato de que esta sobrevida tenha

sido assegurada devido a este não-platonismo – por uma razão muito simples: é que, como sabemos, o grande motor, o grande princípio – eu ia dizer, o princípio estratégico – do desenvolvimento da espiritualidade cristã nas instituições monásticas, a partir do final do século III e durante os séculos IV-V, consistia em chegar a construir uma espiritualidade cristã que fosse liberada da gnose⁸. Isto significa que a espiritualidade cristã, tal como se desenvolveu no meio monástico, tinha um veio polêmico. Tinha uma linha estratégica que era a linha de divisão com a gnose, uma gnose que, por sua vez, era fundamentalmente neoplatônica⁹ na medida em que a trama de toda a espiritualidade gnóstica, de toda a prática gnóstica, de todos os exercícios da vida gnóstica, consistia precisamente em centrar tudo o que podia ser ascese em torno do conhecimento (da “gnose”) e centrar todo o conhecimento no ato pelo qual a alma se reconheceria a si mesma, e se reconheceria como elemento divino. Era este o centro da gnose, e o cerne, de certo modo neoplatônico, da gnose. Na medida em que a espiritualidade cristã, isto é, a que vemos desenvolver-se no Oriente a partir do século IV, era fundamentalmente antignóstica, era um esforço para se desprender da gnose, é normal que as instituições monásticas – de uma maneira mais geral, as práticas espirituais do Oriente cristão – tivessem recorrido a este equipamento ascético, a esta ascética de que lhes falei há pouco, que por sua vez era, na origem, de natureza estoíca e cínica, e que se distinguiu, relativamente ao neoplatonismo, pelos dois traços que mencionei. Primeiro, não estar centrada na prática do conhecimento; e não colocar como eixo da questão do conhecimento o princípio de “reconhecer a si mesmo como elemento divino”. Digamos que a ascética estoíco-cínica não tinha – em certa medida e tomando as coisas de longe e por alto – nenhuma vocação para ser particularmente cristã. Não que ela devesse ter sido cristã, este não era precisamente o problema que se colocava no interior do cristianismo, quando foi necessário desprender-se da tentação gnóstica. Esta ascética filosófica, ou de origem filosófica, era de certo modo

para o cristianismo a garantia técnica de não cair na espiritualidade gnóstica. Ela colocava em prática exercícios que, em grande parte, de modo algum eram da ordem do conhecimento. E, precisamente, toda a importância destes exercícios, por exemplo, de abstinência, de prova, etc., de que voltarei a falar, [apoiava-se na ausência de relações diretas] com o conhecimento e o conhecimento de si. Portanto, importância de todo este corpo de abstinências. E, em segundo lugar, exercícios de conhecimento certamente, mas exercícios de conhecimento que não tinham por sentido primeiro e por fim último reconhecer-se como elemento divino, mas ao contrário exercícios de conhecimento e de conhecimento de si que tinham por função e finalidade incidir sobre si mesmo. Não, portanto, o grande movimento de reconhecimento do divino, mas a perpétua inquietação da suspeita. No interior de mim e em mim, não é o elemento divino que devo primeiro reconhecer. Devo primeiro tentar decifrar, em mim, tudo o que possa constituir traços, traços de quê? Pois bem, [traços] de minhas faltas, de minhas fraquezas, para os estóicos; traços de minha queda, para os cristãos, e também para eles traços da presença, não de Deus, mas do Outro, do Diabo. E esta decifração de si como tecido de movimentos, movimentos do pensamento e do coração que trazem a marca do mal, e que são talvez insinuados em nós pela presença vizinha ou mesmo interior do Diabo, é essencialmente nisto que consistiram os exercícios de conhecimento de si que a espiritualidade cristã desenvolverá em função, a partir e segundo o modelo da velha suspeita estóica em relação a si mesmo¹⁰. São exercícios, pois, que estão longe de serem inteiramente centrados no conhecimento e que, quando centrados no conhecimento, centram-se na suspeita de si mais do que no reconhecimento do divino: é isto que explica, se quisermos, o trânsito destes exercícios de origem filosófica para o interior do cristianismo. Implantam-se, portanto, de maneira visível, de maneira soberana na espiritualidade dos séculos IV-V. A este respeito, os textos de Cassiano são muito interessantes. E de Sêneca a Cas-

siano vemos, de modo geral, que é o mesmo tipo de exercícios que se deslocam, que são retomados¹¹. Depois, são estes exercícios que perdurarão em todo cristianismo e reaparecerão, tomarão dimensões e intensidade novas, maiores e mais fortes a partir dos séculos XV-XVI e, certamente, na Reforma e na Contra-Reforma.

É isto, se quisermos, para explicar um pouco o fato de que esta ascética filosófica, estes exercícios curiosamente encontraram no cristianismo um meio particularmente favorável de acolhida, de sobrevivência e de desenvolvimento. Quais são então estes exercícios? Na verdade, se quisermos demarcar esta ascética e tentar analisá-la um pouco, não é muito cômodo aí nos situarmos. Afinal, para quem analisa estas questões, o cristianismo apresenta uma vantagem considerável em relação à ascética filosófica de que lhes falo [no] período imperial. Sabemos quanto era importante no cristianismo – e isto é patente nos séculos XVI e XVII – a definição de cada exercício em sua singularidade, a prescrição da disposição destes exercícios uns em relação aos outros, de sua seqüência no tempo, no dia, na semana, no mês e no ano, assim como no tempo de desenvolvimento do indivíduo. No final do século XVI e no começo do XVII, a existência de uma pessoa verdadeiramente piedosa – não me refiro nem mesmo a um seminarista ou a um monge, na Contra-Reforma; refiro-me ao meio católico, pois no meio protestante é ligeiramente diferente – era literalmente recoberta, duplicada por exercícios que a deviam acompanhar, que ela devia praticar dia a dia, hora a hora, conforme os momentos do dia, as circunstâncias que se apresentassem, os momentos da vida, os graus de progresso no exercício espiritual. E havia manuais inteiros explicando todos os exercícios que deveriam ser praticados, em cada um destes instantes. Não havia momento da vida que não devesse ser duplicado, animado, sustentado por um certo tipo de exercícios. E cada um destes exercícios era perfeitamente definido em seu objeto, em suas finalidades, em seus procedimentos. Ainda que não cheguem a esta espécie de duplicação

da vida e de todos os momentos da vida pelos exercícios, vemos que também nos textos dos séculos IV-V – penso nas primeiras grandes regras cenobíticas, as de Basílio de Cesária, por exemplo¹² – há exercícios que, embora menos densos e menos definidos que na Contra-Reforma dos séculos XVI-XVII, estão todavia claramente definidos e muito bem distribuídos uns em relação aos outros. Ora, não encontramos nada semelhante na ascética dos filósofos de que lhes falo. Temos algumas indicações de regularidade. Algumas formas de exame da manhã são recomendadas, exame que se deve fazer pela manhã e que diz respeito às tarefas a serem cumpridas durante o dia. Recomenda-se o exercício da noite (exame de consciência), este, bem conhecido¹³. Mas, afóra estes poucos pontos de referência, trata-se muito mais de uma livre escolha destes exercícios pelo sujeito, no momento em que os julgar necessários. São apenas fornecidas algumas regras de prudência, ou algumas opiniões sobre a maneira de realizar estes exercícios. Se existe esta liberdade e uma definição tão ligeira destes exercícios e de seu encadeamento, não se deve esquecer que tudo isto se passa no quadro não de uma regra de vida, mas de uma *tékhne tou bíou* (uma arte de viver). Creio que isto não deve ser esquecido. Fazer da própria vida objeto de uma *tékhne*, portanto, fazer da própria vida uma obra – obra que (como deve ser tudo o que é produzido por uma boa *tékhne*, uma *tékhne* razoável) seja bela e boa – implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua *tékhne*¹⁴. Se a *tékhne* devesse ser um *corpus* de regras às quais seria preciso submeter-se de ponta a ponta, minuto a minuto, instante a instante, se nela não houvesse precisamente esta liberdade do sujeito, fazendo atuar sua *tékhne* em função de seu objetivo, do desejo, de sua vontade de fazer uma obra bela, não haveria aperfeiçoamento da vida. Penso ser este um elemento importante, que deve ser bem compreendido, porque se trata justamente de uma das linhas de divisão entre estes exercícios filosóficos e o exercício cristão. Não se deve esquecer, justamente, que um dos grandes elementos da espiritualidade cristã será que a vida deve ser vida “regrada”. A *regula vitae* (a regra de vida)

é essencial. E por quê? Seria preciso voltar a isto. É certo que muitos elementos concorreram. Para tomar o mais exterior, não porém o mais indiferente: o modelo do exército e da legião romana, que foi um modelo organizador pelo menos para algumas formas de cenóbio no Oriente e no Ocidente cristãos. O modelo do exército teve seguramente seu papel, mas esta não foi a única razão pela a qual a vida cristã devia ser uma vida regular. De qualquer modo é um problema. Em contrapartida, a vida filosófica, ou a vida tal como é definida, prescrita pelos filósofos como sendo aquela que se obtém graças à *tékhnē*, não obedece a uma *regula* (uma regra): ela obedece a uma *forma* (uma forma). É um estilo de vida, uma espécie de forma que se deve conferir à própria vida. Por exemplo, para construir um belo templo segundo a *tékhnē* dos arquitetos, é preciso certamente obedecer a regras, regras técnicas indispensáveis. Mas o bom arquiteto é aquele que faz suficiente uso de sua liberdade para conferir ao templo uma *forma*, uma forma que é bela. De igual modo, quem quiser fazer da vida uma obra, quem quiser utilizar como convém a *tékhnē tou bíou*, deve ter em mente não tanto a trama, o tecido, a espessa feltragem de uma regularidade que o acompanhe perpetuamente, à qual deveria submeter-se. Nem obediência à regra, nem qualquer obediência podem, no espírito de um romano e de um grego, constituir [uma] obra bela. A obra bela é a que obedece à idéia de uma certa *forma* (um certo estilo, uma certa forma de vida). Esta sem dúvida é a razão pela qual jamais encontramos na ascética dos filósofos aquele mesmo catálogo tão preciso de todos os exercícios a serem realizados, em cada momento da vida, em cada momento do dia, que encontramos entre os cristãos. Portanto, estamos diante de um conjunto bem mais confuso, cuja elucidação podemos tentar iniciar da seguinte maneira: detenhamo-nos em duas palavras, dois termos que se referem ambos a este domínio dos exercícios, da ascética, mas que designam, creio eu, dois aspectos, ou se quisermos duas famílias. De um lado, temos o termo *meletân* e, de outro, *gymnázein*.

Os latinos traduzem *meletân* por *meditari*, *meléte* por *meditatio*. É preciso não perder de vista – o que, aliás, creio já lhes ter indicado¹⁵ – que tanto *meletân-meléte* (em grego) quanto *meditari-meditatio* (em latim) designam uma atividade, uma atividade real. Não se trata simplesmente de uma espécie de enclausuramento do pensamento lidando livremente consigo mesmo. Trata-se de um exercício real. Em certos textos, a palavra *meletân* pode perfeitamente designar, por exemplo, a atividade do trabalho agrícola¹⁶. A *meléte*, a situação de *meletân* é um verdadeiro trabalho. *Meletân* é também um termo empregado na técnica dos professores de retórica para designar aquela espécie de trabalho de preparação ao qual o indivíduo deve submeter-se quando precisa falar, e quando precisa falar livremente, improvisando, isto é, quando não tem diante dos olhos um texto que leria ou que declamaria depois de tê-lo decorado. É uma espécie de preparação, preparação muito restritiva, concentrada em si mesma, mas que ao mesmo tempo prepara o indivíduo para falar livremente. É a *meléte* dos retóricos¹⁷. Creio que, quando os filósofos falam de exercícios de si sobre si, a expressão *meletân* designa algo como a *meléte* dos retóricos: um trabalho que o pensamento exerce sobre si mesmo, um trabalho de pensamento, mas que tem essencialmente por função preparar o indivíduo para aquilo que ele em breve deverá realizar.

Temos depois o *gymnázēin* (ou *gymnázesthai*: forma média), que indica o fato de se fazer ginástica para si mesmo, significando propriamente “exercitar-se”, “treinar-se” e que, parece-me, reporta-se mais a uma prática em situação real. *Gymnázēin* é estar efetivamente em presença de uma situação, situação que é real, quer se a tenha artificialmente provocado e organizado, quer se a depreze na vida, e na qual se põe à prova aquilo que se faz. Esta distinção entre *meletân* e *gymnázēin* é ao mesmo tempo bastante clara e bastante incerta. Incerta porque há vários textos nos quais manifestamente não existe diferença entre os dois termos, como em Plutarco, por exemplo, que emprega *meletân/gymnázēin* quase que um pelo outro, sem diferença. Em outros textos, ao

contrário, é muito claro que a diferença existe. Em Epicteto temos pelo menos duas vezes a série *meletân/gráphein/gymnázein*¹⁸. Assim, *meletân* é meditar, é, se quisermos, exercitar-se em pensamento. Pensamos em coisas, pensamos em princípios, refletimos sobre eles, preparamo-nos pelo pensamento. *Gráphein* é escrevê-los (portanto, pensamos em algo e o escrevemos). E *gymnázein* significa que nos exercitamos realmente. A série é clara. Assim, apoiando-me um pouco nesta série, ou melhor, nesta distinção *meletân/gymnázein* e, embora em um certo sentido e de uma maneira lógica se [devesse começar pelo *meletân* – por] certas razões que se farão ver, espero – gostaria de apresentar a exposição inversamente, começando pelo *gymnázein*, isto é, o trabalho, o trabalho sobre si em situação real. E passarei depois ao problema do *meletân*, da meditação e do trabalho do pensamento sobre ele mesmo.

No registro do *gymnázein*, do treino em situação real, creio que se pode [fazer uma distinção]. Esta distinção porém, que introduzo por comodidade de exposição, é um tanto arbitrária, como veremos. É que nela existe uma quantidade enorme de sobreposições. Com efeito, por um lado, estamos na ordem da prática prescrita, que efetivamente tem suas regras e seu jogo: há uma tecnicidade real. Mas, repito, estamos também em um espaço de liberdade onde cada qual improvisa um pouco em função de suas conveniências, de suas necessidades e da situação. Assim, um tanto abstratamente, introduzirei dois pontos: o regime das abstinências e, em segundo lugar, a prática das provas.

Regime das abstinências. Para começar, considerarei coisas bastante simples ou inteiramente simples. No seu *Flori-légio*, Estobeu conservou um texto, parte de um tratado de Musonius Rufus, precisamente acerca dos exercícios, chamado *Peri askéseos*¹⁹. Neste tratado, ou melhor, neste fragmento do tratado, Musonius – Musonius Rufus, como sabemos, filósofo estoíco do início do Império, que teve algumas desavenças com Nero e seus sucessores²⁰ – afirma que nos exercícios o corpo não deve ser negligenciado, mesmo

quando, diz ele, se trata de praticar a filosofia. Pois, afirma, se é verdade que o corpo não é grande coisa, ou afinal nada mais que um instrumento, é um instrumento cujas virtudes devem ser úteis às ações da vida. Para tornar-se ativa, a virtude deve passar pelo corpo. Portanto, é preciso ocupar-se com o próprio corpo e a *áskesis* (a ascética) deve incluí-lo. Assim, pergunta Musonius, quais os tipos de exercícios aos quais podemos nos dedicar? Pois bem, segundo ele, há exercícios do próprio corpo, há exercícios da própria alma e há exercícios do corpo e da alma. Ora, característico na passagem que se conservou do *Tratado* de Musonius é que, dos exercícios do corpo propriamente dito, Musonius nada fala; e tudo o que o interessa, do ponto de vista precisamente da filosofia e da *tékhne tou bíou*, são os exercícios da alma e os exercícios da alma e do corpo conjugados. Segundo ele, os exercícios da alma e do corpo devem ter dois objetivos. Por um lado, formar e reforçar a coragem (*andreía*), e com isto deve-se entender: a resistência aos acontecimentos exteriores, a capacidade de suportá-los sem sofrer, sem sucumbir, sem se deixar vencer por eles; resistência aos acontecimentos exteriores, aos infortúnios, a todos os rigores do mundo. Em segundo lugar, formar e reforçar aquela outra virtude que é a *sophrosýne*, isto é, a capacidade de moderar a si mesmo. Digamos que a *andreía* permite suportar o que vem do mundo exterior, e a *sophrosýne* permite medir, regradar e dominar todos os movimentos interiores, os movimentos de si mesmo²¹. Quanto a isto – ao dizer que os exercícios da alma e do corpo são feitos para formar a *andreía* e a *sophrosýne*: a coragem e o domínio –, Musonius Rufus está, por assim dizer, aparentemente muito próximo do que podemos encontrar em Platão, quando, nas *Leis* por exemplo explica que para formar um bom cidadão ou um bom guardião é necessário nele formar ao mesmo tempo sua coragem física e sua moderação, sua *enkráteia* (o domínio de si)²². Mas, se o objetivo é o mesmo tanto em Musonius quanto em Platão, a própria natureza do exercício é inteiramente diferente. Em Platão, o que assegurará as duas virtudes – coragem em relação ao mun-

do exterior, domínio em relação a si mesmo – são exercícios físicos, exercícios de ginástica, literalmente. O atletismo, o exercício da luta com um outro, toda a preparação que é necessária para competir não somente na luta, como na corrida, no salto, etc., toda a formação propriamente atlética é, para Platão, uma das garantias de que não se terá medo da adversidade exterior, não se terá medo dos adversários com os quais se aprende a lutar, de modo que o modelo da luta com o outro deve servir para a luta com todos os acontecimentos e todos os infortúnios. Ademais, a preparação atlética requer certamente muitas renúncias, muitas abstenções, ou mesmo abstinências e em particular a abstinência sexual: sabe-se que não se conseguirá vencer uma competição em Olímpia se não se levou uma vida particularmente casta²³. Assim, para Platão, a ginástica assegura a formação daquelas duas virtudes, coragem e domínio. Ora, o interessante em Musonius é que justamente toda a ginástica desaparece por completo. E aquele mesmo objetivo (formar, pelos exercícios da alma e do corpo, a *andreia* e a *sophrosyne*), como será alcançado? Não pela ginástica, mas por abstinências; ou, se quisermos, por um regime de resistência em relação à fome, ao frio, ao calor, ao sono. Há que habituar-se a suportar a fome, a suportar a sede, a suportar o excesso de frio e o excesso de calor. Há que habituar-se a dormir em leito duro. Há que habituar-se a roupas rudes e insuficientes, etc. Assim, para Musonius, o que está em questão nestes exercícios – e creio que a diferença aqui é muito importante – não é o corpo atlético, desafio ou ponto de aplicação da ascese física ou psicomoral, mas um corpo de paciência, um corpo de resistência, um corpo de abstinências. Ora, é isto o que de fato se encontra em Musonius. E é o que igualmente encontraremos na maior parte dos textos estoicos e cínicos.

Isto é encontrado particularmente em Sêneca, que tem uma crítica bastante explícita e clara à ginástica propriamente dita. Na carta 15 a Lucílio, zomba das pessoas que passam o tempo a exercitar os braços, a modelar os músculos, a avolumar o pescoço, a fortalecer o dorso. Ocupação por si

mesma vã, diz ele, que extenua o espírito e o sobrecarrega precisamente com o peso do corpo. Ao contrário, o que deve estar em questão nestes exercícios em que o corpo é posto em cena é que o corpo não atravanque a alma, já que a ginástica atravanca a alma com todo o peso do corpo. Sêneca prefere pois exercícios leves, próprios para sustentar o corpo, um corpo debilitado como o seu, asmático, que tosse, respira mal, etc., corpo debilitado que é preciso preparar, preparar a fim de estar livre para a atividade intelectual, a leitura, a escrita, etc. Assim, ele dá conselhos que consistem em dizer: deve-se por vezes saltitar durante a manhã, deve-se passear de carro, deve-se mexer-se um pouco²⁴. Tudo isto enfim que, por si só não é muito interessante, mas ao mesmo tempo o é, repito, em razão da diferença entre aquela ginástica platônica formadora da virtude e esta abstinência ou este leve trabalho sobre o próprio corpo sugerido pelos estóicos. Mas, além desta espécie de trabalho de leve sustentação do corpo debilitado e em má saúde – a má saúde é central em toda esta reflexão e esta ascese do corpo: o que está em questão na ética estóica são corpos de velhos, corpos de quadragenários, não mais o corpo do jovem, o corpo atlético –, acrescentem-se, em Sêneca, os exercícios de abstinência, exercícios de que aliás já lhes falei e que relembro brevemente. Por exemplo, cito a carta 18²⁵, datada do inverno de 62, de dezembro de 62, pouco tempo antes do suicídio de Sêneca, uma bela carta que ele escreve a Lucílio, em que diz: A vida atualmente não é nada fácil! Em volta de mim, todos estão preparando as Saturnais, este período do ano em que a licença está oficialmente autorizada. E ele faz a Lucílio a seguinte pergunta: deve-se participar deste gênero de festas ou abster-se delas? Abster-se delas? É arriscar-se a querer se destacar, ostentar uma espécie de esnobismo filosófico um tanto arrogante. Ora pois, o mais prudente então é participar um pouco, moderadamente. Entretanto, diz ele, de todo modo há algo a fazer, isto é, no momento em que as pessoas estão preparando as Saturnais, começando já a beber e a comer, pois bem, deveríamos então prepará-las de uma

outra maneira. Deveríamos prepará-las fazendo alguns exercícios, exercícios de pobreza ao mesmo tempo real e fictícia²⁶. Fictícia, pois Sêneca, que efetivamente roubara milhões de sestércios em suas explorações nas colônias, não era verdadeiramente pobre²⁷, mas também real na medida em que ele recomenda que durante três, quatro ou cinco dias, levemos uma vida realmente pobre, dormindo no leito duro, vestindo roupas rústicas, comendo muito pouco e bebendo água pura. É este gênero de exercícios (exercícios reais), diz ele, que permite que nos preparemos, assim como um soldado que durante a paz continua afinal a exercitar-se com a lança para poder ser forte durante a guerra. Em outras palavras, o que Sêneca quer fazer com este gênero de exercícios não é de forma alguma a grande conversão à vida geral de abstinência tornada regra; assim era entre os cínicos, e assim será certamente no monasticismo cristão. Não se trata de converter-se à abstinência, mas de integrar a abstinência como uma espécie de exercício recorrente, regular, que retomamos de tempos em tempos e que justamente permite dar uma *forma* (uma forma) à vida, isto é, que permite ao indivíduo ter, [em face] dele mesmo e [dos] acontecimentos que constituem sua vida, a atitude que convém: suficientemente desprendida para suportar o infortúnio quando ele ocorre; mas tão suficientemente desprendida que considere as riquezas e os bens que nos cercam apenas com a indiferença e com a justa e sábia desenvoltura que é necessária. E afirma na carta 8: "Mantém esta regra de existência" (trata-se na realidade da *forma vitae*: este princípio de existência, esta forma de existência, este estilo de existência) de não conceder ao próprio corpo senão aquilo que é necessário para bem se portar. Aplica-lhe de tempos em tempos um tratamento um pouco rude para que ele obedeça bem à alma, para que o alimento mitigue a fome, a bebida aplaque a sede, a roupa afaste o frio, a casa seja um abrigo contra as [intempéries]²⁸. Vemos pois do que se trata. Sêneca, repito, efetivamente nunca viveu comendo apenas o que lhe permitia aplacar a fome; nunca bebeu unicamente para aplacar a sede. Mas

é preciso que no uso das riquezas e graças aos exercícios recorrentes de abstinência, o filósofo nunca perca de vista que, de fato, aquilo que ele come só deve ter por princípio e por medida o necessário para mitigar sua [fome]. Só deve beber sabendo que afinal sua bebida só pode servir e ter por medida real o que permite mitigar sua sede, etc. Portanto, é todo um modo de relação com o alimento, as roupas, a habitação que é assim formado através destes exercícios de abstinência: exercícios de abstinência para formar um estilo de vida, e não exercícios de abstinência para regradar a própria vida mediante interdições e proibições precisas. É isto o que se pode dizer sobre as abstinências estoicas*. Em segundo lugar, gostaria agora de lhes falar sobre o outro conjunto de práticas ascéticas: a prática das provas.

De fato, entre provas e abstinências as sobreposições são numerosas. Há entretanto, a meu ver, alguns traços particulares que caracterizam a prova e a distinguem da abstinência. Primeiro, a prova comporta sempre uma certa interrogação, interrogação de si sobre si. Em uma prova, diferentemente de uma abstinência, trata-se essencialmente de saber do que se é capaz, se se é capaz de fazer determinada coisa e de fazê-la até o fim. Em uma prova pode-se vencer ou fracassar, pode-se ganhar ou perder, e trata-se, através desta espécie de jogo aberto da prova, de demarcar a si mesmo, de medir o ponto de progresso em que se está, e de saber no fundo o que se é. Há um aspecto de conhecimento de si na prova que não é encontrado na simples aplicação de uma abstinência. Segundo, a prova deve sempre estar acompanhada de um certo trabalho do pensamento sobre ele mesmo. Diferentemente da abstinência, que é apenas uma privação voluntária, a prova só é realmente uma prova sob a condi-

* O manuscrito opera aqui a distinção entre estas provas e os exercícios epicuristas de abstinência, os quais dariam antes lugar a uma "estética do prazer" ("evitar todos os prazeres que possam converter-se em dores e alcançar uma intensificação técnica dos prazeres simples").

ção de que o sujeito assuma, relativamente àquilo que faz e a ele mesmo enquanto o faz, uma certa atitude esclarecida e consciente. Enfim [terceira diferença], e é este o ponto essencial sobre o qual então tentarei alongar-me mais: como vimos, a abstinência é, para os estóicos, um exercício de certo modo localizado na vida, ao qual nos devemos resignar de tempos em tempos para poder melhor elaborar a *forma vitae* à qual tendemos. Já a prova – e isto, repito, é importante – deve tornar-se uma atitude geral em face do real. É preciso afinal, e é este o sentido da prova para os estóicos, que a vida por inteiro venha a ser uma prova. Com isto tem lugar, na história destas técnicas, uma passagem historicamente decisiva.

Evocarei rapidamente os dois primeiros pontos da prova. Interromperemos então e, na seqüência, falarei da vida como prova nas próximas aulas. Primeiro, a prova enquanto interrogação sobre si. Ou seja, nos exercícios de prova busca-se medir em que ponto se está em relação àquilo que se era, em relação ao progresso já feito, e em relação ao ponto a que se deve chegar. Na prova, se quisermos, está sempre em questão uma certa progressividade e um esforço de demarcação, logo, de conhecimento de si. Exemplo destas provas é o que diz Epicteto: O que se deve fazer para lutar contra a cólera? Pois bem, deve-se comprometer-se consigo mesmo a não se encolerizar durante um dia. Depois, faz-se um pacto consigo mesmo para dois dias, em seguida para quatro dias, e finalmente, feito o pacto consigo mesmo para não se encolerizar durante trinta dias, e tendo-se efetivamente conseguido cumpri-lo, então é o momento de oferecer um sacrifício aos deuses²⁹. Quanto ao tipo de contrato-prova pelo qual se assegura e ao mesmo tempo se mede o próprio progresso, há um texto de Plutarco, justamente também sobre o controle da cólera, que diz: tento não me encolerizar durante vários dias, e até mesmo durante um mês. Parece que, na ascética estóica, um mês sem cólera era verdadeiramente o máximo. Assim, não encolerizar-me durante vários dias e até mesmo um mês, “pondo-me à prova a mim mesmo

(*peirómenos hemautoû*), pouco a pouco, para ver se progredia na paciência, obrigando-me a prestar atenção³⁰". Do mesmo gênero de prova, encontramos igualmente em Plutarco um jogo um pouco mais sofisticado. Refere-se à justiça e à injustiça. Em *O demônio de Sócrates*³¹ afirma que é preciso certamente exercitar-se em não cometer injustiça conforme o mesmo comprometimento progressivo que se tem em relação à cólera. Evitar durante um dia, um mês [ser injusto]. Mas, diz ele, deve-se até mesmo se exercitar em alguma coisa de mais sutil, a saber: conseguir igualmente durante algum tempo renunciar ao lucro, ainda que honesto, ainda que lícito. E isto para conseguir desenraizar de si o desejo de adquirir, que é a própria fonte de toda injustiça. Portanto, se quisermos, exercitar-se em uma espécie de supra-justiça pela qual se renuncia ao lucro, mesmo que justo, para se estar mais seguro de evitar a injustiça. Enfim, sistema de prova como prova-demarcação de si.

Em segundo lugar, a prova como exercício de certo modo duplo, ou seja, como exercício tanto na realidade quanto no pensamento. Neste gênero de prova não se trata apenas de impor-se uma regra de ação ou de abstenção, mas de elaborar ao mesmo tempo uma atitude interior. É preciso confrontar-se com o real, e também controlar o pensamento no próprio momento em que se é confrontado com o real. Isto talvez pareça um pouco abstrato, porém é muito simples. Muito simples, mas terá conseqüências históricas importantes. Quando encontramos na rua uma bela jovem, não basta, diz Epicteto, abdicar dela, não segui-la, não tentar seduzi-la ou aproveitar-se dela. Isto não basta. Não basta esta abstenção, abstenção acompanhada por um pensamento que diria a si mesmo: Oh, meu Deus! Renuncio a esta jovem, mas afinal bem que gostaria de dormir com ela. Ou então: como deve ser feliz o marido desta jovem mulher! No momento em que encontramos na realidade esta jovem de quem abdicamos, é necessário que tentemos não imaginar, não figurar em pensamento (*zographêin*) que estamos perto dela, que usufruímos de seus encantos e de seu consenti-

mento. Ainda que ela consinta, demonstre seu consentimento, aproxime-se de nós, é necessário que consigamos nada sentir, nada pensar, e ter o espírito completamente vazio e neutro³². Este é um ponto importante. Será justamente um dos grandes pontos de distinção entre a pureza cristã e a abstinência pagã. Em todos os textos cristãos sobre a castidade, veremos quanto Sócrates é malvisto por abdicar de Alcibiades quando este vinha deitar-se junto a ele, não deixando porém de desejá-lo. Estamos, na prova, a meio caminho entre ambas. Trata-se de um trabalho de neutralização do pensamento, do desejo e da imaginação. E é isto, o trabalho da prova. É preciso que a abstenção seja acompanhada por este trabalho do pensamento sobre si mesmo, de si sobre si. Outro exemplo deste trabalho do pensamento sobre si quando se está em uma situação real é encontrado no livro III, em que Epicteto afirma: Quando estamos em uma situação na qual corremos o risco de sermos compelidos por uma paixão, devemos enfrentá-la, abdicar certamente de tudo o que nos poderia compelir e fazer com que, por um trabalho do pensamento sobre ele mesmo, nos controlemos, nos refreemos³³. E é assim, diz ele, que ao beijarmos nosso próprio filho ou abraçarmos um amigo, os sentimentos naturais, o dever social, todo o nosso sistema de obrigações, tanto em relação à família quanto aos amigos, faz com que devamos de fato manifestar-lhes nossa afeição e efetivamente experimentar a alegria e o contentamento que se deve ter junto aos filhos ou aos amigos. Mas um perigo então se apresenta nesta situação. Este perigo é a famosa *diákhysis*³⁴, uma espécie de efusão da alma que, autorizada de certo modo pelas obrigações, ou ainda pelo movimento natural que nos leva aos outros, corre o risco de expandir-se, isto é, perder o controle, não por força de uma emoção ou de um *páthos*, mas por força de um movimento natural e legítimo. É isto a *diákhysis*, e é preciso evitá-la. E como evitá-la? Ora, diz ele, é muito simples. Se tens no colo teu filho, teu menino ou tua menina, e muito naturalmente exprimes tua afeição por ele ou por ela, pois bem, no momento em que, por um movimento e

uma expressão legítimos de uma afeição natural, o beijares, dize a ti mesmo continuamente, repete para ti mesmo em voz baixa, ou enfim dize em tua alma: "amanhã tu morrerás³⁵". Amanhã, tu, a criança que amo, morrerás. Amanhã, desaparecerás. Este exercício, no qual manifestamos um apego legítimo e no qual ao mesmo tempo nos desapegamos mediante o trabalho da alma que percebe perfeitamente a fragilidade real daquele laço, é que constituirá uma prova. Do mesmo modo, quando se beija um amigo, é preciso dizer-se continuamente, por uma espécie de repetição interior do pensamento exercitando-se sobre si mesmo: "amanhã partirás em exílio", ou ainda "amanhã, sou eu quem partirá em exílio e nos separaremos". Estes são os exercícios de prova que os estóicos puderam apresentar.

Enfim, tudo isto é um pouco anedótico, secundário em relação ao mais importante, a saber, a transformação da prova – da relação de prova ou prática de prova –, ou melhor, a sua transmutação para um nível no qual a vida por inteiro é que tomará a forma da prova. É o que tentarei agora lhes explicar.

NOTAS

1. Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, livro I, IX, 1-6, trad. fr. R. Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967, t. I, pp. 38-9.

2. Mestre de Aulo-Gélio, Calvício Tauro, filósofo do século II d.C., é um platônico.

3. *Les Nuits attiques*, livro I, IX, 8-11 (p. 40).

4. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.*, pp. 135-74; J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, *op. cit.*, t. I, p. 96, e t. II, p. 111; H. Joly, *Le Renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis*, *op. cit.*, pp. 67-9. Cf. para uma última retomada crítica deste tema, P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, pp. 276-89.

5. Cf. a análise deste ponto na aula de 13 de janeiro, primeira hora.

6. O *noûs* em Platão é a parte mais elevada da alma, o intelecto enquanto realiza atos espirituais propriamente divinos; cf. a declaração pessimista do *Timeu*, 51^c: "da inteligência (*noû*), ao contrário, os deuses participam, quanto aos homens, somente uma pequena categoria" (in Platon, *Oeuvres complètes*, t. X, trad. fr. A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 171). O *noûs* se tornará no neoplatonismo uma instância ontológica efetiva, encontrando lugar entre o Uno e a Alma. Cf. J. Pépin, "Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le Néo-Platonisme", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 146, 1956, pp. 39-55.

7. O conceito de *homoíosis theô* aparece uma das primeiras vezes expresso em Platão no *Teeteto*, 176 a-b: "Evadir-se consiste

em assemelhar-se a Deus (*homoíosis tō theō*) na medida do possível" (in *Oeuvres complètes*, t. VIII-2, trad. fr. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 208). Esta passagem será abundantemente citada pelo médio platonismo (Apuleu, Alcínoo, Ário Dídimo, Numênio), que dela fará a fórmula do *télos*, expressão mesma do soberano bem, depois amplamente retomada pelo neoplatonismo (cf. o texto essencial de Plotino, *Enéadas*, I, 2, 2). É encontrado ainda nas escolas peripatéticas para descrever a vida contemplativa (fazendo eco ao capítulo VII do décimo livro da *Ética a Nicômaco*; cf. Cícero, *De finibus*, V, 11). Esta passagem do *Teeteto* será explorada em suas ressonâncias místicas pela teologia judaica e cristã (cf. Filon de Alexandria, *De Fuga*, 63, e Clemente de Alexandria, *Stromates*, II, 22) e pelo neopitagorismo. Ele só será reassumido pelo estoicismo (cf. Cícero, *De natura deorum*, II, 147 e 153) mediante deslocamentos importantes, uma vez que o *télos* primeiro, na escola do Pórtico, permanece sendo a *oikeíosis* como exercício de articulação imediata com uma natureza boa em si (princípio de imanência ética), ao passo que a *homoíosis* (princípio de transcendência ética) compreende sempre um esforço de desprendimento do mundo (cf. o artigo de Carlos Lévy no qual nos inspiramos amplamente para esta nota: "Cicéron et le Moyen Platonisme: le problème du Souverain Bien pour Platon", *Revue des études latines*, 68, 1990, pp. 50-65).

8. Sobre este movimento, cf. aula de 6 de janeiro, primeira hora.

9. Entretanto, é preciso aqui não perder de vista que Plotino, contudo, não cessa de combater os gnósticos. Cf. *Enéadas*, II, 9, precisamente intitulado por Pofírio, *Contra os gnósticos*.

10. Para uma descrição dos procedimentos de decifração de si na espiritualidade cristã (isto é, da maneira pela qual a verbalização das faltas se opera tardiamente a partir de uma exploração de si, no estabelecimento da instituição monástica a partir dos séculos V-VIII), cf. aulas de 12 e, sobretudo, de 26 de março de 1980 no *Collège de France*.

11. Sobre esta transplantação dos exercícios espirituais (particularmente as técnicas de exame de si), cf. o seminário de outubro de 1982 na Universidade de Vermont (*Dits et Écrits*, op. cit., IV, n.º 363, pp. 808-10).

12. Nascido em Cesaréia de Capadócia (330), Basílio faz seus estudos em Constantinopla e em Atenas. Compõe as *Regras* destinadas às comunidades monásticas que funda na Ásia Menor.

13. Cf. aula de 24 de março, segunda hora.

14. Encontramos aqui o tema que será proximamente denominado "estética da existência". Cf. a entrevista concedida a A. Fontana em maio de 1984 (*in Dits et Écrits*, IV, n° 357, pp. 731-2) assim como a entrevista com H. Dreyfus (*id.*, n° 344, pp. 610-1 e 615) e "Usage des plaisirs et Techniques de soi" (*id.*, n° 338, p. 545).

15. Cf. aulas de 20 de janeiro, primeira hora e, sobretudo, de 3 de março, segunda hora.

16. Cf. em Hesíodo: "quem negligencia seu labor (*meléte dé toi érgon ophélei*) não abastece seu celeiro" (*Les travaux et les Jours*, v. 412, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 101).

17. H.-I. Marrou (*Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 302-303) distingue dois tipos de exercícios (de *melétai*) elencados pelos professores de retórica no período helenístico: defesas fictícias sobre assuntos excêntricos e improvisações no gênero deliberativo cujos assuntos eram igualmente fantasiosos. *Meléte* se tornará, em latim, *declamatio*.

18. Cf. por exemplo Épictète, *Entretiens*, I, 1, 25 (ed. citada, p. 8), III, V, 11 (p. 23); IV, 4, 8-18 (pp. 38-9); IV, 6, 11-17 (pp. 54-5).

19. Musonius, *Reliquiae*, ed. citada, pp. 22-7 (cf. Stobée, *Florilège*, III, 29, 78, seção intitulada "*perì philoponías kai melétes kai hóti asýmphoron tò okneîn*"). Sobre este texto, cf. aula de 24 de fevereiro, segunda hora.

20. Em 65, desbaratando a conspiração do senador Pison, Nero faz rolar algumas cabeças: Sêneca é convidado a cortar as veias, assim como Lucano. Sob este ímpeto, decide pelo exílio de marcantes personalidades estoicas ou cínicas: Musonius Rufus parte para a ilha de Gyarus, Demetrius é banido. Musonius será chamado por Galba e, certamente protegido por Titus, não será incomodado por ocasião dos decretos de exílio desta vez pronunciados no reinado de Vespasiano no começo dos anos setenta contra numerosos filósofos (Demetrius, Eufrates, etc.).

21. "Pois como alguém se tornaria temperante se apenas soubesse que não se deve ser vencido pelos prazeres, mas não fosse exercitado a resistir-lhes? Como se tornaria justo se apenas aprendesse que deve amar a igualdade, mas não se aplicasse a fugir da cobiça? Como adquiriríamos a coragem se apenas percebêssemos que as coisas que parecem terríveis às massas não devem ser temidas, mas não nos aplicássemos a permanecer sem temor em sua presença? Como seríamos prudentes se apenas reconhecêssemos quais são os verdadeiros bens e os verdadeiros males, mas

não fôssemos exercitados a desprezar aquilo que tem apenas a aparência de um bem?" (A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Têlès et Musonius*, op. cit., p. 69).

22. Toda esta problemática é objeto de um capítulo de *L'Usage des plaisirs*: "ENKRATEIA" [enkráteia], op. cit., pp. 74-90. [O uso dos prazeres, op. cit., pp. 60-72. (N. dos T.)]

23. "Não ouvimos falar do que fazia Iccos de Tarento com vistas à competição Olímpica e outras competições? Para ser vencedor, ele que possuía em sua alma a técnica e a força juntamente com a temperança, jamais tocava, conforme se afirma, em uma mulher nem em um jovem rapaz enquanto estivesse no auge de seu treinamento" (Platon, *Les Lois*, livro VIII, 840a, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 82).

24. Sêneca, *Lettres à Lucilius*, t. I, livro II, carta 15, 1-4, ed. citada, pp. 59-60, e t. II, livro VI, carta 55, 1 (p. 56).

25. *Lettres à Lucilius*, t. I, livro I, carta 18 (pp. 71-6). Cf. sobre esta carta, *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 76-7. [O cuidado de si, op. cit., pp. 64-5. (N. dos T.)]

26. *Id.*, carta 18, 5-8 (pp. 73-4).

27. Sobre Sêneca rico e ladrão, cf. as declarações de P. Suflío reproduzidas por Tácito: "Em qual saber, em quais preceitos de filósofos baseou-se ele para acumular, em quatro anos de suas amizades reais [as de Nero] trezentos milhões de sestércios? Em Roma, ele [Sêneca] perseguia, como presas fáceis, os testamentos e as pessoas sem herança, a Itália e as províncias eram exauridas por sua usura sem limite" (*Annales*, XIII, XLII, trad. P. Grimal, ed. citada, p. 330). Não podemos deixar de pensar que é também a Sêneca que Tácito visa quando escreve acerca de Nero: "Com suas generosidades, ele enriqueceu seus amigos mais íntimos. Não faltaram pessoas para reprovar homens que, professando austeridade, rastearam nesta circunstância casas, vilas, como se fossem despojos" (*id.*, XIII, XVIII, p. 313); não se pode esquecer que Nero presenteara Sêneca com domínios que tinham pertencido a... Britânico, morto em circunstâncias duvidosas. Sobre os rendimentos de Sêneca, cf. as declarações de Dion Cassius (LXI, 10, 3) e, para uma apresentação moderna, P. Veyne que se refere a "uma das maiores fortunas de seu século" ("Préface" a *Sêneca, Entretiens, Lettres à Lucilius*, op. cit., pp. XV-XVI). O conjunto do tratado *Da vida feliz* é uma tentativa hábil e violenta da parte de Sêneca para se defender contra as reprovações endereçadas ao filósofo abastado que exalta os méritos da vida rude.

28. *Lettres à Lucilius*, t. I, livro I, carta 8 (pp. 23-4).

29. "Queres não ser mais irascível? Não alimenta teu hábito; não lhe fornece qualquer sustento que possa fazê-lo crescer. Aplaca a primeira manifestação e conta os dias em que não te encolelizaste: "Eu tinha o hábito de encolerizar-me todos os dias; agora a cada dois dias, depois a cada três, em seguida a cada quatro." E, se te conténs durante trinta dias, oferece um sacrifício a Deus" (Épictète, *Entretiens*, II, 18, 12-13, p. 76).

30. Plutarque, *Du contrôle de la colère*, 464c, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. citada, parágrafo. 15, pp. 84-5.

31. Plutarque, *Le Démon de Socrate*, 585 a-c, trad. fr. J. Hani, ed. citada, p. 95.

32. "Vi hoje um belo rapaz ou uma bela moça e não disse a mim mesmo: 'Quisera o céu que eu tivesse dormido com ela', e 'Feliz de seu marido!' Pois, aquele que diz isto, diz igualmente: 'Feliz o adúltero!' Nem mesmo imagino (*anazographô*) as cenas seguintes: esta mulher está aqui presente, despe-se, deita-se junto a mim..." (*Entretiens*, II, 18, 15-16, pp. 76-7).

33. *Entretiens*, III, 24, 84-85 (pp. 106-7).

34. "Se beijas teu filho, teu irmão, teu amigo, não dá rédeas à tua imaginação e não permitas a tuas efusões (*diákhysin*) que tomem o rumo que quiserem" (*id.*, 85, p. 107).

35. *Id.*, 88 (p. 107).

AULA DE 17 DE MARÇO DE 1982

Segunda hora

A própria vida como prova. – O De providentia de Sêneca: a prova de existir e sua função discriminante. – Epicteto e o filósofo-explorador. – A transfiguração dos males: do antigo estoicismo a Epicteto. – A prova na tragédia grega. – Observações sobre a indiferença da preparação de existência helenística aos dogmas cristãos da imortalidade e da salvação. – A arte de viver e o cuidado de si: uma inversão de relação. – Sinal desta inversão: o tema da virgindade no romance grego.

Um dos pontos importantes na ascética dos filósofos na época imperial é o aparecimento, o desenvolvimento da idéia de que a prova (*probatio*) não deve ser apenas, diferentemente da abstinência, uma espécie de exercício formador cujos limites fixamos em um certo momento da existência, mas pode e deve tornar-se uma atitude geral na existência. Isto significa que vemos aparecer, creio, a idéia fundamental de que a vida deve ser reconhecida, pensada, vivida, praticada como uma perpétua prova. Por certo, esta é uma idéia basicamente comum, no sentido em que não existe, penso – pelo menos não encontrei –, reflexão sistemática, teorização geral deste princípio de que a vida é uma prova. Em todo caso, nenhuma teorização que por suas dimensões possa assemelhar-se ao que se encontrará no cristianismo. Contudo, parece-me ser uma idéia que, apesar disto, está claramente formulada em alguns textos, particularmente em Sêneca e Epicteto.

Quanto a Sêneca, o texto de referência – sobre o tema “a vida como prova” – é sem dúvida o *De providentia*, que tem como um dos fios condutores o velho tema estoico, bastante clássico, do Deus, Deus que é pai (pai em relação ao mundo, pai em relação aos homens), pai que deve ser reconhecido e honrado segundo o modelo da relação familiar.

Porém, deste velho e tão conhecido tema do Deus como pai, Sêneca tira algumas conseqüências interessantes. Segundo ele, Deus é um pai, e isto significa que não é uma mãe, no sentido de que uma mãe se caracteriza pela sua indulgência para com os filhos. A mãe – e aqui se refere claramente ao que seria a relação maternal com um menino que atinge a idade escolar ou a adolescência – há que ser indulgente. Há que dar permissões. Há que consolar, etc.¹ O pai, por sua vez, é o encarregado da educação. E Sêneca usa uma expressão interessante quando afirma: O pai, e portanto Deus enquanto pai, *amat fortiter*² (haverá um certo *pecca fortiter* que será mais tarde importante³). *Amat fortiter*: ama com coragem, com energia sem fraqueza, com um rigor sem reservas e até mesmo rude. Ama seus filhos com coragem e energia sem fraqueza. O que quer dizer amá-los com energia sem fraqueza? Essencialmente velar para que sejam formados, formados como convém, isto é, impondo-lhes fardos, dificuldades, até mesmo sofrimentos que poderão preparar as crianças para os fardos reais, para as dores efetivas, para os infortúnios e as tristezas que lhes possam advir. Aman-do *fortiter* (forte e energicamente), ele assegurará a educação forte e enérgica de homens que serão igualmente fortes e enérgicos. Assim, devemos conceber o amor paterno de Deus para com os homens não segundo o modelo materno da indulgência providencial, mas segundo a forma de uma vigilância, vigilância pedagógica em relação aos homens. Vigilância pedagógica que encerra porém um paradoxo, cujas razões cabe ao tratado *De providentia* explicar e tentar resolver. O paradoxo é o seguinte: com esta rigidez pedagógica, o Pai-Deus estabelece entretanto uma diferença, uma diferença entre os homens de bem e os que são maus. Mas a diferença é bem paradoxal, uma vez que constantemente vemos homens de bem, que são os preferidos da divindade, trabalhando, penando, esforçando-se muito para transpor as estradas escarpadas da vida. E constantemente deparando-se com dificuldades, infortúnios, tristezas e sofrimento. Vemos, ao contrário, que os maus descansam e passam a

vida em delícias que nada vem perturbar. Pois bem, diz Sêneca, este paradoxo se explica facilmente. Na realidade é inteiramente lógico e racional que nesta educação os maus sejam favorecidos e os homens de bem, ao contrário, perseguidos ou colocados perpetuamente à prova. É porque estes homens são maus, diz ele, que Deus os abandona aos delectes, negligenciando por conseguinte sua educação, e sabendo que a educação nada lhes poderia fornecer, ao passo que os homens de bem, precisamente aqueles que ele ama, submete-os a provas a fim de endurecê-los, torná-los corajosos e fortes e, assim, prepará-los. "*Sibi [parare]*"⁴: Deus prepara para si os homens e prepara os que ele ama porque são homens de bem. Prepara-os para si com toda a série de provas nas quais a vida consiste. Pois bem, creio que devemos nos deter um pouco neste texto porque ele comporta ao menos duas idéias importantes.

Primeiro, a idéia de que a vida, a vida com todo o seu sistema de provas e de infortúnios, a vida por inteiro, é uma educação. Reencontramos aqui, como vemos, os pontos evocados no início quando tratei do *Alcibíades*. Lembramos que a *epiméleia heautoû* (a prática de si, a cultura de si, etc.) era essencialmente o substituto de uma educação insuficiente; e – não necessariamente em todo o platonismo, mas pelo menos no *Alcibíades*⁵ – era algo que o jovem, no limiar de sua carreira política, devia praticar a fim de exercê-la como convinha. Vimos a generalização desta idéia da *epiméleia heautoû*, e tentei mostrar-lhes como, na cultura de si da época helênica e imperial, "ocupar-se consigo" não era apenas uma obrigação para o jovem, em função de uma educação insuficiente: era preciso ocupar-se consigo por toda a vida⁶. E eis que agora reencontramos a idéia de educação, mas educação, também ela, generalizada: é a vida inteira que deve ser educação do indivíduo. A prática de si que deve se desenvolver e ser exercida desde o começo da adolescência ou da juventude até o final da vida inscreve-se no interior de um esquema providencial que faz com que Deus a ela responda como que previamente, organize, para esta formação de

si mesmo, para esta prática de si mesmo, um mundo que tenha para o homem valor formador. Em outras palavras, é a vida inteira que é uma educação. E a *epiméleia heautoû*, agora alçada à escala da vida inteira, consiste em educar a si mesmo através de todos os infortúnios da vida. Há agora uma espécie de espiral entre a forma da vida e a educação. Deve-se educar perpetuamente a si mesmo através das provas que nos são enviadas e graças ao cuidado consigo mesmo, que faz com que estas provas sejam tomadas a sério. Educar a si mesmo ao longo de toda a vida e, ao mesmo tempo, viver a fim de poder educar-se. Coextensividade entre vida e formação, é esta a primeira característica da vida-prova.

Em segundo lugar, a generalização da prova como vida, ou ainda a idéia de que o cuidado de si deve atravessar toda a vida, na medida em que a vida deve ser consagrada inteiramente à formação de si mesmo, articula-se com uma função discriminante fundamental, mas também enigmática, uma vez que toda esta análise da vida como prova assenta-se sobre a dicotomia, dada previamente, entre as pessoas que são boas e as que são más. A vida como prova é reservada, é feita para as pessoas de bem. E isto de tal maneira que as pessoas de bem se distinguem das outras, na medida precisamente em que as pessoas que não são boas (as más) não apenas não vencem a prova, ou não reconhecem na vida uma prova, como a vida para elas sequer é organizada como prova. E, se são abandonadas aos prazeres, é porque sequer são dignas de se confrontar com a prova. Em outras palavras, pode-se dizer que o que se mostra no *De providentia* é o princípio pelo qual a prova (*probatio*) constitui a forma ao mesmo tempo geral, educadora e discriminante da vida.

Este texto de Sêneca (o *De providentia*) tem correspondência com passagens de Epicteto nos *Diálogos*, onde encontramos idéias muito próximas. Por exemplo, no livro I dos *Diálogos*, Deus é comparado não exatamente a um pai de família severo, em oposição a uma mãe indulgente, mas a um mestre de ginastas que, para bem formar os alunos que aceitou e acolheu, e aos quais quer ensinar a resistência e a

força, dispõe em torno deles adversários, os mais rudes possíveis. Por que escolhe adversários rudes para alunos a quem dispensa seus favores e seu interesse? Para que se tornem campeões nos jogos olímpicos. E não é possível tornar-se campeão nos jogos olímpicos sem muito esforço: Deus mestre de ginastas, Deus que reserva os mais rudes adversários aos seus alunos preferidos para que conquistem a palma, no dia dos jogos. No mesmo colóquio está pelo menos esboçada aquela diferença entre as pessoas de bem e as más, aquela função discriminante da *probatio*, sob a forma – bem interessante, e isto também repercutirá posteriormente – da idéia do explorador⁷. Epicteto afirma: há homens que são tão virtuosos por natureza, que já mostraram tão bem a sua força, que o Deus, no lugar de deixá-los viver no meio dos outros homens, com as vantagens e os inconvenientes da vida ordinária, envia-os como exploradores para os maiores perigos, as maiores dificuldades. E são estes exploradores da tristeza, exploradores do infortúnio, exploradores do sofrimento que, por um lado, realizarão por si mesmos estas provas, particularmente rudes e difíceis, e, por outro, como bons exploradores, retornarão em seguida à cidade de onde saíram, a fim de dizer a seus concidadãos que afinal não precisam preocupar-se tanto com aqueles perigos que tanto temiam, já que eles próprios os experimentaram. Enviados como exploradores, enfrentaram estes perigos, puderam vencê-los e, tendo-os vencido, os outros também os poderão vencer. E assim retornam, exploradores que cumpriram seu contrato, conquistaram a vitória, e capazes de ensinar aos outros que é possível triunfar sobre as provas e os males, e que há para isto um caminho que eles podem ensinar. Assim é o filósofo, assim é o cínico – aliás, no retrato geral do cínico descrito por Epicteto, a metáfora do explorador será de novo empregada⁸ – filósofo-explorador no jogo das provas, enviado na linha de frente para afrontar os inimigos mais rudes, e que retorna a fim de dizer que os inimigos não são perigosos, ou não são muito perigosos, ou não tanto quanto se crê, e a fim de dizer como se pode vencê-los [...].

Ora, não podemos mais considerar estas provas, estes infortúnios como males. Somos obrigados a considerar que são bens, bens dos quais devemos tirar proveito e utilidade para a formação do indivíduo. Não há uma única dentre as dificuldades que encontramos que, justamente enquanto dificuldade, enquanto sofrimento, enquanto infortúnio, não seja um bem. Epicteto afirma: podemos tirar proveito de todas as dificuldades, de todos os embaraços. – De todas as dificuldades? – Sim, de todas. Ele retoma, esboça uma espécie de diálogo diatribico entre o mestre e o aluno: De todas as dificuldades?, pergunta o aluno. – Sim, de todas. – Há ganho, há utilidade quando um homem te insulta? Retruca o mestre: E que vantagens o atleta tira de seu treinamento? As maiores vantagens. Pois bem, também aquele que me insulta, “faz-se meu treinador: exercita minha paciência, exercita minha calma, minha doçura; [se alguém me exercita na calma, não me presta um serviço?; M.F.]. Meu vizinho é mau? Para ele próprio. Mas, para mim [e porque é mau; M.F.], ele é bom, exercita minha doçura e minha indulgência. Venham a doença, a morte, [a indignação], a injúria e a condenação ao último suplício, tudo isto, sob o caduceu de Hermes, adquirirá utilidade”⁹. É o caduceu de Hermes que transforma todo objeto em ouro. Ora, creio que há aí uma idéia importante porque seu sentido é bastante próximo de um tema estoíco muito tradicional. Próxima, esta idéia é contudo muito diferente. Está próxima do tema segundo o qual aquilo que a princípio nos aparece como um mal, vindo do mundo exterior, da ordem das coisas, na realidade não é um mal. Esta é uma das teses fundamentais do estoicismo, desde as suas formas originárias¹⁰. Mas, segundo a tese tradicional dos estoícos, como se dá este esvaziamento do mal enquanto mal? Isto é, de que maneira descobrimos que aquilo que experimentamos como um mal, ou acreditamos ser um mal, na realidade não o é? Pois bem, como sabemos, isto é descoberto por uma operação que é essencialmente de ordem intelectual e demonstrativa. Diante de situações que nos acontecem, como por exemplo a morte de um pró-

ximo, uma doença, a perda da fortuna, um tremor de terra, precisamos dizer a nós mesmos que cada uma destas situações, qualquer que seja e por mais accidental que possa parecer, na realidade faz parte da ordem do mundo e de seu encadeamento necessário. Este encadeamento necessário foi organizado pelo Deus ou princípio racional que organizou o mundo, e o organizou bem. Conseqüentemente, é preciso reconhecer que, do único ponto de vista que nos cabe, a saber [o] do ser racional, devemos considerar que o que acreditamos ser um mal na realidade não é um mal. É só a nossa opinião que nos separa, nos distancia do ponto de vista da racionalidade, do ser racional. É somente esta opinião que nos faz crer que se trata de um mal o que de fato não o é. Tomemos a atitude e a posição do sujeito racional: todos estes acontecimentos fazem parte da ordem do mundo e, conseqüentemente, não constituem um mal; atitude e posição que, como sabemos, é acompanhada da questão tantas vezes repetida, em torno da qual Cícero por exemplo tanto debateu-se¹¹, que é: inútil dizer que isto não é um mal, pois, quando estou doente e sofro realmente, isto é ou não um mal? Em todo caso, porém, a tese estóica, o esquema, por assim dizer, desta anulação do mal no estoicismo clássico, passa, portanto, pela análise ou reflexão do sujeito racional enquanto tal sobre a ordem do mundo, permitindo-lhe recuperar todos os acontecimentos em uma ordem que é ontologicamente boa. Portanto, o mal, pelo menos ontologicamente, não é mais um mal.

Ora, vemos que no texto de Epicteto, na historieta sobre o ofensor, ofensor que me faz um bem, cuja ofensa é um bem, a situação é inteiramente outra. Pois trata-se de algo bem diferente se comparado àquela espécie de análise de que lhes falava há pouco. Trata-se da transfiguração do mal em bem, e do mal em bem precisamente enquanto ele me faz mal. O que desloca a análise de Epicteto e faz com que ele escape à objeção [de] tipo ciceroniana – aquela espécie de consequência que Cícero objetava à análise estóica clássica: afinal, mesmo quando reconheço que algo não é um mal por-

que faz parte da ordem racional do mundo, nem assim deixa de me fazer mal – é que doravante o fato de que o não-mal (para Epicteto, sem dúvida, não se trata ontologicamente de um mal, conforme a doutrina clássica) me faça mal e seja ao mesmo tempo uma dor, um sofrimento, afetando-me na medida em que, ou ao menos enquanto, eu não tenha total domínio de mim, pois bem, mesmo isto será um bem em sua relação [para] comigo. Portanto, a transfiguração ou a anulação do mal não se faz apenas e somente na forma do posicionamento racional do olhar sobre o mundo. A transfiguração em bem faz-se no interior mesmo do sofrimento provocado, na medida em que este sofrimento é efetivamente uma prova, em que é reconhecido, vivido, praticado pelo sujeito como prova. No caso do estoicismo clássico pode-se dizer que é ao pensamento do todo que compete anular a experiência pessoal do sofrimento. No caso de Epicteto, e no interior deste mesmo postulado teórico por ele sustentado, há um outro tipo de mutação, proveniente da atitude de prova, que duplica, sobrecarrega toda experiência pessoal de sofrimento, de dor e de infortúnio, com um valor que é diretamente positivo para nós. Esta valorização não anula o sofrimento, ao contrário, vincula-se a ele, dele se serve. É na medida em que algo nos faz mal que o mal não é um mal. Há nisto um aspecto fundamental e, creio, bastante novo em relação ao que se pode considerar como o quadro teórico geral do estoicismo.

A este propósito – a propósito desta idéia da vida como prova formadora, desta idéia de que o infortúnio é um bem na medida mesmo em que é um infortúnio, em que é reconhecido como infortúnio pela atitude de prova –, gostaria de fazer algumas observações. Em certo sentido, sem dúvida, se poderia dizer: mas isto não é tão novo assim, e ainda que pareça representar, e efetivamente represente, em relação à dogmática estoica, uma certa mutação ou uma certa mudança de tônica, esta idéia de que a vida é um longo tecido de infortúnios pelos quais os homens são provados é de fato uma velha idéia grega. Afinal, não foi ela que sustentou

toda a tragédia grega clássica, todos os grandes mitos clássicos? Prometeu e sua prova, Hércules e suas provas¹², Édipo e a prova ao mesmo tempo da verdade e do crime, etc. A meu ver, porém, o que caracteriza a prova na tragédia grega clássica, o que a sustenta em todo caso, é o tema do confronto, da disputa, do jogo entre a inveja dos deuses e o excesso dos homens. Em outras palavras, é quando os deuses e os homens se afrontam que efetivamente a prova aparece como sendo a soma dos infortúnios que os deuses enviam aos homens para saber se os homens poderão resistir a eles, como resistirão e se serão os homens ou os deuses que prevalecerão. A prova na tragédia grega é uma espécie de braço-de-ferro entre homens e deuses. A história de Prometeu é o exemplo mais claro disto¹³. Há uma relação agnóstica entre os deuses e os homens, relação ao termo da qual o homem, embora fulminado pelo infortúnio, sai engrandecido, mas com a grandeza da reconciliação com os deuses, que é a grandeza da paz reencontrada. Quanto a isto, nada mais claro que *Édipo em Colona*, ou, se quisermos, a comparação entre *Édipo-Rei* e *Édipo em Colona*¹⁴. Definitivamente fulminado pelo infortúnio, tendo efetivamente suportado todas as provas com que os deuses o perseguiram, em função de uma antiga vingança que pesava não tanto sobre ele quanto sobre sua família, Édipo em Colona chega enfim, extenuado pelas provas, ao lugar que será o de sua morte. E chega podendo dizer, no final da batalha em que foi vencido, mas da qual ainda assim sai engrandecido: De tudo isto eu era inocente. Ninguém pode me censurar. Quem não teria matado um velho insolente como fiz, não sabendo que era o próprio pai? Quem não teria desposado uma mulher, não sabendo que era sua mãe? De tudo isto eu era inocente, e os deuses me perseguiram com uma vingança que não podia ser e que não era uma punição. Mas agora que estamos aqui, extenuados pelas provas, chego, chego para trazer à terra em que vou morrer uma potência, potência nova, potência protetora que me foi dada precisamente pelos deuses. E, se efetivamente me perdi, [por causa] de um crime

que não conhecia e pelo qual os deuses me perseguiram, em uma luta em que fui o mais fraco, se trouxe a peste para meu país, pois bem, trarei à terra onde vou agora repousar a serenidade, a tranqüilidade, a onipotência¹⁵. Portanto, uma partida de braço-de-ferro em que houve um vencido (Édipo), mas em que finalmente, consumada a derrota, o homem reencontra seu poder e se reconcilia com os deuses que agora o protegem. Ora, de modo algum é esta partida de braço-de-ferro, esta grande disputa entre o poder dos deuses e o poder dos homens que sustenta a prova estoíca, prova tal como é definida em Sêneca e Epicteto. Ao contrário, é por um uso paternal, e diria um tanto meticuloso do sofrimento, que os deuses efetivamente dispõem em torno dos homens de bem toda a série de provas, de infortúnios, etc., necessária para poder formá-los. Não é a disputa, é a benevolência protetora que faz a disposição dos infortúnios.

A segunda observação é que este tema – tomar a própria vida, a vida inteira, em sua generalidade, em toda a sua continuidade, como uma prova formadora e discriminante – deveria evidentemente levantar muitas dificuldades teóricas. Afinal Sêneca, por exemplo, afirma que Deus, dispondo em torno dos homens de bem toda uma série de provas, prepara-os (*sibi [parat]*): prepara para si mesmo estes homens que assim submete à prova¹⁶. Mas o que é esta preparação, preparação para quê? Seria uma preparação da relação de identificação, de assimilação da alma com a razão universal e divina? Tratar-se-ia de preparar o homem para a realização de sua própria vida até o ponto decisivo e revelador da morte? Tratar-se-ia de preparar o homem para uma imortalidade e uma salvação, uma imortalidade fundida com a razão universal ou uma imortalidade pessoal? De fato, seria bem difícil encontrar a respeito de tudo isto uma teoria exata em Sêneca¹⁷. Sem dúvida, há muitos elementos para resposta, e poderíamos apresentar vários, o que mostra, justamente, que [este], para Sêneca, não é de fato o problema importante. Deus prepara para si os homens, mas, se em Sêneca o tema “que a vida seja uma preparação” é funda-

mental, não levanta contudo para ele, [ao] menos de maneira urgente, a questão que, em contrapartida, será capital para o cristianismo: preparar para quê? É como se o tema da técnica de si, da cultura de si, tivesse autonomia relativamente a problemas teóricos que percebemos circular em torno desta prática. Ela teria gravidade e importância suficientes para manter-se como princípio de conduta, sem que tivéssemos de afrontar de maneira muito direta e sistemática os problemas teóricos que ela possa levantar. O mesmo se poderia dizer acerca da questão da discriminação: mas enfim o que isto significa? Devemos supor que haja, de início, homens maus e homens bons? E que Deus coloca os bons do lado do infortúnio e os maus do lado dos deleites? Ou devemos admitir que há de fato como que uma troca de sinais: ao submeter os homens a provas, vendo aqueles que a elas resistem, que se saem bem, Deus então multiplicaria em torno deles as provas, ao passo que aos outros, ao contrário, àqueles que mostraram nas primeiras provas sua incapacidade, reservaria os deleites? Nada disto está claro e a mim, o que surpreende, é que nem Sêneca nem Epicteto parecem assumir o problema de maneira séria. Há, repito, elementos para resposta, não devemos pensar que este problema estivesse jogado, sem inscrever-se no interior de um campo teórico. Todavia, não há problematização precisa destes dois temas. Não está teorizada a questão: "A que prepara a vida enquanto preparação?"; tampouco a questão: "O que é a discriminação, que ao mesmo tempo é uma das condições e um dos efeitos da vida como prova?" É esta a segunda observação que gostaria de lhes fazer.

A terceira observação é a seguinte: estes dois grandes temas, o da vida como prova ao longo de seu decurso e o da prova como discriminação, foram transferidos, como bem sabemos, da ascética filosófica de que estamos tratando para a espiritualidade cristã, apresentando-se, porém, de maneira totalmente diferente. Isto porque, por uma parte, esta idéia da vida como uma prova irá se tornar, no cristianismo, não apenas uma espécie de idéia-culminante, mas, ao contrário,

uma idéia absolutamente fundamental. Considerar e viver a própria vida como uma perpétua prova não será um princípio ou um ideal proposto apenas por alguns filósofos especialmente refinados. Pelo contrário, todo cristão será convocado a considerar que a vida não é mais que uma prova. Entretanto, ao mesmo tempo então em que o princípio será generalizado e se tornará prescritivo para todo cristão, as duas questões de que lhes falava há pouco e que curiosamente não são teorizadas pelos estóicos vão se tornar um dos mais ativos focos da reflexão e do pensamento cristãos. Trata-se, sem dúvida, do problema: para que prepara a preparação à vida? Trata-se certamente da questão da imortalidade, da salvação, etc. A questão da discriminação, por sua vez, é a questão fundamental em torno da qual por certo concentrou-se o essencial do pensamento cristão: o que é a predestinação? O que é a liberdade do homem diante da onipotência divina? O que é a graça? Como é possível que antes mesmo de terem nascido, Deus tenha amado Jacó e odiado Esaú?¹⁸ Temos assim a transferência destas questões e, ao mesmo tempo, uma economia inteiramente diferente, tanto na prática quanto na teoria.

Mas, se evoquei tudo isto, é porque pretendia apresentar-lhes um fenômeno, a meu ver importante, na história desta vasta cultura de si que se desenvolveu na época helenística e romana, e que tentei durante este ano descrever. Em linhas gerais, diria o seguinte: desde a época clássica, parece-me, o problema estava em definir uma certa *tékhnē tou bíou* (uma arte de viver, uma técnica de existência). E, como lembramos, foi no interior desta questão geral da *tékhnē tou bíou* que se formulou o princípio "ocupar-se consigo mesmo". Os seres humanos, seu *bíos*, sua vida, sua existência são tais que não podem eles viver sua vida sem referir-se a uma certa articulação racional e prescritiva que é a da *tékhnē*. Tocamos aqui, sem dúvida, num dos principais núcleos da cultura, do pensamento e da moral gregas. Por mais opressiva que seja a cidade, por mais importante que seja a idéia de *nómos*, por mais amplamente difundida que seja a religião

no pensamento grego, nunca será a estrutura política, ou a forma da lei, ou o imperativo religioso que poderão, para um grego ou para um romano, mas sobretudo para um grego, dizer o que se deve concretamente fazer ao longo de toda sua vida. E, principalmente, não poderão dizer o que se deve fazer da própria vida. A *tékhnē tou bíou* inscreve-se na cultura grega clássica, creio, no vazio deixado tanto pela cidade quanto 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 *tékhnē* (esta arte de si mesmo) que nós mesmos praticamos. É, portanto, no interior desta forma geral da *tékhnē tou bíou* que se formula o princípio, o preceito "ocupar-se consigo mesmo". E lembremos justamente de Alcibiades que, pretendendo fazer carreira política e ter a vida de um governante, foi interpelado por Sócrates a propósito daquele princípio que ainda não percebera: não podes desenvolver a *tékhnē* de que precisas, não podes fazer da tua vida o objeto racional que pretendes, se não te ocupares contigo mesmo. Portanto, é na necessidade da *tékhnē* da existência que se inscreve a *epiméleia heautoû*.

Ora, a meu ver, o que se passou e que tenho buscado lhes mostrar durante este ano, é o seguinte: na época que estou abordando – a saber, a época helenística e seguramente a época do Alto Império, a que mais estudei – assistimos a uma espécie de inversão, de reversão entre técnica de vida e cuidado de si. Parece-me que, com efeito, o cuidado de si não será doravante um elemento necessário e indispensável à *tékhnē tou bíou* (à técnica de vida). Se quisermos efetivamente definir como convém uma boa técnica de vida, não é pelo cuidado de si que devemos começar. Doravante, parece-me que não somente o cuidado de si atravessa, comanda, sustenta de ponta a ponta toda a arte de viver – para saber existir não basta saber cuidar de si –, mas é a *tékhnē tou bíou* (a técnica de vida) que se inscreve por inteiro no quadro doravante autonomizado em relação ao cuida-

do de si. [O que] se depreende da idéia de que a vida deve ser assumida como uma prova? Qual o sentido e o objetivo da vida com seu valor formador e discriminante, da vida inteira considerada como prova? Precisamente, formar o eu. Devemos viver a vida de maneira tal que a cada instante cuidemos de nós mesmos e que o que encontrarmos ao termo, por certo enigmático, da vida – velhice, instante da morte, imortalidade, quer imortalidade difundida no ser racional, quer imortalidade pessoal, pouco importa –, enfim, o que deve ser obtido por meio de toda a *tékhnē* que se aplica à própria vida, é precisamente uma certa relação de si para consigo, relação que é o coroamento, a completude e a recompensa de uma vida vivida como prova. A *tékhnē tou bíou*, a maneira de assumir os acontecimentos da vida devem inscrever-se em um cuidado de si que se tornou agora geral e absoluto. Não nos ocupamos conosco para viver melhor, para viver mais racionalmente, para governar os outros como convém; era esta, com efeito, a questão de Alcibíades. Deve-se viver de modo que se tenha consigo a melhor relação possível. Diria, finalmente, numa palavra: vive-se “para si”. Este “para” recebe, sem dúvida, um sentido totalmente diferente daquele que está presente na fórmula tradicional “viver para si”. Como projeto fundamental da existência, vive-se com o suporte ontológico que deve justificar, fundar e comandar todas as técnicas de existência: a relação consigo. Entre o Deus racional que, na ordem do mundo, dispôs em torno de mim todos os elementos, toda a longa cadeia de perigos e infortúnios, e eu mesmo, que decifrarei estes infortúnios como provas e exercícios para meu aperfeiçoamento, entre este Deus e eu, só se trata doravante de mim mesmo. Parece que este é um acontecimento relativamente importante, penso eu, na história da subjetividade ocidental. Que dizer a respeito?

Para começar, certamente, o movimento – a reversão, creio, tão importante, que fez trocaram de posição cuidado de si e técnica de vida – que procurei demarcar a partir dos textos de filósofos, mas que, a meu ver, poderíamos encontrar também a partir de outros sinais. Não há tempo este

ano, mas gostaria, por exemplo, de lhes falar dos romances. O aparecimento do romance grego precisamente na época de que lhes falo (séculos I-II) é bem interessante. O romance grego, como sabemos, constitui-se de longas narrativas de aventura que são também narrativas de viagens, de infortúnios, de atribulações, etc., pelo mundo mediterrâneo, e que em certo sentido inserem-se, alojam-se na forma geral definida pela *Odisséia*¹⁹. Mas, enquanto na *Odisséia* (narrativa épica das atribulações de Ulisses), tratava-se já daquela grande partida de braço-de-ferro de que lhes falava há pouco – tratava-se de saber quem finalmente prevaleceria, o homem ou os deuses, ou antes alguns deuses em relação a outros, pois estava-se em um universo de luta e de disputa –, com o romance grego, ao contrário, ocorre expressamente o aparecimento do tema segundo o qual a vida deve ser uma prova, prova formadora, formadora do eu. Quer sejam os *Etiópes* de Heliodoro, mais conhecidos como *Teagênio e Caricléia*, as *Efesíacas* de Xenofonte de Éfeso²⁰, ou as aventuras de *Leucipeu e Clitofonte* de Aquiles Tácio²¹, todas estas narrativas são regidas pelo tema segundo o qual tudo o que pode acontecer ao homem, todos os infortúnios que lhe possam advir (naufrágios, tremores de terra, incêndios, encontros com malfeitores, ameaças de morte, aprisionamento, escravidão), tudo o que, em ritmo acelerado, acontece a todos estes personagens, tudo o que de fato, como na *Odisséia*, conduz finalmente para junto de si, manifesta a vida como sendo uma prova. E o que deve resultar desta prova? A reconciliação com os deuses? De modo algum. Deve resultar a pureza, pureza do eu, do eu entendido como aquele sobre o qual se exerce vigilância, guarda, proteção e domínio. E é por isso que o fio condutor de todos estes romances não é, como na *Odisséia*, o problema de saber se os deuses prevalecerão sobre o homem, ou se um deus prevalecerá sobre outro. A questão que percorre todos estes romances é simplesmente a questão da virgindade²². Guardarão a virgindade a jovem e o rapaz que se comprometeram, quer perante Deus, quer um perante o outro, a conservar a pureza pessoal? To-

das as provas que foram distribuídas em torno destes dois personagens, arrastados pela série de atribuições, todos estes episódios servem para saber em que medida eles poderão conservar a virgindade, virgindade que me parece ser, nesta literatura, como que a forma visível da relação consigo, da relação consigo em sua transparência e em seu domínio. Vemos surgir aqui, como figura metafórica da relação consigo, o tema tão fundamental da virgindade, que reencontraremos na espiritualidade cristã e que terá tantas conseqüências. Manter a virgindade, e que esta virgindade seja total, integral, tanto para o rapaz quanto para a jovem, até o momento em que, enfim voltados para junto de si, se reencontrem e se casem legalmente. A manutenção desta virgindade, a meu ver, não é senão a expressão figurada daquilo que, ao longo das atribuições da vida, deve ser preservado e mantido até o fim: a relação consigo. Repetindo, vive-se para si.

É isto o que eu tinha a lhes dizer sobre a vida como prova. Teremos ainda uma aula em que procurarei lhes falar um pouco sobre o outro conjunto de exercícios: não mais o *gymnázēin* (isto é, exercício, treino em situação real), mas o exercício de pensamento (*meletân*, meditação). É claro não teremos, então, o tempo necessário para terminar. Não sei se darei ainda uma aula após a Páscoa. Todos vocês sairão na Páscoa? Enfim, eu não sei, veremos. Obrigado.

1. "Não vês a diferença que existe entre a ternura de um pai e a de uma mãe? O pai acorda seus filhos antes da hora a fim de enviá-los ao trabalho, não tolera sequer que eles repousem nos dias de festa, faz escorrer-lhes o suor, quando não suas lágrimas. A mãe, bem ao contrário, abriga-os em seu seio, guarda-os em sua sombra, impede que os magoem, que os façam chorar, que os extenuem. Deus tem para os homens de bem a alma de um pai e os ama vigorosamente (*illos fortiter amat*)" (*De la providence*, II, 5-6, in Sénèque, *Dialogues*, t. IV, trad. fr. R. Waltz, ed. citada, pp. 12-3).

2. *Id.*, 6 (p. 13).

3. Alusão a Lutero: "*esto peccator, et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo qui Victor est peccati, mortis et mundi [...] ora fortiter; es enim fortissimus peccator*" (carta a Melanchton de 1 de agosto de 1521, citada in L. Febvre, *Un destin. Martin Luther*, Paris, PUF, 1968, p. 100). Poderíamos assim traduzir: "Sê pecador e pecca muito, mas guarda ainda mais tua fé e tua alegria em Cristo, vencedor do pecado, da morte e do mundo! Reza muito! Pois tu és um pecador ainda maior."

4. "Deus [...] não poupa o homem de bem; prova-o, endurece-o, torna-o digno dele (*sibi illum parat*)" (*De la providence*, I, 6, p. 12; E. Bréhier traduz: "ele o prepara para si" (in *Les Stoïciens*, op. cit., p. 758).

5. Cf. o desenvolvimento deste tema na aula de 6 de janeiro, segunda hora.

6. Cf. aula de 20 de janeiro, primeira hora.

7. "São as dificuldades que revelam os homens. De igual modo, quando sobrevém uma dificuldade, lembra-te que Deus, como um mestre de ginastas, colocou-te em luta contra um jovem e rude adversário. - "Com qual finalidade?" pergunta-se. - Para que te tornes campeão nos jogos olímpicos [...] Eis que te enviamos a Roma como explorador. Ora, ninguém envia um covarde como explorador" (Épictète, *Entretiens*, I, 24, 1-2, ed. citada, p. 86).

8. "Na realidade, o Cínico é para os homens um explorador do que lhes é favorável e do que lhes é hostil. Ele deve primeiro explorar com exatidão, depois voltar para anunciar a verdade, sem se deixar paralisar pelo temor ao ponto de indicar como inimigos aqueles que não o são" (*Entretiens*, III, 22, 24-25, p. 73).

9. *Entretiens*, III, 20, 10-12 (p. 64).

10. Cf. a declaração de Cícero: "há pessoas que reduzem seus deveres a um único: mostrar que o que se acredita ser um mal não o é - é esta a opinião de Cleanto" (*Tusculanes*, t. II, XXXI, 76, trad. J. Humbert, ed. citada, pp. 44-5). Cleanto é, com Crisipo, o primeiro escolarca após a fundação da escola do Pórtico por Zenão no começo do século III a.C.

11. Cf. o conjunto do livro III das *Tusculanes*, t. II (pp. 2-49), assim como a análise feita por Foucault do capítulo XV deste mesmo livro na aula de 24 de março, primeira hora.

12. Sobre Hércules, referência essencial do cinismo em sua dimensão de ascese atlética, cf. R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, 1948.

13. Cf. a tragédia de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*. Prometeu, preso no topo de uma montanha por ter roubado o fogo, continua a desafiar Zeus, pretendendo-se detentor de um segredo que o destronará. Diante das ameaças de Hermes que o pressiona a revelar seu segredo, Prometeu permanece inflexível; cabendo a Zeus enviar o raio sobre o rochedo em que se encontra atado, fazendo-o mergulhar nas entranhas mais profundas da terra.

14. É a primeira vez que Foucault examina em suas aulas no *Collège de France* o *Édipo em Colona*. Em contrapartida, o *Édipo-Rei* foi objeto de análises regulares: acerca de "A vontade de saber" (primeiro ano de curso no *Collège de France*), Foucault mostra como a tragédia de Sófocles deve ser compreendida enquanto um capítulo da grande narrativa das formas históricas de cerceamentos do discurso de verdade, e sobretudo, em 1980 (curso sobre "O gover-

no dos vivos”), elabora (nas aulas de 16 e 23 de janeiro, e 1 de fevereiro) uma “leitura aletúrgica” do *Édipo-Rei* (relação entre a manifestação da verdade e a arte de governar).

15. “Deusas augustas, deusas de olhos terríveis, por serdes as primeiras desta terra em cujo solo me assentei, não sejais implacáveis para com Febo, nem para comigo. Ao predizer meus numerosos infortúnios, este deus disse-me que eles acabariam após um longo tempo, quando enfim eu tivesse chegado a um país no qual as divindades veneráveis me concederiam um lugar para assentarme, um lugar onde ser acolhido; é nele, disse-me, que acabaria minha vida miserável, fonte de prosperidade para aqueles que me tivessem recebido” (Sophocle, *Oedipe à Colone*, v. 84-93, trad. fr. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1924, pp. 157-8).

16. Cf. *supra*, p. 547, nota 4.

17. Cf. R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, e P. Veyne, “Préface” a: Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, *op. cit.*, pp. CXXI-CXXIII.

18. “E mais, Rebeca concebeu de um só homem, Isaac nosso pai: ora, antes do nascimento das crianças, quando ainda não tinham feito nem bem nem mal, para que fosse confirmada a liberdade da eleição divina, que depende daquele que chama e não das obras, foi-lhe dito: *o mais velho servirá o mais novo*, conforme o que está escrito: *Amei Jacó e odiei Esaú*” (Saint Paul, *Épître aux Romains*, IX, 10-13, in *Bible de Jérusalem*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975). A *Epístola aos romanos* constitui certamente a referência maior de Lutero para estabelecer a primazia da graça sobre as obras. Cf. também, para uma apresentação geral e historicamente determinante, os *Escritos sobre a graça* de Pascal.

19. Homère, *Odyssée*, trad. fr. V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

20. Xénophon d'Éphèse, *Les Éphésiaques ou le Roman d'Habrocomès et d'Anthia*, trad. fr. G. Dalmeida, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

21. A tradução por P. Grimal dos romances de Heliodoro e de Aquiles Tácio figura em um volume da “Bibliothèque de la Pléiade” (*Romans grecs et latins*, *op. cit.*).

22. Cf. para uma análise mais desenvolvida deste tema, o último item (“Une nouvelle érotique”) de *Le Souci de soi*: “Mas, pode-se, contudo, assinalar a presença, nessas longas narrativas, de inumeráveis peripécias, de alguns dos temas que marcarão, mais

tarde, a Erótica tanto religiosa quanto profana: a existência de uma relação 'heterossexual' e marcada por um pólo masculino e um pólo feminino, a exigência de uma abstinência que se modela muito mais sobre a integridade virginal do que sobre a dominação política e viril dos desejos; e, finalmente, a realização e a recompensa dessa pureza numa união que tem a forma e o valor de um casamento espiritual" (pp. 262-3). [*O cuidado de si, op. cit.*, p. 225. (N. dos T.)]

AULA DE 24 DE MARÇO DE 1982

Primeira hora

Indicação dos pontos alcançados na aula precedente. – A apreensão de si por si no Alcibiades de Platão e nos textos filosóficos dos séculos I e II: estudo comparativo. – As três grandes formas ocidentais de reflexividade: a reminiscência; a meditação; o método. – A ilusão da historiografia filosófica ocidental contemporânea. – As duas séries meditativas: a prova do conteúdo de verdade; a prova do sujeito de verdade. – A desqualificação grega da projeção no porvir: o primado da memória; o vazio ontológico-ético do futuro. – O exercício estoico de presunção dos males como preparação. – Gradação da prova de presunção dos males: o possível, o certo, o iminente. – A presunção dos males como obstrução do porvir e redução de realidade.

Pareceu-me possível distinguir dois grupos principais na grande família dos exercícios característicos da ascética dos filósofos. O grupo que poderíamos colocar sob o signo do *gymnázēin* (a saber, do treino em situação real). E, dentro desta família, pareceu-me possível distinguir, de maneira certamente um tanto esquemática e por comodidade, as práticas de abstinência de um lado e, de outro, o regime das provas. Tentei mostrar-lhes como, a partir deste regime, a partir desta idéia, deste princípio do regime das provas, chegávamos a um tema, creio, bastante fundamental nesta forma de pensamento, a saber, que a vida por inteiro devia ser exercida, praticada como prova. Ou ainda, se quisermos, que a vida, que inicialmente e a partir do pensamento grego clássico, era o objeto de uma *tékhne*, tornava-se agora uma espécie de grande ritual, de ocasião perpétua da prova. Creio que foi muito importante esta inserção ou, por assim dizer, esta reelaboração da *tékhne* como prova, ou o fato de que a *tékhne* devia ser agora uma espécie de preparação permanente para uma prova que dura tanto quanto a vida.

Nesta aula, que é a última deste ano, gostaria então de falar da outra família dos exercícios ascéticos, aquela que podemos agrupar em torno dos termos *meléte/meletân/meditatio/meditari*: meditação, pois, entendida no sentido muito geral de exercício do pensamento sobre o pensamento. Esta expressão tem um sentido bem mais amplo do que o sentido que atribuímos ao termo meditação. Podemos esclarecê-lo um pouco, lembrando-nos do uso da palavra *meléte* na retórica. Na retórica, *meléte* é a preparação interior – preparação do pensamento sobre o pensamento, do pensamento pelo pensamento – preparando o indivíduo para falar em público, para improvisar¹. Como não podemos nos alongar, gostaria de voltar brevemente ao texto que nos serviu de referência durante todo este ano, a saber, o *Alcibiades* de Platão, a fim de compreender a importância, o sentido geral destes exercícios de “meditação” que, repito, coloco entre aspas. Lembramos que o procedimento consistia, de um lado, em interpelar Alcibiades e mostrar-lhe que deveria ocupar-se consigo mesmo; depois, em interrogar-se sobre o que era este cuidado de si ao qual Alcibiades fora convidado. E a questão subdividia-se em duas. Primeiro, o que é este eu do qual é preciso cuidar? Segundo, como se deve cuidar de si mesmo? É aí, como também lembramos, que Sócrates definiu a modalidade fundamental deste cuidado de si. 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 *bleptéon heautón*: [é preciso] olhar para si mesmo². 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 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 do próprio brilho divino – e é porque se via neste brilho divino, que reconhecia o elemento divino como o seu próprio³. 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, elemento divino que terá dois efeitos. Primeiro, suscitar o movimento da alma em direção ao alto, [em direção] às realidades essenciais, e, de outro lado, abrir seu conhecimento em direção às realidades essenciais que lhe permitirão fundar na razão a ação política que poderá vir a ter. Muito esquematicamente, digamos o seguinte: se perguntarmos em que consiste, no movimento descrito pelo *Alcibiades*, o *gnôthi seautón* cujo princípio, aliás, é evocado no começo e por várias vezes no decorrer do diálogo⁴, perceberemos então que ele consiste em que a alma conheça a própria natureza da alma, e, a partir daí, tenha acesso ao que lhe é co-natural. A alma conhece a si mesma e, neste movimento pelo qual conhece a si mesma, reconhece aquilo que, do fundo de sua memória, já conhecia. Conseqüentemente, e gostaria de insistir nisto, vemos que com esta modalidade do *gnôthi seautón* não se está diante de um conhecimento de si em que a relação de si para consigo, o olhar sobre si mesmo abriria uma espécie de domínio de objetividade interior, de onde se poderia eventualmente inferir o que é a natureza da alma. Trata-se de um conhecimento que é nada mais 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 de que já fora o sujeito quando contemplou as essências no céu, no alto do céu onde fora colocada. Por conseguinte, podemos

dizer que o conhecimento de si vem a ser a chave de uma memória essencial. Ou ainda, que a relação entre a reflexividade de si sobre si e o conhecimento da verdade se estabelece na forma da memória. Conhece-se para reconhecer aquilo que se havia conhecido. Pois bem, parece-me que, na ascética filosófica de que pretendo agora lhes falar, a relação se estabelece de forma totalmente diversa. Com efeito, também aqui de maneira esquemática e por alto, como dizer o que se passa com a *meléte* (meditação que justamente não é uma memória)? Tentarei mostrar-lhes em seguida, com exemplos concretos.

Primeiro, e certamente esta é a diferença fundamental em relação ao *gnôthi seautón* e à *epiméleia heautoû* do Alcibiades, não é no elemento da identidade que se efetua o conhecimento de si. Não é o elemento de identidade que é pertinente nesta apreensão de si por si, mas uma espécie de duplicação interior que implica como que um desnível. Há uma passagem de Epicteto bem explícita sobre este tema. Está no colóquio 16 do livro I, onde Epicteto explica de que maneira aquilo que caracteriza no homem a necessidade de cuidar de si mesmo, de poder e dever cuidar de si mesmo, é o fato de dispor de uma certa faculdade que em sua natureza, ou melhor em seu funcionamento, é diferente das outras faculdades⁵. Com efeito, as outras faculdades – por exemplo, a que me permite falar, ou a que me permite tocar um instrumento musical – são capazes de servir-se de instrumentos, mas jamais me dirão se é destes instrumentos que devo servir-me, se devo servir-me da flauta ou da linguagem. Podem dizer-me como fazê-lo, mas, se eu quiser saber se devo, ou se convém ou não fazê-lo, é preciso que eu me dirija a uma outra faculdade, que é a faculdade do uso das outras faculdades. Esta faculdade é a razão, e é [por ela], nesta posição de controle e de livre decisão sobre o uso das outras faculdades, 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 determinamos este uso recorrendo àquela outra faculdade que determina a conve-

niência ou não deste uso. Assim, é neste desnível que vão efetuar-se o cuidado de si e o conhecimento de si, e não o reconhecimento da alma por ela mesma, como em Platão. Desnível das faculdades, portanto, para situar, fixar, estabelecer a relação de si para consigo.

Em segundo lugar, no movimento que os estóicos descreverão e que define, descreve o olhar dirigido a si mesmo, o que se apreende não é, como em Platão, como no *Alcibíades*, a realidade da alma na sua substância e na sua essência. O que se apreende, o que constituirá o próprio objeto deste olhar e desta atenção dirigidos a si, são os movimentos que se dão no pensamento, as representações que nele aparecem, as opiniões e os julgamentos que acompanham estas representações, as paixões que agitam o corpo e a alma. Por conseguinte, como vemos, não se trata de apreender por este olhar o que é a realidade substancial da alma. É um olhar que de certo modo está voltado para baixo, e que permite à razão, em seu livre uso, observar, controlar, julgar, estimar o que se passa na sucessão das representações, na sucessão das paixões.

Em terceiro lugar, a terceira diferença concerne ao reconhecimento do parentesco com o divino. É verdade que encontramos nos textos estóicos de que lhes falo um certo reconhecimento do parentesco da alma com o divino através do exercício que consiste em olhar para si mesmo, contemplar-se a si mesmo, examinar-se a si mesmo e ter cuidados consigo mesmo. Mas este parentesco com o divino se estabelece, creio, de maneira bem diferente. Em Platão, se quisermos, o divino se descobria no próprio eu, na alma, mas de certo modo do lado do objeto. Ou seja, é vendo-se a si própria que a alma descobria, no outro, quem ela era, o elemento divino graças ao qual ela podia se ver. Na meditação estóica, ao contrário, parece-me que o divino se descobre do lado do sujeito, isto é, no exercício daquela faculdade que usa livremente das outras faculdades. É esta faculdade que manifesta meu parentesco com Deus. Talvez nada disto esteja muito claro, mas há uma passagem de Epicteto que,

a meu ver, explica do que se trata e de que modo se estabelece o parentesco da alma com o divino no próprio exercício da *epiméleia heautoû* e do exame de si. Epicteto afirma: "Assim como Zeus vive para si mesmo, repousa em si mesmo, reflete sobre a natureza de seu próprio governo, entretém-se com pensamentos dignos de si, da mesma maneira, também nós devemos poder conversar com nós mesmos, saber prescindir dos outros, não ficar enredados com a maneira de ocupar nossa vida; devemos refletir sobre o governo divino, sobre nossas relações com o restante do mundo, considerar qual foi até aqui nossa atitude em face dos acontecimentos, qual é ela agora, que coisas nos afligem, e também como poderíamos remediá-las, como as poderíamos extirpar⁶." Penso que para compreender este trecho é preciso lembrar uma outra passagem de Epicteto, em que afirma: O que faz a grande diferença entre os animais e os humanos é que os animais não têm que se ocupar consigo mesmos. Eles são providos de tudo, e, se são providos de tudo, é justamente para que possam estar a nosso serviço. Imaginai nosso embaraço se tivéssemos que nos ocupar [também] com os animais⁷. Pois os animais, para poderem nos servir, encontram em torno deles tudo de que precisam. Já os humanos – e é [isto] que os caracteriza – são seres vivos que têm que se ocupar consigo mesmos. Por quê? Pois bem, precisamente porque Zeus, o Deus, confiou-os a si mesmos, dando-lhes aquela Razão de que lhes falava há pouco, que permite determinar o uso que se pode fazer de todas as outras faculdades. Portanto, fomos confiados a nós mesmos por Deus, para que tenhamos que nos ocupar com nós mesmos.

Se passarmos agora não mais dos animais aos humanos, mas dos humanos a Zeus, o que é Zeus? É simplesmente o ser que não faz outra coisa senão ocupar-se consigo mesmo. O que caracteriza o elemento divino é a *epiméleia heautoû* como que em estado puro, em sua circularidade total e sem nenhuma dependência em relação ao que quer que seja. O que é Zeus? Zeus é o ser que vive para si mesmo. "*Autòs heautò sýnestin*", afirma o texto grego. Não se trata exatamente

te de "viver para si mesmo", como diz a tradução, mas de ser aquele que está perpetuamente consigo mesmo. É neste estar consigo mesmo que consiste o ser do divino. "Zeus vive para si mesmo, repousa em si mesmo (*esykházei eph'heautoû*), reflete sobre a natureza de seu próprio governo, e entre-tém-se com pensamentos dignos de si (*ennoei tèn dioikesin tèn heautoû hoía estí*)."
Reflete, pensa no governo de si mesmo, no governo que é o seu, isto é, no governo que ele exerce, e reflete para saber *hoía estí* – o que é este governo –, e entre-tém-se com pensamentos dignos de si. Viver consigo mesmo; repousar em si mesmo, estar portanto em um estado de ataraxia; refletir sobre a natureza de seu próprio governo, isto é, saber como sua razão, a razão de Deus, se exercerá sobre as coisas; e enfim entreter-se com pensamentos dignos de si, entreter-se consigo mesmo: estas são as quatro [particularidades] que, como sabemos, caracterizam a posição do sábio, uma vez que tenha precisamente alcançado a sabedoria. Viver com toda independência; refletir sobre a natureza do governo que se exerce, quer sobre si mesmo, quer sobre os outros; entreter-se com seus próprios pensamentos; falar consigo mesmo: este é o retrato do sábio, o retrato de Zeus. Mais precisamente, enquanto o sábio chega a este ponto por um procedimento progressivo, é o próprio ser de Zeus que o coloca nesta posição. Zeus é aquele que não tem que ocupar-se senão consigo. Ora, em função desta posição de Zeus como modelo de todo cuidado de si mesmo, o que nos cabe fazer? Pois bem, diz ele, devemos poder conversar com nós mesmos, saber prescindir dos outros, não ficar enredados com a maneira de ocupar nossa vida. Vemos como o grande modelo divino do cuidado de si é agora transposto, elemento por elemento, para os homens, como dever e prescrição. Devemos refletir. E, enquanto Zeus reflete sobre seu próprio governo, devemos agora refletir sobre o governo divino, isto é, sobre este mesmo governo, visto porém como que do exterior, e como um governo que se impõe ao mundo inteiro, inclusive a nós. Devemos refletir sobre nossas relações com o restante do mundo (de que modo devemos nos conduzir e nos governar em relação aos

outros); considerar qual foi até aqui nossa atitude em face de acontecimentos (que coisas nos afligem, como poderíamos remediá-las e como poderíamos extirpá-las). Estes são precisamente todos os objetos da *meléte*, do *meletân*. Devemos meditar, devemos exercer nosso pensamento sobre estas diferentes coisas: atitude em relação aos acontecimentos; que coisas nos afligem; como poderíamos remediá-las; como poderíamos extirpá-las? Estes são os quatro grandes domínios do exercício do pensamento em Epicteto. Portanto, como vemos, neste exercício do pensamento sobre si mesmo, há algo que nos aproxima do divino. Mas, enquanto em Platão, por este olhar sobre si mesmo a alma se reconhecia como sendo ela própria substancialmente e por essência de natureza divina, em Epicteto há a definição de um olhar sobre si mesmo que está em posição de analogia relativamente ao que constitui o ser divino, ser divino que, por inteiro, não faz outra coisa senão cuidar dele próprio.

Enfim, a quarta grande diferença entre o olhar platônico de que trata o *Alcibiades* e o olhar de que trata a meditação estoica está em que, no caso de Platão, a verdade apreendida é afinal aquela verdade essencial que nos permitirá conduzir os outros homens. Já entre os estoicos haverá um olhar que se dirige não para a realidade das essências, mas para a verdade daquilo que se pensa. Trata-se de experimentar a verdade das representações e das opiniões que as acompanham. Trata-se também de saber se seremos capazes de agir em função desta verdade de opiniões que experimentamos, e se de algum modo podemos ser o sujeito ético da verdade que pensamos. De maneira esquemática e abstrata, digamos que no platonismo o olhar sobre si mesmo permite um reconhecimento sob a forma da memória, reconhecimento mnemônico, se quisermos, que funda o acesso à verdade (a verdade essencial) na descoberta reflexiva do que a alma é em sua realidade. O que atua no estoicismo é um outro dispositivo. No estoicismo, o olhar sobre si deve ser a prova constitutiva de si como sujeito de verdade, e deve sê-lo pelo exercício reflexivo da meditação.

Como que em "background", gostaria de esboçar a seguinte hipótese: no Ocidente, conheceu-se e praticou-se, no fundo, três grandes formas de exercício do pensamento, da reflexão do pensamento sobre si próprio, três grandes formas de reflexividade. [Primeiro] a reflexividade que tem a forma da memória. Nesta forma de reflexividade é propiciado um acesso à verdade, verdade que é conhecida na forma do reconhecimento. Nesta forma, que abre assim para uma verdade da qual se lembra, o sujeito encontra-se modificado, pois é neste ato de memória que ele opera sua liberação, seu retorno à pátria e seu retorno a seu ser próprio. Em segundo lugar, a meu ver, temos a grande forma da meditação, que encontramos desenvolvida sobretudo entre os estoícos. E, nesta forma de reflexividade, o que se opera é a prova daquilo que se pensa, prova de si mesmo como sujeito que pensa efetivamente o que pensa e age como pensa, tendo, como objetivo, uma certa transformação do sujeito capaz de constituí-lo, digamos, como sujeito ético da verdade. E enfim creio que a terceira grande forma de reflexividade do pensamento sobre si mesmo é o que se chama método. O método é uma forma de reflexividade que permite fixar qual é a certeza capaz de servir de critério a toda verdade possível e que, a partir daí, deste ponto fixo, caminhará de verdade em verdade até a organização e a sistematização de um conhecimento objetivo⁸. Parece-me que são estas as três grandes formas (memória, meditação e método) que, no Ocidente, dominaram sucessivamente a prática e o exercício da filosofia ou, se quisermos ainda, o exercício da vida como filosofia. Poderíamos dizer de modo geral que todo pensamento antigo foi um longo deslocamento da memória à meditação, tendo evidentemente, como ponto de chegada, Santo Agostinho. De Platão a Santo Agostinho, o que se passou foi este movimento da memória à meditação. Não que a forma da memória estivesse inteiramente [ausente] da meditação agostiniana, mas creio que em Agostinho é a meditação que funda e dá sentido ao exercício tradicional da memória. Digamos ainda que, da Idade Média ao começo da

idade moderna, aos séculos XVI e XVII portanto, a trajetória foi outra: foi aquela da meditação ao método, tendo evidentemente como figura fundamental Descartes, que, em um texto chamado *Meditações*, foi quem operou a própria fundação daquilo que constitui um método. Todavia, deixemos de lado estas considerações, inclusive esta hipótese geral.

O que pretendi lhes mostrar durante este ano foi principalmente que a tradição histórica, e por conseguinte a tradição filosófica – pelo menos na França e, parece-me, no Ocidente em geral –, sempre privilegiou o *gnôthi seautón*, o conhecimento de si, como o fio condutor de todas as análises sobre os problemas do sujeito, da reflexividade, do conhecimento de si, etc. Ora, se considerarmos o *gnôthi seautón* somente nele mesmo e por ele mesmo, parece-me que nos arriscamos a estabelecer uma falsa continuidade e a instaurar uma história artificial, que mostraria uma espécie de desenvolvimento contínuo do conhecimento de si. Desenvolvimento contínuo que se pode reconstituir, quer no sentido de uma radicalidade – de Platão a Husserl⁹, se quisermos, passando por Descartes –, quer, ao contrário, em uma história contínua que se faria então no sentido de uma extensão empírica, de Platão a Freud, passando por Santo Agostinho. E tanto num caso como no outro – isto é, tomando o *gnôthi seautón* como um fio condutor, que se pode desenrolar em continuidade, na direção da radicalidade ou na direção da extensão – deixa-se transitar por detrás disto tudo uma teoria, explícita ou implícita, mas em todo caso não-elaborada, do sujeito. Ora, o que procurei lhes mostrar, o que procurei fazer, foi precisamente recolocar o *gnôthi seautón* ao lado, ou mesmo no contexto e apoiado sobre o que os gregos chamaram cuidado de si (*epiméleia heautoû*). E, repito, creio que é preciso ser um pouco cego para não constatar quanto [o cuidado de si] persiste em todo o pensamento grego e de que modo sempre acompanha, numa relação complexa porém constante, o princípio do *gnôthi seautón*. O princípio do *gnôthi seautón* não é autônomo no pensamento grego. E, a meu ver, somente podemos compreender sua significação

própria e sua história se levamos em conta esta relação permanente entre conhecimento de si e cuidado de si no pensamento antigo. Este cuidado de si, precisamente, não é apenas um conhecimento. Se o cuidado de si – como hoje pretendo lhes mostrar –, inclusive em suas formas mais ascéticas, mais próximas do exercício, está sempre vinculado ao problema do conhecimento, todavia não constitui fundamentalmente, exclusiva e inteiramente, um movimento e uma prática de conhecimento. Trata-se de uma prática complexa que dá lugar a formas de reflexividade completamente diferentes. Com efeito, se admitimos esta junção entre *gnôthi seautón* e *epiméleia heautoû*, se admitimos uma conexão, uma interferência entre ambos, se até admitimos, como tentei lhes mostrar, que a *epiméleia heautoû* constitui o verdadeiro suporte do imperativo “conhece-te a ti mesmo”, se é para ocupar-se consigo que é preciso conhecer-se, então, é nas diferentes formas da *epiméleia heautoû* que se deve procurar a inteligibilidade e o princípio de análise das diferentes formas do conhecimento de si. No interior da própria história do cuidado de si, o *gnôthi seautón* não tem a mesma forma nem a mesma função. A consequência é que os conteúdos de conhecimento que o *gnôthi seautón* propicia ou libera não serão sempre os mesmos. Isto significa que as próprias formas do conhecimento que são praticadas não são as mesmas. O que significa também que o próprio sujeito, tal como é constituído pela forma de reflexividade correspondente a um ou outro tipo de cuidado de si, se modificará. Por conseguinte, não se deve constituir uma história contínua do *gnôthi seautón* que teria por postulado, implícito ou explícito, uma teoria geral e universal do sujeito, mas deve-se começar, a meu ver, por uma analítica das formas da reflexividade, na medida em que são elas que constituem o sujeito como tal. Começa-se, pois, por uma analítica das formas da reflexividade, uma história das práticas que lhes servem de suporte, para que se possa dar sentido – sentido variável, histórico, jamais universal – ao velho princípio tradicional do “conhece-te a ti mesmo”. Eram estas, em suma, as implicações do curso deste ano.

Após esta introdução, gostaria de passar ao exame das formas de *melétai* (meditações, exercícios do pensamento sobre si mesmo) na ascética de que lhes falo. Penso que poderíamos classificá-las em duas categorias. Também aqui se trata de uma esquematização, para esclarecer um pouco as coisas. De um lado, poderíamos dizer que as meditações, as diferentes formas de *melétai* são [desde logo] as que incidem sobre o exame da verdade daquilo que se pensa: estar atento às representações tais como se dão, verificar em que consistem, a que remetem, se os julgamentos que fazemos sobre elas, e por conseguinte os movimentos, as paixões, as emoções, os afetos que elas são capazes de suscitar, são verdadeiros ou não. Esta é uma das grandes formas da *meléte*, da meditação. Não lhes falarei sobre ela, pois afinal (não me lembro bem por quê) sei que já lhes falei a respeito uma ou duas vezes durante o curso¹⁰. Enfim, isto caberia bem aqui, se eu tivesse arquitetado o curso muito sistematicamente.

Gostaria de lhes falar hoje da outra série de provas, não mais as que incidem sobre o exame da verdade daquilo que se pensa (exame da verdade das opiniões que acompanham as representações), mas as que são prova de si mesmo como sujeito de verdade. Sou eu efetivamente – esta é a questão a que estes exercícios devem responder – aquele que pensa estas coisas verdadeiras? E, sendo aquele que pensa estas coisas verdadeiras, sou eu quem age como quem conhece estas coisas verdadeiras? Sou eu o sujeito ético – é isto o que quero dizer com esta expressão – da verdade que conheço? Pois bem, para responder a esta pergunta, os estoicos apresentam vários exercícios, dos quais certamente os mais importantes são a *praemeditatio malorum*, o exercício da morte e o exame de consciência.

Em primeiro lugar, a *praemeditatio malorum*: premeditação ou presunção dos males. É um exercício que, de fato, em toda a Antiguidade, desde o período helenístico até o período imperial inclusive, deu lugar a muitas discussões e debates. A discussão e o debate são, a meu ver, muito interessantes. Para começar, é preciso considerar o horizonte no

qual este debate se instaura. Refiro-me ao fato de que, de um extremo ao outro do pensamento grego – do pensamento clássico até o período de que lhes falo, em todo caso – foi sempre muito grande a desconfiança em relação ao porvir, ao pensamento sobre o porvir, à orientação da vida, à reflexão, à imaginação acerca do porvir. Para compreender então um pouco esta desconfiança do pensamento, da moral, da ética gregos em relação ao porvir, ou em relação a uma atitude que fosse orientada para o porvir, seria preciso certamente invocar um conjunto de razões culturais – razões sem dúvida importantes e que é preciso levar em conta. Poderíamos nos referir, por exemplo, ao fato de que para os gregos, o que se tem diante dos olhos não é o porvir, mas o passado, de sorte que é de costas que se entra no porvir, etc. Porém, faltam-me tempo e competência para fazê-lo. No momento, gostaria de realçar que, na prática de si, não se deixar preocupar com o porvir é um tema fundamental. O porvir, é o que preocupa. Está-se *praeoccupatus* com o porvir¹¹. A expressão é interessante. Está-se de certo modo ocupado antecipadamente. O espírito está pré-absorvido pelo porvir, e isto tem algo de negativo. O fato de que o provir nos preocupe, nos absorva antecipadamente e, assim, não nos deixe livres, está ligado, creio, a três aspectos, a três temas fundamentais no pensamento grego e em particular na prática de si.

Primeiramente, o primado da memória. É interessante observar que o pensamento sobre o porvir preocupa – portanto, é negativo – ao passo que, de modo geral, salvo [em] alguns casos particulares – dentre os quais certamente o remorso, que é negativo – a memória, isto é, o pensamento sobre o passado, tem valor positivo. Esta oposição, entre o valor negativo do pensamento sobre o porvir e o valor positivo do pensamento sobre o passado, cristaliza-se na definição de uma relação antinômica entre a memória e o pensamento sobre o porvir. Há pessoas que estão voltadas para o porvir, e são censuradas. Há as que estão voltadas para a memória, e estas são valorizadas. E não pode haver um pen-

samento sobre o porvir que seja ao mesmo tempo uma memória. Não pode haver uma memória que seja ao mesmo tempo um pensamento sobre o porvir. Será sem dúvida uma das grandes mutações no pensamento ocidental, o dia em que se puder pensar que a reflexão sobre a memória é ao mesmo tempo uma atitude em relação ao porvir. E todos os temas, como, por exemplo, o do progresso, ou melhor dizendo, toda uma forma de reflexão sobre a história, toda uma nova dimensão da consciência histórica no Ocidente, será tardiamente alcançada, creio, quando se puder pensar que o olhar para a memória é ao mesmo tempo um olhar para o porvir¹². Penso que o estabelecimento de uma consciência histórica, no sentido moderno, oscilará, girará em torno disto. A outra razão que faz com que o pensamento sobre o porvir seja desqualificado é, por assim dizer, teórica, filosófica, ontológica. O porvir é o nada: ele não existe, pelo menos para o homem; conseqüentemente, a seu respeito só se pode projetar uma imaginação que se assenta no nada. Ou então o porvir preexiste: se preexiste é porque é predeterminado; e, por isto, nenhum domínio podemos ter sobre ele. Ora, o que está em jogo na prática de si é precisamente poder dominar o que se é, em face do que é ou do que se passa. Ou nada ou predeterminado, o porvir nos condena ou à imaginação ou à impotência. Ora, estas são as duas coisas contra as quais é construída toda a arte de si mesmo, toda a arte do cuidado de si.

Como ilustração, lembro uma passagem de Plutarco no *Peri euthymías* que apresenta uma bela descrição, a meu ver, destas duas atitudes e do motivo pelo qual o pensamento sobre o porvir, ou, se quisermos, a atitude que consiste em voltar-se para o porvir, seja negativa: "Os insensatos [*oi anóetoi* é o termo que os latinos traduzem por *stulti*¹³, isto é, aqueles que estão exatamente no oposto da posição filosófica; M.F.] com descuido negligenciam os bens, ainda que presentes, porque estão constantemente voltados para suas preocupações com o porvir [ser *anóetos*, ser *stultus*, é portanto estar preocupado com o porvir; M.F.], ao passo que as

pessoas sensatas (*phrónimoi*), graças à lembrança, possuem os bens que não têm mais como claramente seus." A tradução não está muito boa. As pessoas sensatas estão, pois, claramente na posse dos bens que não têm mais, e estão na posse dos bens que não têm mais graças à lembrança – "pois o presente somente se deixa tocar durante um curto lapso de tempo. Depois ele escapa à percepção, e os insensatos acreditam que ele não mais nos concerne e não mais nos pertence"¹⁴. Nesta primeira parte do texto há alguns elementos importantes. Vemos a clara oposição entre os *anóetoi* e os *phrónimoi*: *anóetoi*, homens voltados para o porvir; *phrónimoi*, homens que, ao contrário, estão voltados para o passado e que fazem uso [da lembrança]. Há portanto, em torno do passado e do porvir, uma clara distinção entre duas categorias de pessoas. É esta distinção entre as duas categorias de pessoas passa pela distinção entre *anóetoi* e *phrónimoi*, isto é, pela atitude filosófica em face da atitude da *stultitia*, da dispersão e da não-reflexividade do pensamento sobre si mesmo. Aquele que não se ocupa consigo mesmo é o *stultus*, o *anóetos*: não se ocupando consigo mesmo, ocupa-se com o porvir. Vemos igualmente neste texto que o homem do porvir, e nisto consiste seu caráter negativo, porque voltado para o porvir, não dá conta do presente. Não dá conta do presente, do atual, isto é, da única coisa que é efetivamente real. Por quê? Pois bem, porque voltado para o porvir, não atenta àquilo que se passa no presente e considera que, por ser imediatamente sorvido no passado, o presente não é verdadeiramente importante. Por conseguinte, o homem do porvir é aquele que, não pensando no passado, não pode pensar no presente e encontra-se, assim, voltado para um porvir que só é nada e inexistência. Esta é a primeira frase que eu queria ler. A segunda é a seguinte: "Mas, assim como o cordeiro, na pintura do Hades, deixa o jumento morder e devorar o junco que está trançando, assim também para a maior parte das pessoas, insensível e desagradável, o esquecimento apodera-se de seu passado, devora-o, faz desaparecer toda ação, todo êxito, todo ócio agradável, toda vida

social, toda alegria, sem permitir que a vida constitua um todo em que o passado se entrelaça com o presente; mas, como se o homem de ontem fosse diferente do homem de hoje e o de amanhã igualmente não fosse o mesmo que o de hoje, o esquecimento os separa e faz verter em nada, por falta de memória, tudo o que se produz.”¹⁵ Vejamos por que esta frase é importante. Começa evocando a imagem do cordeiro que deixa um jumento morder os talos de junco que está trançando. Refere-se aqui a uma imagem, um velho ditado, uma velha fábula¹⁶ que era contada tradicionalmente para manifestar, para ilustrar em que consiste uma existência distraída de alguém que não atenta ao que faz nem a si mesmo. Está trançando juncos, mas não vê que um jumento está comendo o que acabou de trançar (expressão um pouco diferente da forma habitualmente analisada do tonel das Danaides¹⁷). Um trabalho é feito e perdido em seguida. Pois bem, assim é o homem do porvir, deixa que qualquer coisa devore o que está fazendo. Ora, o que há de interessante nesta ilustração são os dois trechos em que se diz que o homem que deixa assim devorar pelo esquecimento tudo o que acontece, não é capaz de ação, de êxito, de ócio agradável, de *skholé* (aquela forma de atividade estudiosa tão importante no cuidado de si)¹⁸. Não é capaz sequer de vida social nem de prazer. Em outras palavras, não há possibilidade, por assim dizer, de totalização da vida social, da vida ativa, da vida de prazer, da vida de lazer tampouco, quando não se pratica a memória e quando se deixa levar pelo esquecimento. Mais ainda, além de não se poder efetuar todas estas totalizações, também não se pode constituir a si mesmo como uma identidade. Pois o homem que se deixa assim devorar pelo esquecimento (todo preocupado que está com o futuro), é alguém que considera [...*]. Ele está, pois, em seu próprio ser, entregue à descontinuidade. E o texto termina assim: “Aqueles que, nas escolas, negam o processo

* Ouve-se apenas: “... o mesmo que hoje”.

de crescimento sob o pretexto de que a matéria escoo continuamente, fazem em teoria de cada um de nós um ser constantemente diferente de si mesmo."¹⁹ É certamente uma referência à escola dos cirenaicos²⁰: escoamento perpétuo do tempo e da matéria, descontinuidade²¹. Aqueles que se deixam condenar ao esquecimento são, de certo modo, cirenaicos da existência. Mas o texto continua, afirmando: mais que isto, são ainda piores as pessoas que, por sua atitude, se voltam para o porvir e conseqüentemente negligenciam a memória, deixando-se devorar pelo esquecimento. São piores do que os cirenaicos, ou do que as pessoas que viveriam do modo cirenaico: "Não guardam na memória a lembrança do passado nem a recordam, mas deixam-na desaparecer pouco a pouco, fazem-se a cada dia, na realidade, desprovidos e vazios, suspensos no amanhã, pois o ano anterior, a antevéspera e a véspera não lhes concernem e de modo algum lhes pertenceram."²² Significa que são condenados não apenas à descontinuidade e ao escoamento, mas também ao despojamento e ao vazio. Na realidade nada mais são. Estão no nada.

Creio que encontraríamos muitos outros ecos destas análises, bastante interessantes, sobre a atitude da memória e a atitude do porvir como duas formas opostas, uma qualificada e a outra desqualificada. Há muitos exemplos em Sêneca, como no *De brevitae vitae*²³ e também na carta 99. Assim, Sêneca afirma: "Somos ingratos em relação aos ganhos já obtidos, porque contamos com o porvir, como se o porvir, supondo que nos venha a acontecer, não devesse prontamente juntar-se ao passado. Limitar ao presente o objeto das alegrias é restringir singularmente o campo das satisfações." Há então uma observação interessante, que mostra como em Sêneca a inflexão é um pouco diferente em relação ao que encontramos em Plutarco. Diz ele: "O porvir e o passado têm seus encantos." Neste trecho, parece que é a atitude do presente que é criticada, sendo antes recomendadas uma atitude e uma percepção mais abertas para o futuro e o passado. Mas logo acrescenta: "O porvir nos prende pela esperança,

o passado nos prende pela lembrança. Mas um [a saber, o porvir; M.F.] ainda está em suspenso, e bem pode não ser [devemos, portanto, dele nos afastar; M.F.], enquanto o outro [a saber, o passado; M.F.] não pode não ter sido. Que loucura deixar escapar a posse mais segura!"²⁴ Vemos, pois, que tudo gira em torno do privilégio do exercício da memória, exercício da memória que é aquilo que nos permite apreender a forma de realidade de que não podemos ser despossuídos, na medida mesmo em que ela já foi. O real, o que já foi, está ainda à nossa disposição pela memória. Ou, digamos ainda, a memória é o modo de ser daquilo que não é mais. Nesta medida, portanto, ela permite uma soberania efetiva sobre nós mesmos, e podemos sempre perambular por nossa memória, diz Sêneca. Em segundo lugar, o exercício da memória permite-nos cantar o hino de gratidão e de reconhecimento aos deuses. Vemos, por exemplo, como Marco Aurélio, no começo dos *Pensamentos*, presta uma homenagem aos deuses em uma espécie de biografia que é menos a narrativa de si mesmo do que um hino aos deuses pelos benefícios que lhe dispensaram. Marco Aurélio conta seu passado, sua infância, sua adolescência, como foi criado, que pessoas encontrou, etc.

Assim, tudo deveria nos conduzir ao privilégio, privilégio absoluto e quase exclusivo dos exercícios de memória sobre os exercícios do porvir. Entretanto, neste contexto geral, que, portanto, valoriza inteiramente a memória e a relação com o passado, os estóicos desenvolveram aquele famoso exercício da *praemeditatio malorum* (premeditação dos infortúnios ou dos males). Os epicuristas, por sua vez, opunham-se duramente a este exercício de premeditação dos males, afirmando que existem suficientes dissabores no presente para termos de nos preocupar ainda com males que, afinal, bem poderiam não acontecer²⁵. E, contra esta *praemeditatio malorum*, os epicuristas opõem dois outros exercícios: o da *avocatio*, cuja função consiste em afastar as representações ou os pensamentos sobre o infortúnio, voltando-se ao contrário ao pensamento sobre os prazeres, e sobre todos os pra-

zeres que possam algum dia advir em nossa existência; e depois o exercício da *revocatio* que, ao contrário, nos protege e nos defende dos infortúnios, ou dos supostos males que podem nos acontecer, pela lembrança dos prazeres que outrora conhecemos²⁶. Já os estóicos praticam a *praemeditatio malorum*. A *praemeditatio malorum* funda seu valor no princípio que já lhes indiquei: a ascese em geral, pode-se dizer, o exercício tem por função dotar o homem de um equipamento de discursos verdadeiros a que ele poderá recorrer, que poderá chamar em socorro (o *lógos boethós*) sempre que necessário e ao se apresentar um acontecimento que, não recebendo atenção suficiente, poderá ser considerado como um mal, quando não passa apenas de uma peripécia na ordem natural e necessária das coisas²⁷. É preciso, portanto, equipar-se com discursos verdadeiros, e a *premeditação* dos males tem precisamente este sentido. Com efeito, dizem os estóicos, um homem que se vê bruscamente surpreendido por um acontecimento corre o risco de encontrar-se em estado de fragilidade, tamanha a surpresa e o despreparo para este acontecimento. Este homem não tem à sua disposição o discurso-socorro, o discurso-recurso que lhe permitiria reagir como convém, não se deixar perturbar, permanecer mestre de si. E, na falta deste equipamento, ele será de certo modo permeável ao acontecimento. Este acontecimento vai entrar em sua alma, perturbá-la, afetá-la, etc. Ele se encontrará então em estado de passividade em relação a este acontecimento. É preciso, pois, preparar-se para os acontecimentos que ocorrem, preparar-se para os males. Sêneca, na carta 91, afirma: "O inesperado abate mais, e sua estranheza aumenta o peso dos infortúnios: não há mortal para quem a surpresa não aumente o sofrimento."²⁸ Encontramos textos semelhantes também em Plutarco: quando ocorre o infortúnio, não se deve jamais dizer-se "eu não o previa", pois justamente "tu deverias tê-lo previsto" e "não terias sido pego desprevenido". Os homens "que não se exercitaram (*anaskétos diakeímēnoi*)", os que de algum modo estão em um dispositivo não exercitado, estes homens "não são

capazes de recorrer à reflexão para tomar um partido conveniente e útil²⁹. É preciso, portanto, preparar-se para os males. E como se se prepara para os males? Pois bem, pela *praemeditatio malorum*, que pode ser caracterizada como passamos a expor.

Primeiramente, a *praemeditatio malorum* é uma prova do pior. Em que sentido? Para começar, no sentido de que devemos considerar possíveis de nos ocorrer não apenas os males mais freqüentes e os que comumente ocorrem aos indivíduos, mas que nos ocorrerá tudo o que é possível ocorrer. A *praemeditatio malorum* consiste então em exercitar-se pelo pensamento a considerar como devendo produzir-se todos os males possíveis, quaisquer que sejam. É um percurso exaustivo dos males, ou, na medida em que o percurso exaustivo dos males possíveis não pode ser efetivamente praticado, consiste em levar em consideração, e considerar como devendo produzir-se, os piores de todos os males. Em segundo lugar, a *praemeditatio malorum* é também uma prova do pior na medida em que não somente se deve considerar que são os piores males que se produzirão, mas [ainda] que eles ocorrerão de qualquer modo, e que não são apenas possíveis, segundo uma certa margem de incerteza. Não se deve portanto jogar com a probabilidade. Deve-se exercitar para o infortúnio com uma espécie de certeza que se oferece a si mesmo pelo exercício da seguinte *praemeditatio*: de qualquer modo, isto te ocorrerá. Assim, na carta a Marullus, de que já lhes falei³⁰. Sêneca escreve a Marullus, que havia perdido o filho, e tratava-se de consolá-lo. A carta de consolação a Marullus, como toda literatura de consolação, é uma longa enumeração de todos os infortúnios que já ocorreram, que irão ocorrer, que poderão ocorrer. E, no final desta carta de consolação, que só trata de coisas ainda piores que poderão ocorrer ou que ocorreram aos outros, Sêneca conclui dizendo: Se te escrevo isto, não é para que esperes de mim um remédio. Pois é tarde demais, minha carta te chegará bem após a morte de teu filho. Mas escrevo-te "a fim de exortar-te a mostrar doravante uma alma elevada em face

da fortuna, a prever as ofensivas desta fortuna, não como acontecimentos possíveis, mas como devendo seguramente produzir-se"³¹. Enfim, a terceira maneira pela qual a *praemeditatio malorum* é uma prova do pior, consiste em pensar não apenas que são os infortúnios mais graves que ocorrerão, não apenas que ocorrerão de todo modo, para além de todo cálculo de probabilidade, mas que ocorrerão imediatamente, incessantemente, sem demora. Diz a carta 91 de Sêneca: quem disser que basta um dia, uma hora, um momento para fazer cair o maior Império do mundo, pois bem, terá ainda concedido tempo demais³².

A despeito do clima geral de desconfiança em relação ao pensamento sobre o porvir, poderíamos considerar que a *praemeditatio malorum* é, apesar de tudo, uma exceção a esta regra geral, constituindo de certo modo um pensamento sobre o porvir. Entretanto, observada de perto, ela de fato não constitui um pensamento sobre o porvir. Antes, na *praemeditatio malorum*, trata-se de obstruir o porvir. Trata-se de anular sistematicamente pelo pensamento suas dimensões próprias. Pois o que está em questão não é um porvir cujas diferentes possibilidades estão abertas. Todas as possibilidades são consideradas, ou pelo menos as piores. Não se trata de um porvir com alguma incerteza. Trata-se de considerar que tudo o que pode ocorrer deve necessariamente ocorrer. Enfim, não se trata de um porvir que comporte o desenrolar do tempo, com suas incertezas, ou pelo menos suas sucessões. Não é um tempo sucessivo, é uma espécie de tempo imediato, concentrado em um ponto, fazendo considerar que os piores infortúnios do mundo, que de algum modo nos ocorrerão, já estão presentes. Eles são iminentes em relação ao presente que estamos vivendo. Vemos, pois, que de forma alguma se trata de um pensamento excepcional sobre o porvir no interior de um clima geral de desconfiança em relação ao pensamento sobre o porvir. É, na realidade, uma anulação do porvir no interior mesmo desta desconfiança, anulação do porvir mediante a presentificação, por assim dizer, de todo o possível em uma espécie de prova

atual de pensamento. Não se parte do presente para simular o porvir: considera-se todo o porvir para simulá-lo como presente. Trata-se, portanto, de uma anulação do porvir.

E esta presentificação do porvir, que o anula, é ao mesmo tempo – é este, creio, o outro aspecto da *praemeditatio malorum* – uma redução de realidade. Se se presentifica assim todo o porvir, não é para torná-lo mais real. Ao contrário, é para torná-lo tão pouco real quanto possível, ou pelo menos para anular a realidade daquilo que, no porvir, poderia ser percebido ou considerado como um mal. A este respeito, a carta 24 de Sêneca é muito interessante. Afirma ele: “Se temes algum acontecimento, tem em mente que ele com certeza se produzirá.” Está bem no começo da carta. Lucílio tinha um problema: sofria um processo e tinha medo de perdê-lo. Sêneca então o consola dizendo: “Se temes algum acontecimento, tem em mente que ele com certeza se produzirá”, o que significa que perderás teu processo. É preciso que tenhas isto em mente: é a regra do pior de que lhes falava há pouco. “Qualquer que seja o mal, avalia-o em teu pensamento, faz o balanço de teus temores acerca dele: certamente compreenderás que o que te dá medo é sem importância e sem duração.”³³ Lucílio é então convidado a considerar que perderá o processo, que vai perdê-lo, que já está perdido e perdido nas piores condições. Não porém para atualizar o infortúnio ou para torná-lo mais real, mas ao contrário para convidar Lucílio a avaliar o acontecimento e a descobrir finalmente que ele é sem importância e sem duração. E, no final desta mesma carta 24, há uma passagem interessante justamente acerca do pensamento sobre o porvir e da relação entre o pensamento sobre o porvir e a imaginação. A propósito desta desconfiança em relação ao porvir, eu lhes dizia há pouco que uma das razões pelas quais se deve dele desconfiar é que o porvir consiste de certo modo em um apelo à imaginação. E da incerteza em relação ao porvir decorre, senão o direito, pelo menos a possibilidade de imaginá-lo sob as piores formas. Pois bem, deve-se pensá-lo sob suas piores formas, e ao mesmo tempo não imaginá-lo

sob suas piores formas, ou melhor, esforçar-se para que o pensamento sobre o porvir esteja de certo modo destituído da imaginação na qual comumente se apresenta, e reduzido à sua realidade que, pelo menos enquanto infortúnio, nada é. Eis a passagem: "O que ocorre com as crianças, nós mesmos experimentamos, crianças crescidas que somos. As pessoas que elas amam, com quem estão habituadas, com as quais brincam, fazem-nas tremer de medo quando se apresentam mascaradas. Não é somente dos homens, é das coisas que cumpre tirar a máscara, obrigando-as a reassumir seu verdadeiro rosto. De que serve mostrar-me estas espadas, estas chamas, esta multidão de carrascos que rugem em torno de ti? Descarta este aparato que te esconde e que só aterroriza os tolos. Tu és a morte, que outrora meu escravo ou uma serva podia desafiar. Mas quê? Ainda teus chicotes, tuas estacas que me apresentas com grande ostentação, estes aparelhos que se adaptam peça por peça a todas as articulações a fim de desmembrá-las, estes milhares de instrumentos empregados para dilacerar, para despedaçar um homem? Despoja-te destes espectros; silencia os gemidos, os lamentos entrecortados, os gritos agudos do supliciado feito em pedaços. Tu és a dor, que o gotoso despreza, que o dispéptico padece em meio a delícias, que a jovem tolera no parto; dor leve se suportável, breve se não o é."³⁴ Temos aí uma menção à morte, morte que quando pensada aparece com todo este aparato imaginário de suplícios, espadas, sofrimentos, etc. É o exercício da *praemeditatio malorum* deve consistir em partir disto, não porém para constituir um imaginário. Ao contrário, para reduzi-lo e para perguntar-se: mas o que há por detrás de uma espada, o que é este sofrimento que sofremos nos suplícios? Desmascaremos todos estes espectros, e o que encontramos? Uma dor muito pequena, uma pequena dor que não é tão diferente da dor de uma mulher que dá a luz, de um gotoso que sofre com as articulações, etc. Nada mais que isto, e esta dor – que experimentaremos talvez na morte – é "leve se suportável, breve se não o é". Trata-se, como sabemos, do velho aforismo

estóico: ou uma dor é tão violenta que não se pode suportá-la (morre-se logo, e portanto ela é breve), ou uma dor é suportável³⁵. E se suportável, se não nos faz morrer, é porque é leve. Conseqüentemente, ela está de todo modo reduzida, senão a nada, pelo menos ao mínimo possível.

Vemos pois que a *praemeditatio malorum* não é um pensamento imaginário sobre o porvir. É uma anulação do porvir e uma redução do imaginário à simples e despojada realidade do mal para o qual estamos voltados. Obstruir o porvir pela simulação de sua atualidade, reduzir a realidade pelo despojamento imaginário, creio ser este o objetivo da *praemeditatio malorum*. E é por este meio que, quando o acontecimento se produzir, podemos nos equipar com uma verdade que nos servirá para reduzir ao seu elemento de estrita verdade todas as representações que, se não estivéssemos assim prevenidos, poderiam comover nossa alma e perturbá-la. Como vemos, a *praemeditatio malorum* é uma *paraskeué*. É uma forma de *paraskeué*, de preparação feita pela prova da não-realidade daquilo que atualizamos neste exercício de pensamento. Isto posto, passarei logo mais a outro exercício que de certo modo é o prolongamento deste: a meditação sobre a morte, o exercício da morte. E em seguida, rapidamente, o exame de consciência.

NOTAS

1. Cf. aula de 17 de março, primeira hora.
2. "Se o olho quiser ver a si mesmo (*ei mellei ideîn hautôn*), é preciso que olhe (*bleptéon*) um olho" (Platon, *Alcibiade*, 133b, trad. fr. M. Croiset, ed. citada, p. 109).
3. Para esta análise do olhar, cf. aula de 13 de janeiro, segunda hora.
4. *Alcibiade*, 124b, 129a e 132c (cf. aula de 6 de janeiro, segunda hora, e de 13 de janeiro, primeira hora).
5. "Eis o que sempre deveis cantar, e cantar o hino mais solene e mais divino pela faculdade de que Deus vos dotou, a faculdade de compreender estas coisas e de usá-las com método (*hodô khrestikén*)" (Épictète, *Entretiens*, I, 16, 18, ed. citada, p. 63).
6. *Entretiens*, III, 13, 7 (p. 47).
7. "Os animais não existem para si mesmos, mas para servir, e não seria nada vantajoso criá-los com tantas necessidades. Pensa um pouco, que incômodo para nós, se tivéssemos que velar não somente por nós mesmos, mas ainda por nossas ovelhas e jumentos" (*Entretiens*, I, 16, 3, p. 61; retomada deste texto em *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 61-2). [*O cuidado de si*, op. cit., pp. 52-3. (N. dos T.)]
8. Sobre o método (e mais precisamente o método cartesiano), cf. aula de 24 de fevereiro, primeira hora.
9. É o próprio Husserl quem apresenta na *Krisis* esta visão de uma racionalidade grega que, após a refundação cartesiana das *Méditations*, encontra sua realização teleológica (na direção de uma

retomada cada vez mais radical do sentido de Razão) na fenomenologia transcendental. Cf. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., cap. 73, pp. 298-305.

10. Cf. aula de 24 de fevereiro, primeira hora.

11. Cf. aula de 20 de janeiro, primeira hora, sobre o "*omnes praeoccupati sumus*" de Sêneca (carta 50 a Lucílio).

12. Em Foucault, a estruturação temporal da consciência moderna fora outrora objeto de um longo capítulo ("O recuo e o retorno da origem") em *Les Mots et les choses*, op. cit., pp. 339-46.

13. Sobre a *stultitia* (particularmente em Sêneca), cf. aula de 27 de janeiro, primeira hora.

14. Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 473b, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. citada, parágrafo 14, p. 118.

15. *Id.*, 473c (p. 118).

16. "Traçar o junco de Ocnos", expressão proverbial que remetia ao desprovido Ocnos, cuja mulher, muito perdulária, consumia tudo o que ele ganhava.

17. Filhas de Dânao, as Danaides (em número de cinqüenta), casadas à força com seus primos, aproveitam sua noite de núpcias para matar cada qual (com exceção de somente uma, Hipermnestra) seu novo marido. Como castigo para esta falta, serão condenadas a eternamente tirar água com tonéis furados, que deixam escapar a água à medida que são enchidos.

18. Cf. J.-M. André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, op. cit.

19. *De la tranquillité de l'âme*, 473d (p. 118).

20. Escola filosófica dos séculos V-IV a.C., fundada por Aristipo de Cirene. Os cirenaicos professam uma moral do prazer como experiência subjetiva irreduzível, esgotando sua virtude na pontualidade de um instante. Esta ética da atualidade intransponível do prazer não conduz, entretanto, em Aristipo, à procura desenfreada e inquieta de gozos, mas a um ideal de domínio de si. Cf. a nota de F. Caujolle-Zaslowsky sobre este filósofo no *Dictionnaire des philosophes antiques*, op. cit., t. I, pp. 370-5.

21. "Com efeito, tanto a dor quanto o prazer estão no movimento, ao passo que nem a ausência de sofrimento nem a ausência de prazer concernem ao movimento [...]. Mas eles negam que o prazer, enquanto depende da lembrança ou da espera das coisas boas, chegue à sua consumação – como pensava Epicuro –, pois o movimento da alma se esgota com o tempo" ("*Aristippe*", in Dio-

gène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, II, 89, ed. citada, pp. 296-7).

22. *De la tranquillité de l'âme*, 473d-e (pp. 118-9).

23. "A vida divide-se em três épocas: o que foi, o que é, o que será. Das três, a que estamos passando é breve; a que passaremos, duvidosa; a que passamos, certa. [...] Esta [= o passado] é a única parte de nossa vida sagrada e inviolável, que escapou a todas as contingências humanas, que foi subtraída ao império da fortuna, que nem a pobreza, nem o medo ou o assédio de doenças podem abalar; ela não pode ser perturbada nem arrebatada; perpétua e serena é sua posse [...]. É próprio de um espírito seguro e tranqüilo vagar por todos os períodos de sua existência; o espírito das pessoas ocupadas, como se estivesse sob um jugo, não pode nem virar-se nem olhar para trás. Portanto, sua vida encaminha-se ao abismo" (Sênèque, *De la brièveté de la vie*, X, 2-5, trad. fr. A. Bourger, ed. citada, pp. 60-1).

24. Sênèque, *Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XVI, carta 99, 5, ed. citada, pp. 126-7.

25. "[Epicuro] considera inevitável o sofrimento todas as vezes que nos acreditamos atingidos por um mal, ainda que este mal tenha sido previsto, esperado ou já seja antigo. Pois o tempo não o diminui nem a previsão o alivia, e é até tolice pensar que pode vos ocorrer um mal que talvez nunca ocorrerá: qualquer mal é suficientemente penoso quando se produz, e é um mal contínuo imaginar sempre que o infortúnio pode ocorrer; tanto mais se este mal não ocorrer, pois então é inutilmente que nos precipitamos em uma miséria voluntária" (Cicéron, *Tusculanes*, t. II, III, XV, 32, trad. fr. J. Humbert, ed. citada, pp. 21-2).

26. "Quanto ao alívio do sofrimento, Epicuro o faz depender de duas coisas: desligar-se do pensamento sobre as penas (*avocatione a cogitanda molestia*) e ligar-se à contemplação dos prazeres (*revocatione ad contemplandas voluptates*)" (*id.*, p. 22).

27. Sobre o *lógos boethós*, cf. aula de 24 de fevereiro, segunda hora.

28. *Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XIV, carta 91, 3 (p. 44).

29. Plutarque, *Consolation à Apollonius*, 112c-d, trad. fr. J. De-
fradas & R. Klaer, ed. citada., parágrafo 21, pp. 66-7.

30. Para uma primeira análise desta carta, cf. aula de 3 de março, segunda hora.

31. *Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XVI, carta 99, 32 (p. 134).

32. "Quando a catástrofe se precipita, falar de um dia é conceder-lhe um prazo longo demais: uma hora, um momento basta para a queda dos Impérios" (*Lettres à Lucilius*, t. IV, livro XIV, carta 91, 6, p. 45).

33. *Lettres à Lucilius*, t. I, livro III, carta 24, 2 (pp. 101-2).

34. *Id.*, carta 24, 13-14 (p. 106).

35. Encontramos uma idéia parecida no próprio Sêneca (cf. por exemplo a carta 78: "Que preferes? Que a doença seja longa ou violenta e breve? Longa, ela é intermitente; permite recuperar o fôlego, dá descanso durante longos momentos; sua evolução é inexorável: após uma fase ascendente, o período de declínio. Se breve e rápida, tem as seguintes alternativas: ou desaparecerá ou me fará desaparecer. Ora, que diferença faz que seja ela ou eu quem cesse de ser? Em ambos os casos, o sofrimento chega a seu termo" (*Lettres à Lucilius*, t. III, livro IX, carta 78, 17, p. 77). Entretanto, é preciso notar que esta temática inspira-se amplamente em proposições epicuristas que opõem a demora dos sofrimentos leves à brevidade dos sofrimentos extremos: "A dor não persiste de modo ininterrupto na carne, mas a dor extrema só dura pelo mais breve tempo" (Máxime Capitale IV, in *Épicure, Lettres à Maximes*, ed. citada, p. 231); "Toda dor pode facilmente ser desprezada: a de sofrimento intenso tem duração breve, a que persiste na carne tem sofrimento fraco" (Sentença Vaticana 4, *Lettres à Maximes*, p. 249).

AULA DE 24 DE MARÇO DE 1982

Segunda hora

A meditação sobre a morte: um olhar sagital e retrospectivo. – O exame de consciência em Sêneca e Epicteto. – A ascese filosófica. – Biotécnica, prova de si, objetivação do mundo: os desafios da filosofia ocidental.

Ao termo desta premeditação dos males, encontramos certamente a meditação sobre a morte, da qual lhes falarei brevemente, uma vez que permanece sendo um *tópos* da filosofia. Gostaria de assinalar que, seguramente, não é no interior da prática de si, tal como foi definida e organizada no começo do Império ou no período helenístico, que aparece a *meléte thanátou*: encontramos a meditação sobre a morte em Platão, nos pitagóricos, etc¹. Conseqüentemente, nesta meditação sobre a morte de que lhes falarei brevemente agora, mais do que a história geral e completa desta prática tão milenar, trata-se de evocar a inflexão da tonalidade, do sentido e das formas que lhe foram conferidas no interior da prática de si helenística e romana. A meditação sobre a morte é, em sua forma geral, totalmente isomorfa à presunção, à premeditação dos males de que lhes falava há pouco, simplesmente por [esta primeira razão]: a morte não é apenas um acontecimento possível, é um acontecimento necessário. Não é apenas um acontecimento com alguma gravidade: tem para o homem a gravidade absoluta. E enfim a morte pode ocorrer, bem sabemos, a qualquer momento. Portanto, se quisermos, é realmente para este acontecimento como infortúnio por excelência que devemos nos preparar pela

meléte thanátou, que constituirá um exercício privilegiado, aquele no qual ou pelo qual precisamente faremos culminar a premeditação dos males. Entretanto, há algo de específico na meditação sobre a morte, e é isto que gostaria de expor. Com efeito, nesta meditação sobre a morte, neste exercício da morte, que ocupa um lugar muito particular e ao qual conferimos tanta importância, aparece algo que não encontramos nas outras formas de meditação ou de premeditação dos males. Trata-se da possibilidade de uma certa forma de tomada de consciência de si mesmo, ou de uma certa forma de olhar que lançaremos sobre nós mesmos a partir do ponto de vista, por assim dizer, da morte, ou desta atualização da morte em nossa vida. Com efeito, a forma privilegiada da meditação sobre a morte nos estóicos é, como sabemos, o exercício que consiste em considerar que a morte está aí, segundo o esquema da *praemeditatio malorum*, e que estamos vivendo nosso último dia. Há a este respeito uma carta de Sêneca interessante, a carta 12. Nesta carta, Sêneca se refere a uma espécie de especulação, de tema muito geral no pensamento antigo desde longa data, segundo o qual toda a vida não passa de um longo período de um dia, incluindo a manhã que é a infância, o meio-dia que é a maturidade e a noite que é a velhice; do mesmo modo, um ano é como um período de um dia, incluindo a manhã da primavera e a noite do inverno; também cada mês é uma espécie de período de um dia; e, em suma, um dia, o mero transcorrer do período de um único dia constitui o modelo de organização do tempo de uma vida, ou dos diferentes tempos, das diferentes durações que se organizam em uma vida humana². Pois bem, o exercício ao qual Sêneca convida Lucílio na carta 12, consiste precisamente em viver o período de um dia não somente como se todo um mês, todo um ano, mas toda a vida ali transcorresse. É preciso considerar que cada hora do dia que se está vivendo é como uma espécie de idade da vida, de modo que, quando chegar o ocaso do dia, terá se chegado de certo modo também ao ocaso da vida, isto é, ao momento mesmo de morrer. É este o exercício do último dia. Consiste

não apenas em dizer a si mesmo: "Oh! Poderei morrer hoje"; "poderia ocorrer-me um acontecimento fatal que não previ". Trata-se antes de organizar, de experimentar o período de um dia, como se cada momento dele fosse o momento do grande dia da vida, e o último momento do dia, o último momento da existência. Pois bem, se conseguimos viver o período de um dia segundo este modelo, no momento em que ele se acaba, no momento em que nos preparamos para dormir, poderemos dizer com alegria e o semblante risonho: "eu vivi". Marco Aurélio escreve: "A perfeição moral (*teleiôtes tou êthous*) requer que se passe cada dia como se fosse o último."³

Ora, o que confere importância e particular significação à meditação sobre a morte e a este gênero de exercício é precisamente o fato de permitir ao indivíduo que perceba a si mesmo, e se perceba de duas maneiras. Primeiro, este exercício permite adotar uma espécie de visão do alto e instantânea sobre o presente, operar pelo pensamento um corte na duração da vida, no fluxo das atividades, na corrente das representações. De certo modo, nós o imobilizamos em um instante, imaginando que o momento ou o dia que se está vivendo é o último. E a partir deste momento, cristalizado nesta interrupção da morte, o presente, o instante ou o dia aparecerão em sua realidade, ou melhor, na realidade de seu valor. Serão revelados o valor do que estou fazendo, o valor do meu pensamento, o valor da minha atividade, se eu presumi-los como os últimos⁴. Epicteto afirma: "Não sabes que doença e morte devem nos alcançar em meio a alguma ocupação? Elas alcançam o lavrador enquanto lavra, o marujo enquanto navega. E tu, em que ocupação queres ser alcançado? Pois que em alguma o deves ser. Se podes ser [se podes ser alcançado pela morte; M.F.] praticando uma ocupação melhor do que a atual, pratica-a."⁵ Vemos, pois, que o exercício consiste em pensar que a morte nos alcançará no momento mesmo em que fazemos alguma coisa. Por esta espécie de olhar da morte que lançamos sobre nossa própria ocupação, podemos avaliar como ela é e, se che-

gamos a considerar que há uma ocupação mais bela, moralmente mais válida, que poderíamos estar realizando no momento de morrer, é esta que devemos escolher, e conseqüentemente [devemos] nos colocar na melhor situação para morrer a cada instante. Marco Aurélio escreve: cumprindo cada ação como se fosse a última, ela estará assim "despojada de toda leviandade", de toda "repugnância ao império da razão", de "falsidade". Ela estará livre "de egoísmo e de ressentimento contra o destino"⁶. Assim, olhar atual, corte no fluxo do tempo, alcance da representação da ação que estamos realizando. Em segundo lugar, a segunda possibilidade, a segunda forma de olhar sobre si que a morte permite, não é mais o olhar instantâneo e em corte, mas o olhar de retrospecto sobre o conjunto da vida. Quando nos experimentamos como se estivéssemos no momento de morrer, podemos então lançar um rápido olhar sobre o conjunto do que foi nossa própria vida. E a verdade, ou melhor, o valor desta vida poderá aparecer. Sêneca afirma: "Só na morte me darei conta do progresso moral que pude fazer no decurso de minha vida. Espero o dia em que serei juiz de mim mesmo e saberei se minha virtude está nos lábios ou no coração [...]. Só quando perderes tua vida é que veremos se tudo não passou de trabalho perdido."⁷ Portanto, o pensamento sobre a morte é que permite a retrospecto e a memorização valorativa da vida. Também aqui, como vemos, a morte não é o pensamento sobre o porvir. O exercício, o pensamento sobre a morte é tão-somente um meio quer para adotar sobre a vida um olhar que opera um corte permitindo apreender o valor do presente, quer para realizar o grande circuito da memorização pelo qual totalizaremos toda a nossa vida e a faremos aparecer como ela é. É o julgamento sobre o presente e a valorização do passado que se realizam neste pensamento sobre a morte, que justamente não deve ser um pensamento sobre o porvir, mas um pensamento sobre mim mesmo enquanto estou morrendo. É isto o que brevemente pretendia lhes dizer a respeito da *meléte thanátou*, e que é bastante conhecido.

Gostaria agora de passar à outra forma de exercício que pretendia abordar, o exame de consciência⁸. Parece-me que já lhes falei sobre isto há alguns anos⁹. Assim, também aqui serei um pouco esquemático. Sabemos que o exame de consciência é uma antiga regra pitagórica, e que praticamente nenhum dos autores antigos que falaram a respeito deixaram de se referir aos versos de Pitágoras que, muito provavelmente, são citados com alguns acréscimos, mas cujo sentido autêntico e primeiro parece ser apenas o seguinte: prepara-te para um sono sossegado, examinando tudo o que fizeste durante o dia. Infelizmente eu me esqueci de trazer o texto¹⁰. É preciso compreender o que significa este texto de Pitágoras: o exame de consciência tem por função principal permitir uma purificação do pensamento antes do sono. O exame de consciência não é realizado para julgar o que se fez. Certamente não é destinado a reatualizar uma espécie de remorso. Pensando no que se fez, e conseqüentemente expulsando com este pensamento o mal que pode residir em nós mesmos, nos purificaremos, tornando possível um sono tranqüilo. Esta idéia de que o exame de consciência deve purificar a alma para alcançar a pureza do sono está ligada à idéia de que o sonho é sempre um revelador da verdade da alma¹¹: é no sonho que se pode ver se uma alma é pura ou impura, agitada ou calma. Esta é uma idéia pitagórica¹², que encontramos também na *República*¹³. Ela será encontrada em todo o pensamento grego e estará presente ainda na prática e nos exercícios monásticos dos séculos IV ou V¹⁴. O sonho é a prova da pureza da alma. Também aqui (como na *meléte thanátou*) é interessante que o antigo esquema do exame de consciência, recomendado por Pitágoras, assumirá nos estóicos uma significação bem diferente. Nos estóicos, o exame de consciência aparece sob duas formas, como exame da manhã e como exame da noite; aliás, segundo Porfírio, entre os pitagóricos também teria havido um exame da manhã e um exame da noite¹⁵. Nos estóicos, em todo caso, vemos por exemplo o exame da manhã formulado, evocado por Marco Aurélio logo no começo do livro V dos *Pensamen-*

tos¹⁶. Neste exame, de modo algum se trata de repassar o que se teria feito na noite ou na véspera; é um exame do que se vai fazer. Penso que é aí, de fato, neste exame da manhã, a única ocasião em que encontramos nesta prática de si um exercício realmente voltado para o porvir enquanto tal. Este exame, porém, está voltado para um porvir que é de certo modo próximo e imediato. Trata-se de repassar antecipadamente as ações que faremos durante o dia, nossos compromissos, os encontros marcados, as tarefas que teremos de enfrentar: lembrar o objetivo geral a que nos propomos nestas ações e os fins gerais que devemos sempre ter na mente ao longo da existência e, conseqüentemente, as precauções a serem tomadas para agirmos nas situações que se apresentarem em função destes objetivos precisos e destes fins gerais. É isto quanto ao exame da manhã. O exame da noite, por sua vez, é inteiramente diferente em suas funções e em suas formas. Ele é evocado diversas vezes por Epicteto, e há um famoso exemplo a seu respeito no *De ira*, de Sêneca.

Relembro rapidamente este texto de que já lhes falei, estou certo, há alguns anos¹⁷. Todas as noites, no momento em que vai se deitar, quando tudo silenciou ao seu redor e tudo está calmo, Sêneca deve repassar o que fez durante o dia. Deve considerar suas diferentes ações. De nada deve isentar-se. Não deve mostrar para consigo nenhuma indulgência. E então assumirá neste exame a atitude do juiz; aliás, ele diz que convoca a si mesmo para seu próprio tribunal, no qual é ao mesmo tempo o juiz e o réu. Neste programa de exame de consciência, em que de um lado repassamos todas as ações do dia, e em que devemos julgá-las em nosso próprio tribunal, parece haver uma espécie de inquérito, uma espécie de prática muito próxima do que se encontrará no cristianismo, sobretudo a partir do século XII, isto é, a partir do momento em que a penitência terá tomado a forma jurídica que conhecemos e será acompanhada de práticas de confissão que implicam, efetivamente, a formulação retrospectiva

de tudo o que se fez e que se submete ao tribunal da penitência¹⁸. Parece que temos ali a própria matriz de tudo isto. De fato, porém, o que gostaria de observar é que o exame definido por Sêneca apresenta significativas diferenças em relação ao que posteriormente encontraremos no tribunal da penitência e no exame de consciência cristão medieval. Com efeito, é preciso inicialmente observar qual é a natureza das ações e das faltas que Sêneca aponta em seu dia. Ele dá exemplos: lembro-me que, no decorrer de uma discussão e de uma conversa com um amigo, ao pretender dar-lhe uma lição moral, ajudá-lo a progredir, ajudá-lo a endireitar-se, pois bem, [...] eu o ofendi. Outro exemplo: passei um bom tempo discutindo com as pessoas, querendo convencê-las de algumas coisas que considero verdadeiras, mas de fato estas pessoas eram incapazes de compreender e, assim, perdi meu tempo¹⁹. É interessante notar que estes dois exemplos são faltas afinal muito relativas. Primeiro, vemos que as faltas que ele comete, ou pelo menos aponta, concernem essencialmente à atividade de direção de consciência. É enquanto diretor de consciência que cometeu algumas "faltas" – com aspas. Vemos que estas faltas devem ser essencialmente compreendidas como erros técnicos. Ele não soube bem dirigir, manipular os instrumentos que utilizava. Foi demasiado violento em determinado momento e perdeu seu tempo em outro. Em relação aos objetivos a que se propunha – corrigir alguém, convencer um grupo de pessoas –, não pôde ter êxito, porque seus meios não eram bons. Portanto, se quisermos, é essencialmente como desajuste entre meios e fins que apontará certas coisas em seu exame de consciência. O exame da manhã consiste em definir, em lembrar as tarefas a serem cumpridas, os objetivos e os fins a que se propõe, bem como os meios a se empregar. O exame da noite responde [ao anterior] como balanço, balanço real da ação que tinha sido programada ou visada pela manhã. Em segundo lugar, é preciso observar que, se há no texto de Sêneca algumas metáforas de tipo jurídico, mesmo judiciário, de fato, as principais noções empregadas são bem

mais de tipo administrativo que judiciário. Certamente, ele diz que é juiz e que toma assento em seu próprio tribunal, toma assento como juiz e está presente como réu. Entretanto, quando evoca as diferentes operações nas quais consiste o exame que pratica, emprega termos que não são judiciários, mas principalmente administrativos. Emprega o verbo *excutire*²⁰, que significa "sacudir", mas que em termos administrativos significa reexaminar uma conta, uma contabilidade, para tentar dela remover todos os erros. Emprega o verbo *scrutari*²¹, verbo técnico que significa: fazer uma inspeção, a inspeção de um exército, um acampamento, um navio, etc. Emprega o termo *speculator*²², que corresponde um pouco ao mesmo tipo de atividade (o *speculator* é o inspetor). É emprega o verbo *remetiri*²³, que significa precisamente: retomar as medidas, como um inspetor que, após um trabalho terminado, retoma as medidas, vê se foi corretamente feito, se o custo corresponde ao trabalho realizado, etc. Portanto, é um trabalho administrativo de inspeção que exerce ele sobre si mesmo. Enfim, o terceiro aspecto a observar é que ele não se censura²⁴. Chega a dizer que não lhe cabe censurar-se. Afirma simplesmente: de nada me isento, lembro-me de tudo que fiz, não mostro indulgência, porém não me puno; digo-me apenas: doravante não deves repetir o que fizeste. Por quê? Pois bem, porque, quando nos dirigimos a amigos para censurá-los, o fim a que devemos nos propor evidentemente não é ofendê-los, mas fazê-los progredir. Quando discutimos com alguém, é para transmitir-lhe uma verdade. Assim, se me encontro em situação parecida, devo lembrar-me destes diferentes fins, para que doravante minha ação se ajuste a eles. Conseqüentemente, como vemos, trata-se primeiro de uma prova de reativação das regras fundamentais da ação, reativação dos fins que devemos ter no espírito, reativação dos meios que devemos empregar para atingir estes fins e dos objetivos imediatos que nos podemos propor. Nesta medida, o exame de consciência é um exercício de memória, memória não apenas em relação ao que se passou durante o dia, mas em relação às regras que devemos

sempre ter no espírito. Por outro lado, este exame de consciência é uma espécie de prova na medida em que, graças à reativação das regras e à recordação do que fizemos [avaliando a inadequação] entre as regras que acabamos de lembrar e as ações que cometemos, podemos medir em que ponto estamos: se temos ainda um grande esforço a fazer, se estamos longe da meta, se fomos ou não capazes de efetivamente traduzir em ação os princípios de verdade de que dispomos na ordem do conhecimento. Em que ponto estou como sujeito ético de verdade? Em que medida, até onde, até que ponto sou alguém efetivamente capaz de ser idêntico como sujeito de ação e como sujeito de verdade? Ou ainda: até que ponto as verdades que conheço, e que verifico que as conheço porque me lembro delas como regras, através do exame de consciência que faço, são efetivamente as formas de ação, as regras de ação, os princípios de ação de minha conduta no decorrer do dia, no decorrer da minha vida? Em que ponto estou nesta elaboração que me parece ser, como já lhes disse, o essencial das operações ascéticas nesta forma de pensamento? Em que ponto estou na elaboração de mim mesmo enquanto sujeito ético da verdade? Em que ponto estou nesta operação que me permite sobrepor, fazer coincidirem perfeitamente em mim o sujeito de conhecimento da verdade e o sujeito da ação reta?

Certamente encontraríamos outros exemplos do exame de consciência com esta significação e sendo, por assim dizer, o perpétuo barômetro, a medida a ser retomada todas as noites na constituição do sujeito ético de verdade. Penso por exemplo no texto de Epicteto em que precisamente são citados os versos de Pitágoras sobre o exame de consciência: para preparar-te um sono sossegado, etc. Mas é bem curioso notar qual o contexto em que ele apresenta este texto de Pitágoras. Apresenta-o logo no começo do colóquio que assim se inicia: "É preciso ter sempre à mão o julgamento que se fizer necessário: à mesa, é preciso ter à mão o julgamento concernente a todas as coisas da mesa; quando se está no banho, é preciso ter à mão (*prókheiron*) todos os

juízos concernentes ao modo de se conduzir no banho. Quando se está no leito, é preciso ter sempre à mão (*prókheiron*) todos os juízos concernentes ao modo de se conduzir no leito."²⁵ É então que cita os versos de Pitágoras, no interior ou a partir deste princípio geral: ter *prókheiron* dos princípios de conduta, das regras de conduta. É com este objetivo, é com este fim que se praticará o exame de consciência: propiciar-se a disponibilidade destes discursos verdadeiros que nos permitirão nos conduzirmos. Cita os versos de Pitágoras e, logo após tê-los citado, afirma: "Devemos reter estes versos para deles nos servirmos de modo útil, e não apenas para declamá-los. Assim também, nas horas de febre, tenhamos à mão os juízos próprios para esta circunstância." E um pouco adiante, concluindo este parágrafo sobre a necessidade de se constituir um dispositivo de discursos verdadeiros para a conduta, acrescenta: filosofar é preparar-se²⁶. "Filosofar é preparar-se"; filosofar é, conseqüentemente, dispor-se de maneira a considerar o conjunto da vida como uma prova. E a ascética, o conjunto dos exercícios que estão à nossa disposição, tem o sentido de permitir que nos prepararemos constantemente para esta vida que será tão-somente, e até o fim, uma vida de prova, [no sentido] de uma vida que será uma prova.

Creio que este é o momento em que aquela famosa *epiméleia heautoû*, o cuidado de si, que aparecia no interior do princípio ou tema geral de que devemos nos propiciar uma *tékhnē* (uma arte de viver), ocupou de certo modo todo o lugar definido pela *tékhnē toû bíou*. O que os gregos procuravam nestas técnicas de vida, sob formas muito diferentes durante tantos séculos, desde o começo da idade clássica, a saber, a *tékhnē toû bíou*, é agora, neste gênero de pensamento, ocupada inteiramente pelo princípio de que é preciso cuidar de si, cuidar de si que é equipar-se para uma série de acontecimentos imprevistos, em relação aos quais porém serão praticados alguns exercícios que os atualizam como uma necessidade inevitável, em que serão despojados de tudo que possam ter de realidade imaginária, a fim de reduzi-los

estritamente ao mínimo de sua existência. É nestes exercícios, é pelo jogo destes exercícios que se poderá ao longo de toda a vida, viver a existência como uma prova. Para resumir, diria sucintamente que esta ascese filosófica – o sistema ascético cujas significações e elementos principais procurei lhes apresentar – não é absolutamente do mesmo tipo da ascese cristã, cuja função essencial consiste em fixar, em sua ordem, quais as renúncias necessárias que devem conduzir ao ponto extremo da renúncia a si mesmo. Portanto a diferença é grande, mas não basta restringir-se a esta simples distinção e dizer que a ascese filosófica não passa de um exercício para a formação de si mesmo. Creio que devemos compreender a ascese filosófica como uma certa maneira de constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta. E, constituindo-nos ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento verdadeiro e como sujeito de ação reta, situamo-nos em um mundo ou nos oferecemos como correlato de nós mesmos um mundo que é percebido, reconhecido e praticado como prova.

Apresentei-lhes [tudo isto] de maneira um tanto sistematizada, condensada, quando de fato trata-se de processos bastante complexos e que estão escalonados no tempo durante séculos. Sob esta forma um tanto condensada, e por isto abstrata, em relação à multiplicidade dos acontecimentos e das sucessões, procurei apresentar-lhes o movimento pelo qual, no pensamento antigo, a partir do período helênico e do período imperial, o real foi pensado como lugar da experiência de si e ocasião da prova de si. Se admitimos então, senão a título de hipótese, ao menos de referência – em todo caso, um pouco mais que uma hipótese e um pouco menos que uma tese –, a idéia de que queremos compreender qual é a forma de objetividade própria ao pensamento ocidental desde os gregos, talvez seja efetivamente necessário considerar que em determinado momento, em certas circunstâncias características do pensamento grego clássico, o mundo tenha se tornado o correlato de uma *tékhnē*²⁷. Quero com isto dizer que, a partir de um certo momento, ele

cessou de ser pensado para tornar-se conhecido, medido, dominado, graças a alguns instrumentos e objetivos que caracterizavam a *tékhne*, ou as diferentes técnicas. Pois bem, se a forma de objetividade própria ao pensamento ocidental constituiu-se quando, no declínio do pensamento, o mundo foi considerado e manipulado por uma *tékhne*, podemos então dizer mais. É que a forma de subjetividade própria ao pensamento ocidental, se interrogada naquilo que é, em seu próprio fundamento, constituiu-se por um movimento inverso: constituiu-se no dia em que o *bíos* cessou de ser o que tinha sido por tanto tempo para o pensamento grego, a saber, o correlato de uma *tékhne*; quando o *bíos* (a vida) cessou de ser o correlato de uma *tékhne* para tornar-se a forma de uma prova de si.

Em dois sentidos devemos entender que o *bíos*²⁸, a vida – quero dizer, a maneira pela qual o mundo se apresenta imediatamente a nós no decorrer de nossa existência –, seja uma prova. Prova no sentido de experiência, ou seja, no sentido de que o mundo é reconhecido como sendo aquilo através do que fazemos a experiência de nós mesmos, aquilo através do que nos conhecemos, nos descobrimos, nos revelamos a nós mesmos. E prova no sentido de que este mundo, este *bíos*, é também um exercício, ou seja, é aquilo a partir do que, através, a despeito ou graças a que iremos nos formar, nos transformar, caminhar em direção a uma meta ou uma salvação, seguir ao encontro de nossa própria perfeição. Penso que o fato de que o mundo, através do *bíos*, tenha se tornado esta experiência pela qual nos conhecemos e este exercício pelo qual nos transformamos ou nos salvamos, constituiu uma transformação, uma importante mutação relativamente ao que era o pensamento grego clássico, a saber, que o *bíos* devia ser objeto de uma *tékhne*, isto é, de uma arte razoável e racional. Vemos cruzarem-se assim, em períodos, direções e movimentos diferentes, dois processos: em um deles o mundo cessou de ser pensado para ser conhecido através de uma *tékhne*; no outro, o *bíos* cessou de ser o objeto de uma *tékhne* para tornar-se o correlato de uma

prova, de uma experiência, de um exercício. Parece que aí se encontra o enraizamento da questão que no Ocidente foi posta à filosofia ou, se quisermos, o desafio do pensamento ocidental à filosofia como discurso e como tradição. É este o desafio: De que modo aquilo que se oferece como objeto de saber articulado pelo domínio da *tékhnē* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta, em que se experimenta e onde dificilmente se realiza a verdade do sujeito que somos? De que modo o mundo, que se oferece como objeto de conhecimento pelo domínio da *tékhnē* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se experimenta o "eu" como sujeito ético da verdade? E se é este o problema da filosofia ocidental – de que modo o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao mesmo tempo lugar de prova para o sujeito; de que modo pode haver um sujeito de conhecimento, que se oferece o mundo como objeto através de uma *tékhnē*, e um sujeito de experiência de si, que se oferece este mesmo mundo, mas na forma, radicalmente diferente, de lugar de prova? – se é este o desafio da filosofia ocidental, compreendemos então por que a *Fenomenologia do espírito* é o ápice desta filosofia*. É isto enfim para este ano. Obrigado.

* O manuscrito traz aqui uma frase de conclusão que Foucault deixa de pronunciar: "E se a tarefa deixada pela *Aufklärung* (que a *Fenomenologia* conduz ao absoluto) consiste em interrogar sobre aquilo em que se assenta nosso sistema de saber objetivo, ela consiste também em interrogar aquilo em que se assenta a modalidade da experiência de si."

NOTAS

1. Sobre este ponto (a *meléte thanátou* platônica – *Fédon*, 67e e 81a – e suas raízes arcaicas), cf. o antigo, mas fundamental artigo de J.-P. Vernant, “Le Fleuve amélês” e a “*meléte thanátou*”, in *Mythe et Pensée chez les grecs*, *op. cit.*, t. I, pp. 108-23.

2. “Um dia é um grau da vida. A existência inteira se divide em épocas; ela apresenta círculos desiguais e concêntricos. Um tem a função de envolver e circunscrever todos os outros; estende-se do nascimento ao nosso último dia. O segundo engloba os anos da juventude. O terceiro encerra em seu contorno toda a infância. Em seguida apresenta-se o ano, entidade ideal, soma de todos os instantes que, multiplicando-se, compõem a trama da vida. Uma circunferência menor contém o mês. O traçado mais curto é o que o dia descreve, que como todo o resto vai do seu começo a seu fim, da aurora ao poente [...]. Regremos, portanto, cada dia como se ele devesse findar a caminhada, como se fosse o termo de nossa vida e sua conclusão suprema [...]. No momento de dormir, digamos com alegria, o semblante risonho: ‘eu vivi; percorri o curso que a fortuna me designou’” (Sênèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livro I, carta 12, 6-9, ed. citada, pp. 41-3).

3. Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 69, ed. citada, p. 81.

4. Não podemos evitar aqui de ouvir, como que em eco, o *credo* do eterno retorno nietzschiano que pretende avaliar toda ação, não em sua capacidade de ser a última, mas de repetir-se uma infinidade de vezes: “Se este pensamento [o do eterno retorno] pai-

rasse sobre ti, talvez te transformasse, e talvez te aniquilasse; perguntarias acerca de tudo: 'queres isto? queres outra vez? uma vez? sempre? infinitamente?', e esta questão pesaria sobre ti com um peso decisivo e terrível!" (Nietzsche, *Le Gai savoir*, livro IV, aforismo 341, trad. fr. A. Vialatte, Paris, Gallimard, p. 17).

5. Épictète, *Entretiens*, III, 5, 5, ed. citada, p. 22.

6. "Conseguirás libertar-te [= das outras preocupações] se cumprires cada ação como se fosse a última, despojada de toda leviandade de espírito, de repugnância passional ao império da razão, de falsidade, de egoísmo, de ressentimento contra o destino" (Marc Aurèle, *Pensées*, II, 5, pp. 11-2).

7. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livro III, carta 26, 5-6 (p. 116).

8. Cf. sobre este tema, *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 77-9. *O cuidado de si*, op. cit., pp. 65-7. (N. dos T.)

9. Cf. aula de 12 de março de 1980 no *Collège de France*: Foucault procura fazer uma arqueologia da junção cristã entre verbalização das faltas e exploração de si, cuidando de demarcar uma descontinuidade irreduzível entre o exame pitagórico-estóico e o exame cristão (em três níveis: campo de exercício, instrumentos e objetivos).

10. "Não permitas que o sono sossegado faça cerrar teus olhos, /antes de teres examinado cada uma das ações do teu dia./ Em que errei? O que fiz? O que omiti daquilo que devia fazer?/ Começando pela primeira percorre-as todas. E em seguida, / se crês que cometeste faltas, repreende-te; mas, se agiste bem, alegra-te./ Esforça-te para colocar em prática estes preceitos, medita-os; ama-os, / e eles te colocarão nas pegadas da virtude divina" (Pythagore, *Les vers d'or*, trad. fr. M. Meunier, ed. citada, p. 28).

11. Cf. *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 25-6. *O cuidado de si*, op. cit., pp. 21-2. (N. dos T.)

12. Cf. aula de 13 de janeiro, primeira hora.

13. "Quando ele apaziguou essas duas partes da alma [a do apetite e a da cólera], e estimulou a terceira onde reside a sabedoria e que, enfim, ele se entrega ao repouso, é nessas condições, tu o sabes, que melhor a alma atinge a verdade" (Platon, *La République*. Livro IX, 572a-b, trad. E. Chambry, ed. citada, p. 48). Cf. *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 25-6. [*O cuidado de si*, op. cit., p. 21. (A remissão aqui a este texto é da responsabilidade dos tradutores.)]

14. Foucault tratara particularmente o problema do sonho na cultura grega tomando como referência privilegiada a *onirocritica*

de Artemidoro (cf. *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 16-50) [O cuidado de si, op. cit., pp. 13-42 (N. dos T.)]. Para uma apresentação geral deste problema, cf. S. Byl, "Quelques idées sur le rêve, d'Homère à Artémidore", *Les Études classiques*, 47, 1979, pp. 107-22.

15. "Havia sobretudo dois momentos que ele [Pitágoras] exortava a bem considerar: o que precede o sono e o do levantar-se após o sono. Em cada um deles, seria preciso examinar os atos já realizados ou futuros, a fim de prestar contas a si mesmo das ações passadas e prever o futuro" (Porphyre, *Vie de Pythagore*, trad. fr. E. des Places, ed. citada, parágrafo 40, p. 54). Cf. também a longa descrição somente do exame da manhã por Jamblique, *Vies de Pythagore*, trad. fr. L. Brisson & A.-Ph. Segonds, ed. citada, parágrafo 165, p. 92; pode-se lembrar que para Pitágoras: "o levantar-se tem mais valor que o deitar-se" (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livro VIII, 22, trad. fr. s. dir. M.-O. Goulet-Cazé, ed. citada, p. 960).

16. "Pela manhã, quando te custa despertar, que este pensamento te esteja presente: é para fazer um labor de homem que desperto. Estarei ainda de mau humor, porque vou realizar aquilo para o que fui feito, aquilo para o que vim ao mundo? Ou fui constituído para ficar deitado e manter-me quente sob minhas cobertas?" (Marc Aurèle, *Pensées*, V, 1, p. 41). Cf. aula de 3 de fevereiro, segunda hora.

17. Foucault analisa este texto de Sêneca (*De ira*, III, XXXVI) na aula de 12 de março de 1980 no *Collège de France*. Entretanto, o quadro da análise é um pouco diferente, ainda que Foucault retome em 1982 um grande número de elementos desenvolvidos em 1980 (especialmente: o tema de um vocabulário mais administrativo que judiciário, a ausência de citação de culpabilidade). Em 1980, insiste no aspecto antifreudiano do dispositivo senequiano (a censura serve para guardar apenas os bons elementos para um bom sono) e no horizonte de futuro projetado por este exame (não se examina para liberar segredos de consciência escondidos, mas para fazer eclodir esquemas racionais de ação em germe). Em 1980, a oposição essencial entre o exame de consciência helenístico e o cristão gira em torno da alternativa: autonomia/obediência. Sobre este texto, cf. enfim *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 77-8. [O cuidado de si, op. cit., pp. 65-6. (N. dos T.)]

18. Cf. aula de 19 de fevereiro de 1975, in *Les Anormaux*, op. cit.

19. "Foste vigoroso demais nesta discussão; doravante não te debates mais com ignorantes; quem nunca aprendeu não quer aprender. Repreendeste a um mais vivamente do que devias; também não o corrigiste, mas chocaste; no futuro, observa não somente se o que dizes é verdadeiro, mas se aquele a quem o dizes é capaz de ouvir a verdade. O homem virtuoso aprecia as advertências, os viciosos dificilmente suportam um diretor" (Sénèque, *De la colère*, III, XXXVI, 4, trad. fr. A. Bourgerly, ed. citada, p. 103).

20. "Haveria algo mais belo do que o costume de escutar (*excutiendi*) o período todo de um dia?" (*id.*, III, XXXVI, 2, p. 103). Sobre o emprego dos termos referidos nas notas 20, 21, 22 e 23, cf. *Le Souci de soi*, *op. cit.*, pp. 78-9. [*O cuidado de si*, *op. cit.*, pp. 66-7.] (A remissão aqui a este texto é da responsabilidade dos tradutores.)

21. "Ao apagar-se a vela e quando, já acostumada ao meu modo de agir, minha mulher se cala, examino (*scrutor*) todo o meu dia" (*id.*, III, XXXVI, 3, p. 103).

22. "Que sono se segue a este exame de si mesmo [...] quando [o espírito] se fez o espião (*speculator*), o censor secreto de seus próprios costumes?" (*loc. cit. supra*, nota 20).

23. "Eu meço (*remetior*) meus feitos e ditos" (*loc. cit. supra*, nota 21).

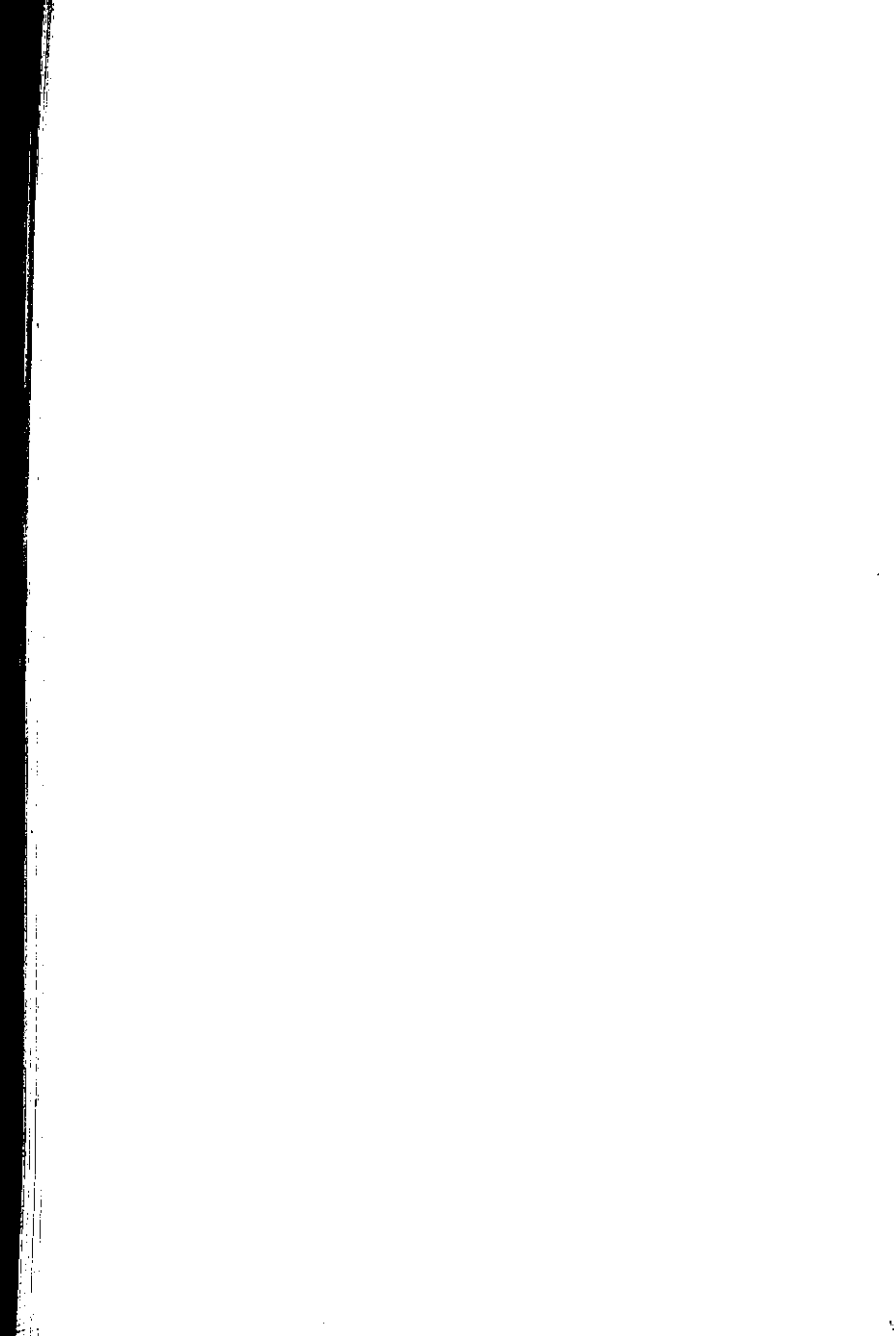
24. "Evita recomeçar. Por esta vez eu te perdôo" (*id.*, III, XXXVI, 4, p. 103).

25. Épictète, *Entretiens*, III, 10, 1 (p. 38).

26. "Mas o que é filosofar? Não é estar preparado para todos os acontecimentos?" (*id.*, III, 10, 6, p. 39).

27. As referências implícitas de Foucault aqui remetem, sem dúvida, a dois célebres textos, que leu bem cedo e estudou muito: *Krisis* (1936) de Husserl (*La Crise des sciences européennes e la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*) e a conferência de Heidegger, "La Question de la technique" (1953), in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.

28. É na segunda aula do ano de 1981 no *Collège de France* que Foucault distingue *zoé* (a vida como propriedade dos organismos) de *bíos* (a existência como objeto de técnicas).



RESUMO DO CURSO*

O curso deste ano foi consagrado à formação do tema da hermenêutica de si. Tratava-se de estudá-lo não apenas em suas formulações teóricas, mas de analisá-lo em relação a um conjunto de práticas que tiveram uma grande importância na Antiguidade clássica ou tardia. Estas práticas concerniam ao que se chamava, frequentemente, em grego, *epiméleia heautoû* e, em latim, *cura sui*. O princípio de que se deve "ocupar-se consigo", "cuidar de si mesmo" está sem dúvida, aos nossos olhos, ofuscado pelo brilho do *gnôthi seautón*. É preciso lembrar, porém, que a regra de ter de conhecer a si mesmo foi regularmente associada ao tema do cuidado de si. Na cultura antiga, de ponta a ponta, é fácil encontrar testemunhos da importância conferida ao "cuidado de si" e de sua conexão com o tema do conhecimento de si.

Em primeiro lugar no próprio Sócrates. Na *Apologia*, vemos Sócrates apresentar-se a seus juízes como o mestre

* Publicado no *Annuaire du Collège de France, 82^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982, 1982*, pp. 395-406. Republicado em *Dits et Écrits, 1954-1988*, ed. por D. Defert & F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard/"Bibliothèque des sciences humaines", 1994, 4 vol.; cf. IV, no. 323, pp. 353-65.

do cuidado de si. É aquele que interpela os passantes e lhes diz: ocupai-vos com vossas riquezas, com vossa reputação e honrarias; mas com vossa virtude, e com vossa alma, não vos preocupais. Sócrates é aquele que vela para que seus concidadãos "cuidem de si mesmos". Ora, a respeito deste papel, Sócrates diz um pouco adiante, na mesma *Apologia*, três coisas importantes: é uma missão que lhe foi confiada pelo deus, e não a abandonará antes de seu último suspiro; é uma tarefa desinteressada, pela qual não pede nenhuma retribuição, cumpre-a por pura benevolência; enfim, é uma função útil para a cidade, mais útil até que a vitória de um atleta em Olímpia, pois ensinando aos cidadãos a ocuparem-se consigo mesmos (mais do que com seus bens) ensina-se-lhes também a ocuparem-se com a própria cidade (mais do que com seus negócios materiais). No lugar de condená-lo, seus juízes fariam melhor se recompensassem Sócrates por ter ensinado aos outros a cuidarem de si mesmos.

Oito séculos mais tarde, a mesma noção de *epiméleia heautoû* aparece com um papel igualmente importante em Gregório de Nissa. 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. Em outra passagem do *Tratado da virgindade*, faz da parábola da dracma perdida o modelo do cuidado de si: por uma dracma perdida é preciso acender a lâmpada, revirar toda a casa, explorar todos os seus recantos, até que se veja brilhar na sombra o metal da moeda; da mesma maneira, para encontrar a efígie que Deus imprimiu em nossa alma, e que o corpo recobriu de mácula, é preciso "ter cuidados consigo mesmo", acender a luz da razão e explorar todos os recantos da alma. Vemos, pois: o ascetismo cristão, como a filosofia antiga, coloca-se sob o signo do cuidado de si e faz da obrigação de ter de conhecer-se um dos elementos desta preocupação essencial.

Entre estes dois marcos extremos – Sócrates e Gregório de Nissa – podemos constatar que o cuidado de si constituiu não somente um princípio, mas uma prática constante.

Podemos tomar outros dois exemplos, distantes agora pelo modo de pensamento e pelo tipo de moral. Um texto epicurista, a *Carta a Meneceu*, assim se inicia: "Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ter cuidados com a alma. Deve-se pois filosofar quando se é jovem e quando se é velho." A filosofia é assimilada aos cuidados com a alma (o termo é precisamente médico: *hygiainein*), e estes cuidados constituem uma tarefa que devemos perseguir ao longo de toda a vida. No *Tratado da vida contemplativa*, Filon designa uma certa prática dos Terapeutas como uma *epiméleia* da alma.

Não poderíamos, entretanto, parar neste ponto. Seria um erro crer que o cuidado de si foi uma invenção do pensamento filosófico e constituiu um preceito próprio à vida filosófica. Era de fato um preceito de vida, de modo geral, altamente valorizado na Grécia. Plutarco cita um aforismo lazedemônio que, deste ponto de vista, é muito significativo. Perguntou-se um dia a Alxândrides por que seus compatriotas, os espartanos, confiavam a cultura de suas terras a escravos no lugar de reservarem para si esta atividade. A resposta foi a seguinte: "Porque preferimos nos ocuparmos conosco mesmos." Ocupar-se consigo é um privilégio; é a marca de uma superioridade social, por oposição aos que devem ocupar-se com os outros para servi-los ou então ocupar-se com um ofício para poder viver. A vantagem que a riqueza, o *status*, o nascimento conferem, traduz-se no fato de se ter a possibilidade de ocupar-se consigo mesmo. Podemos notar que a concepção romana do *otium* tem certa relação com este tema: o "ócio" aqui designado é por excelência o tempo que se passa ocupando-se consigo mesmo. Neste sentido, a filosofia, tanto na Grécia como em Roma, apenas transpôs para o interior de suas exigências próprias um ideal social muito mais difundido.

De todo modo, ainda quando se tornou um princípio filosófico, o cuidado de si continuou sendo uma forma de atividade. O próprio termo *epiméleia* não designa simplesmente uma atitude de consciência ou uma forma de atenção sobre

si mesmo; designa uma ocupação regrada, um trabalho com seus procedimentos e objetivos. Xenofonte, por exemplo, emprega a palavra *epiméleia* para designar o trabalho do dono da casa que dirige sua exploração agrícola. É uma palavra utilizada também para designar os deveres rituais que se presta aos deuses e aos mortos. A atividade do soberano que vela por seu povo e dirige a cidade é chamada por Díon de Prusa de *epiméleia*. Será preciso, então, compreender quando os filósofos e os moralistas recomendarão cuidar de si (*epimeléisthai heautoû*), não aconselhando apenas a prestar atenção em si mesmo, a evitar erros e perigos ou a proteger-se. Referem-se a todo um domínio de atividades complexas e regradas. Podemos dizer que, em toda a filosofia antiga, o cuidado de si foi considerado ao mesmo tempo um dever e uma técnica, uma obrigação fundamental e um conjunto de procedimentos cuidadosamente elaborados.

*

O ponto de partida de um estudo consagrado ao cuidado de si é muito naturalmente o *Alcibiades*. Nele aparecem três questões concernentes à relação do cuidado de si com a política, com a pedagogia e com o conhecimento de si. A confrontação do *Alcibiades* com os textos dos séculos I e II revela muitas transformações importantes.

1) Sócrates recomendava a Alcibiades que aproveitasse sua juventude para ocupar-se consigo mesmo: "aos cinquenta anos seria demasiado tarde". Epicuro, porém, dizia: "Não se deve hesitar em filosofar quando se é jovem, e não se deve hesitar em filosofar quando se é velho. Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ter cuidados com a alma." É este princípio de cuidados permanentes, ao longo de toda a vida, que nitidamente prevalece. Musonius Rufus, por exemplo, afirma: "É preciso cuidar-se sem cessar, se se quiser viver de maneira salutar." Ou Galeno: "Para se tornar um homem completo, cada qual precisa exercitar-se, por assim dizer, durante toda a sua vida", embora seja verdade

que é melhor "ter, desde a mais tenra idade, velado pela própria alma".

É certo que os amigos a quem Sêneca ou Plutarco dão conselhos, de modo algum são os adolescentes ambiciosos a quem Sócrates se dirigia: são homens, por vezes jovens (como Serenus), por vezes em plena maturidade (como Lucílio, que exercia o cargo de procurador da Sicília quando Sêneca e ele trocaram uma longa correspondência espiritual). Epicteto, em sua escola, tem alunos ainda muito jovens, mas ocorre-lhe também interpelar adultos – e até "personagens consulares" – para chamá-los ao cuidado de si.

Ocupar-se consigo não é, pois, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida. Alcibíades se dava conta de que devia cuidar de si, na medida em que pretendia mais tarde ocupar-se com os outros. Trata-se agora de ocupar-se consigo, para si mesmo. É preciso ser para si mesmo, e ao longo de toda a sua existência, seu próprio objeto.

Daí a idéia da conversão a si (*ad se convertere*), idéia de todo um movimento da existência pelo qual se retorna sobre si mesmo (*eis heautòn epistréphein*). Sem dúvida, o tema da *epistrophé* é um tema tipicamente platônico. Mas (já podemos ver no *Alcibiades*) o movimento pelo qual a alma se volta para si mesma é um movimento pelo qual seu olhar é atraído para "o alto" – para o elemento divino, para as essências e para o mundo supraceleste onde elas são visíveis. O retorno ao qual Sêneca, Plutarco e Epicteto convidam é, de certo modo, um retorno no mesmo lugar: não tem outro fim nem outro termo senão estabelecer-se junto a si mesmo, "residir em si mesmo" e aí permanecer. O objetivo final da conversão a si é estabelecer algumas relações consigo mesmo. Estas relações são, por vezes, concebidas segundo o modelo jurídico-político: ser soberano de si mesmo, exercer sobre si mesmo um domínio perfeito, ser plenamente independente, ser completamente "para si" (*fieri suum*, diz frequentemente Sêneca). Elas são também, muitas vezes, representadas segundo o modelo do gozo possessivo: regozijar-se con-

sigo, ter prazer consigo mesmo, encontrar em si todo o deleite.

2) Uma segunda grande diferença concerne à pedagogia. No *Alcibiades*, o cuidado de si se impunha em razão de falhas da pedagogia; tratava-se ou de completá-la ou de substituí-la; em todo caso, tratava-se de dar uma "formação".

A partir do momento em que a aplicação a si se tornou uma prática adulta a ser exercida por toda a vida, seu papel pedagógico tende a se dissipar e outras funções se afirmam.

a) Inicialmente, uma função crítica. A prática de si deve permitir desfazer-nos de todos os maus hábitos, de todas as opiniões falsas que podemos receber da multidão ou dos maus mestres, como também dos pais e dos que nos cercam. "Desaprender" (*de-discere*) é uma das importantes tarefas da cultura de si.

b) Tem também uma função de luta. A prática de si é concebida como um combate permanente. Não se trata simplesmente de formar, para o porvir, um homem de valor. É preciso fornecer ao indivíduo as armas e a coragem que lhe permitirão lutar durante toda a sua vida. Sabemos quanto eram freqüentes duas metáforas: a da disputa atlética (somos na vida como o lutador que tem de se desfazer de seus sucessivos adversários e que deve se exercitar mesmo quando não combate) e a da guerra (é preciso que a alma esteja disposta como um exército que um inimigo pode sempre atacar).

c) Sobretudo, esta cultura de si tem uma função curativa e terapêutica. Está muito mais próxima do modelo médico que do modelo pedagógico. É preciso, sem dúvida, lembrar fatos muito antigos na cultura grega: a existência de uma noção como a de *páthos*, que significa tanto a paixão da alma quanto a doença do corpo; a amplitude de um campo metafórico que permite aplicar ao corpo e à alma expressões como cuidar, curar, amputar, escarificar, purgar. É preciso lembrar também o princípio familiar aos epicuristas, aos cínicos e aos estóicos de que o papel da filosofia é curar as doenças da alma. Plutarco poderá um dia dizer que filosofia e medi-

cina constituem *mía khôra*, uma única região, um único domínio. Epicteto não queria que sua escola fosse considerada um simples lugar de formação, mas um "gabinete médico", um *iatreion*; queria que ela fosse um "dispensário da alma"; queria que seus alunos chegassem com a consciência de estar doentes: "um, dizia ele, com o ombro deslocado, outro com um abscesso, o terceiro com uma fístula, outro com dores cabeça".

3) Nos séculos I e II, a relação consigo será sempre considerada como devendo apoiar-se na relação com um mestre, um diretor ou, em todo caso, com um outro. Isto, porém, em uma independência cada vez mais marcada no que diz respeito à relação amorosa.

É um princípio geralmente admitido que não se pode ocupar-se consigo sem a ajuda de um outro. Sêneca dizia que ninguém é tão forte para se livrar por si mesmo do estado de *stultitia* no qual se encontra: "É preciso que se lhe estenda a mão e que se o puxe para fora." Galeno, do mesmo modo, dizia que o homem ama demais a si mesmo para ser capaz de sozinho curar-se de suas paixões: ele vira frequentemente "tropeçar" homens que não haviam consentido em se colocar sob a autoridade de um outro. Este é um princípio verdadeiro para os iniciantes; mas também para o prosseguimento e até o fim da vida. A atitude de Sêneca, em sua correspondência com Lucílio, é característica: mesmo sendo velho, tendo renunciado a todas as suas atividades, dá conselhos a Lucílio, mas também os pede e se felicita pela ajuda que encontra nesta troca de cartas.

É relevante nesta prática da alma a multiplicidade das relações sociais que podem lhe servir de suporte.

— Há organizações escolares estritas: a escola de Epicteto pode servir de exemplo; eram ali acolhidos ouvintes que estavam de passagem, ao lado de alunos que permaneciam para um estágio mais longo; mas também se ensinava aos que queriam tornar-se, eles próprios, filósofos e diretores de almas; alguns dos *Diálogos* reunidos por Arrianus são lições técnicas para estes futuros praticantes da cultura de si.

– Encontramos também – sobretudo em Roma – conselheiros privados: instalados no círculo de um grande personagem, fazendo parte de seu grupo ou de sua clientela, davam opiniões políticas, dirigiam a educação dos jovens, ajudavam nas circunstâncias importantes da vida. Assim, Demetrius no círculo de Thrasea Paetus; quando este é obrigado a matar-se, Demetrius lhe serve, por assim dizer, como conselheiro de suicídio e ampara seus últimos instantes com um diálogo sobre a imortalidade.

– Mas há muitas outras formas com que se exerce a direção de alma. Ela duplica e anima um conjunto de outras relações: relações de família (Sêneca escreve uma consolação à sua mãe por ocasião de seu próprio exílio); relações de proteção (o mesmo Sêneca ocupa-se tanto da carreira quanto da alma do jovem Serenus, um primo da província que acabara de chegar a Roma); relações de amizade entre duas pessoas muito próximas pela idade, cultura e situação (Sêneca e Lucílio); relações com um personagem altamente situado para com quem se cumpre deveres apresentando-lhe conselhos úteis (assim, Plutarco faz com Fundanus, a quem envia com urgência as notas que ele mesmo tomara acerca da tranqüilidade da alma).

Constitui-se, deste modo, o que poderíamos chamar “um serviço de alma” que se realiza através de relações sociais múltiplas. O *éros* tradicional tem aí um papel no máximo ocasional. Isto não quer dizer que as relações afetivas não fossem freqüentemente intensas. Sem dúvida, nossas categorias modernas de amizade e de amor são bastante inadequadas para decifrá-las. A correspondência de Marco Aurélio com seu mestre Frontão pode servir de exemplo desta intensidade e desta complexidade.

*

Esta cultura de si comportava um conjunto de práticas designado geralmente pelo termo *áskesis*. Convém inicialmente analisar seus objetivos. Em uma passagem citada por

Sêneca, Demetrius recorre à metáfora bastante comum do atleta: devemos exercitar-nos como faz um atleta; ele não aprende todos os movimentos possíveis, não tenta fazer proezas inúteis; prepara-se para alguns movimentos que lhe são necessários na luta para triunfar sobre seus adversários. Do mesmo modo, não temos que fazer sobre nós mesmos façanhas (a ascese filosófica desconfia dos personagens que enaltecem as maravilhas de suas abstinências, de seus jejuns, de sua presciência do porvir). Como um bom lutador, devemos aprender exclusivamente aquilo que nos permitirá resistir aos acontecimentos que podem produzir-se; devemos aprender a não nos deixar perturbar por eles, a não nos deixar levar pelas emoções que poderiam suscitar em nós.

Ora, de que precisamos para poder manter nosso domínio diante dos acontecimentos que podem produzir-se? Precisamos de "discursos": *lógoi*, entendidos como discursos verdadeiros e discursos racionais. Lucrécio fala de *veridica dicta* que nos permitem conjurar nossos temores e não nos deixar abater por aquilo que acreditamos serem infortúnios. O equipamento de que precisamos para enfrentar o porvir é um equipamento de discursos verdadeiros. São eles que nos permitem afrontar o real.

Três questões se colocam a seu respeito.

1) A questão de sua natureza. Quanto a isto, as discussões entre as escolas filosóficas e no interior das mesmas correntes foram numerosas. O ponto principal do debate concernia à necessidade dos conhecimentos teóricos. Sobre este ponto, os epicuristas estavam todos de acordo: conhecer os princípios que regem o mundo, a natureza dos deuses, as causas dos prodígios, as leis da vida e da morte é, do seu ponto de vista, indispensável a fim de se preparar para os acontecimentos possíveis da existência. Os estóicos se dividiam segundo sua proximidade em relação às doutrinas cínicas: uns atribuíam a importância maior aos *dógmata*, aos princípios teóricos que completam as prescrições práticas; outros, ao contrário, atribuíam o lugar principal às regras concretas de conduta. As cartas 90-91 de Sêneca expõem muito

claramente estas teses. Convém assinalar aqui que estes discursos verdadeiros de que precisamos só concernem àquilo que somos em nossa relação com o mundo, em nosso lugar na ordem da natureza, em nossa dependência ou independência quanto aos acontecimentos que se produzem. Não são, de forma alguma, uma decifração de nossos pensamentos, de nossas representações, de nossos desejos.

2) A segunda questão que se coloca concerne ao modo de existência em nós destes discursos verdadeiros. Dizer que são necessários para nosso porvir é dizer que devemos estar em condições de recorrer a eles quando a necessidade se fizer sentir. Quando um acontecimento imprevisto ou um infortúnio se apresenta, é preciso que, a fim de nos protegermos deles, possamos apelar aos discursos verdadeiros que a eles se referem. É preciso que estejam à nossa disposição, em nós. Para isto, os gregos têm uma expressão corrente: *prókheiron ékhein*, que os latinos traduzem por *habere in manu*, *in promptu habere* – ter à mão.

É preciso compreender que se trata aí de algo bem diferente de uma simples lembrança, que evocaríamos quando a ocasião se apresentasse. Plutarco, por exemplo, para caracterizar a presença em nós destes discursos verdadeiros, recorre a muitas metáforas. Compara-os a um medicamento (*phármakon*) de que devemos estar munidos para prevenir todas as vicissitudes da existência (Marco Aurélio compara-os ao estojo que um cirurgião deve sempre ter à mão); Plutarco fala deles também como de amigos dentre os quais os “mais seguros e melhores são aqueles cuja presença útil na adversidade nos traz socorro”; em outra parte, evoca-os como uma voz interior que se faz ouvir por si mesma quando as paixões começam a agitar-se; é preciso que estejam em nós como “um mestre cuja voz basta para apaziguar o rosar dos cães”. Encontramos, em uma passagem do *De beneficiis*, uma gradação deste tipo que vai desde o instrumento de que dispomos até o automatismo do discurso que em nósalaria de si mesmo; a respeito dos conselhos dados por Demetrius, Sêneca diz que é preciso “segurá-los com as duas mãos”

(*utraque manu*) sem jamais os soltar; mas é preciso também fixá-los, atá-los (*adfigere*) ao espírito, até fazer deles uma parte de si mesmo (*partem sui facere*) e conseguir finalmente, por uma meditação cotidiana, que "os pensamentos salutares se apresentem por si mesmos".

Este é um movimento muito diferente daquele que Platão prescreve quando pede à alma que se volte sobre si mesma a fim de reencontrar sua verdadeira natureza. Plutarco ou Sêneca sugerem, ao contrário, a absorção de uma verdade dada por um ensinamento, uma leitura ou um conselho; e que a assimilamos até fazer dela uma parte de nós mesmos, até fazer dela um princípio interior, permanente e sempre ativo de ação. Em uma prática como esta não encontramos, pelo movimento da reminiscência, uma verdade escondida no fundo de nós mesmos; interiorizamos verdades recebidas por uma apropriação sempre crescente.

3) Coloca-se então uma série de questões técnicas sobre os métodos desta apropriação. Evidentemente, a memória tem aí um papel significativo; não porém na forma platônica da alma que redescobre sua natureza originária e sua pátria, mas na forma de exercícios progressivos de memorização. Gostaria apenas de indicar alguns pontos importantes nesta "ascese" da verdade, que passo a expor.

- Importância da escuta. Enquanto Sócrates interrogava, buscando que se dissesse o que se sabia (sem se saber que se o sabia), para os estóicos ou os epicuristas (como nas seitas pitagóricas), o discípulo deve primeiro calar-se e escutar. Em Plutarco ou em Filon de Alexandria encontramos uma regulamentação da boa escuta (a atitude física a tomar, a maneira de dirigir a atenção, o modo de reter o que acaba de ser dito).

- Importância também da escrita. Havia naquela época uma cultura do que poderíamos chamar de escrita pessoal: tomar notas sobre as leituras, as conversas, as reflexões que ouvimos ou que fazemos com nós mesmos; conservar cadernos de apontamentos sobre assuntos importantes (que os gregos chamavam *hypomnēmata*) a serem relidos de tempos em tempos para reatualizar o que continham.

– Importância, igualmente, dos retornos sobre si, no sentido porém de exercícios de memorização daquilo que foi aprendido. É o sentido preciso e técnico da expressão *anakhóresis eis heautón*, tal como Marco Aurélio a emprega: voltar-se para si mesmo e examinar as “riquezas” ali depositadas; deve-se ter em si mesmo uma espécie de livro que se relê de tempos em tempos. Deparamos aqui com a prática das artes de memória estudadas por F. Yates.

Temos, portanto, todo um conjunto de técnicas cuja finalidade é vincular a verdade e o sujeito. Mas é preciso bem compreender: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito nem de fazer da alma o lugar em que, por um parentesco de essência ou por um direito de origem, reside a verdade; tampouco trata-se de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Estamos ainda muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito. Trata-se, ao contrário, de dotar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer desta verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberanamente em nós.

*

Dentre os exercícios, podemos distinguir aqueles que se efetuam em situação real, constituindo essencialmente um treinamento de resistência e de abstinência, e aqueles que constituem treinamentos em pensamento e pelo pensamento.

1) O mais célebre destes exercícios de pensamento era a *praemeditatio malorum*, meditação dos males futuros. Era também um dos mais discutidos. Os epicuristas o rejeitavam, dizendo que era inútil sofrer antecipadamente por males que ainda não tinham ocorrido, sendo melhor exercitar-se em trazer de volta ao pensamento a lembrança dos prazeres passados para melhor se proteger dos males atuais. Os estoícos estritos – como Sêneca e Epicteto –, mas também homens como Plutarco, cuja atitude em relação ao estoicismo é muito ambivalente, praticam com muita aplicação a *praemedita-*

tio malorum. É preciso compreender em que ela consiste: aparentemente é uma previsão sombria e pessimista do porvir; de fato, é algo bem diferente.

– Inicialmente, não se trata de nos fazermos uma representação do porvir tal como é possível que se produza. Porém, de modo bastante sistemático, imaginar o pior que possa se produzir, mesmo que tenha pouca chance de ocorrer. É o que Sêneca diz a respeito do incêndio que destruíra toda a cidade de Lyon: este exemplo deve nos ensinar a considerar o pior como sempre certo.

– Depois, não devemos estimar estas coisas como podendo produzir-se em um porvir mais ou menos longínquo, mas delas nos fazermos uma representação como já sendo atuais, já realizando-se. Imaginemos, por exemplo, que já somos exilados, já submetidos ao suplício.

– Enfim, se nos fazemos a representação destas coisas na sua atualidade, não é para viver por antecipação os sofrimentos ou as dores que nos causariam, mas para nos convenceremos que de modo algum são males reais e que somente as tomamos por verdadeiros infortúnios devido à opinião que delas temos.

Vemos, pois: este exercício não consiste em considerar um porvir possível de males reais para com ele nos acostarmos, mas em anular ao mesmo tempo o porvir e o mal. O porvir, porque dele nos fazemos uma representação como já dado em uma atualidade extrema. O mal, porque nos exercitamos a não mais considerá-lo como tal.

2) No outro extremo dos exercícios encontramos aqueles que se efetuam realmente. Estes exercícios contavam com uma longa tradição anterior: eram as práticas de abstinência, de privação ou de resistência física. Podiam ter valor de purificação ou atestar a força “demoníaca” de quem os praticava. Porém, na cultura de si, estes exercícios têm um outro sentido: estabelecer e testar a independência do indivíduo em relação ao mundo exterior.

Cito dois exemplos. Um deles, em Plutarco, *O demônio de Sócrates*. Um dos interlocutores evoca uma prática cuja

origem, aliás, atribui aos pitagóricos. Trata-se de, primeiro, dedicar-se a atividades esportivas que abrem o apetite; depois, colocar-se diante de mesas repletas dos mais saborosos pratos; e, após tê-los contemplado, oferecê-los aos servos, enquanto, para si mesmo, toma-se a comida simples e frugal de um pobre.

Sêneca, na carta 18, conta que toda a cidade está preparando as Saturnais. Por razões de conveniência, pretende, de algum modo, participar das festas. Mas sua preparação consistirá em, durante vários dias, vestir-se com uma roupa de burel, dormir sobre um catre e somente se alimentar de pão rústico. Não para ter mais apetite para as festas, mas para constatar, ao mesmo tempo, que a pobreza não é um mal e que ele é inteiramente capaz de suportá-la. Outras passagens, no próprio Sêneca ou em Epicuro, evocam a utilidade destes curtos períodos de provas voluntárias. Também Musonius Rufus recomenda estágios no campo: vive-se como os camponeses e dedica-se, como eles, aos trabalhos agrícolas.

3) Entre o pólo da *meditatio*, em que nos exercemos em pensamento e o da *exercitatio*, em que treinamos realmente, há uma série de outras práticas possíveis destinadas a fazer a prova de si mesmo.

É sobretudo Epicteto quem nos dá exemplos disto nos *Diálogos*. São interessantes porque encontraremos na espiritualidade cristã alguns que lhes são muito próximos. Trata-se, particularmente, do que poderíamos chamar de "controle das representações".

Epicteto pretende que tenhamos uma atitude de vigília permanente em relação às representações que podem advir ao pensamento. Exprime esta atitude em duas metáforas: a do vigia noturno, que não deixa entrar qualquer pessoa na cidade ou na casa; e a do cambista ou verificador de moeda – o *argyronómos* – que, ao ser-lhe apresentada uma moeda, olha-a, pesa-a, verifica o metal e a efigie. O princípio de que devemos nos comportar, em relação aos próprios pensamentos, como um cambista vigilante, encontra-se quase nos mesmos termos em Evágrio, o Pôntico,

e em Cassiano. No caso destes, porém, trata-se de prescrever uma atitude hermenêutica em relação a si mesmo: decifrar o que pode haver de concupiscência em pensamentos aparentemente inocentes, reconhecer os que vêm de Deus e os que vêm do Sedutor. Em Epicteto, é diferente: trata-se de saber se fomos ou não tocados ou sensibilizados pela coisa que é representada e por qual razão o fomos ou não.

Neste sentido, Epicteto recomenda a seus alunos um exercício de controle inspirado nos desafios sofisticados, que eram muito valorizados nas escolas; mas, no lugar de lançar uns aos outros questões difíceis de resolver, serão propostas certas situações em frente das quais se deverá reagir: "O filho de alguém morreu. – Responde-se: isto não depende de nós, não é um mal. – O pai de alguém o deserdou. Que te parece? – Isto não depende de nós, não é um mal... – Ele afligiu-se com isto. – Isto depende de nós, é um mal. – Ele valentemente o suportou. – Isto depende de nós, é um bem."

Vemos, pois: este controle das representações não tem por objetivo decifrar por sob as aparências uma verdade escondida e que seria a do próprio sujeito; ao contrário, nestas representações tais como se apresentam, encontra a ocasião de evocar alguns princípios verdadeiros – concernentes à morte, à doença, ao sofrimento, à vida política, etc.; e, por esta evocação, podemos ver se somos capazes de reagir conforme estes princípios – se eles realmente se tornaram, segundo a metáfora de Plutarco, a voz do mestre que se eleva ao bramirem as paixões e sabe fazê-las calar.

4) No ápice de todos estes exercícios, encontramos a célebre *meléte thanátou* – meditação, ou antes, exercício da morte. Com efeito, ela não consiste em uma simples evocação, ainda que insistente, de que estamos destinados a morrer. É uma maneira de tornar a morte atual na vida. Dentre todos os outros estoícos, Sêneca exercitou-se muito nesta prática. Ela tende a fazer de modo que vivamos cada dia como se fosse o último.

Para bem compreender o exercício que Sêneca propõe, é preciso lembrar as correspondências tradicionalmente es-

tabelecidas entre os diferentes ciclos do tempo: os momentos do dia, da aurora ao crepúsculo, são relacionados simbolicamente com as estações do ano – da primavera ao inverno; e estas estações, por sua vez, são relacionadas com as idades da vida, da infância à velhice. O exercício da morte tal como é evocado em certas cartas de Sêneca consiste em viver a longa duração da vida como se fosse tão curta como um dia e viver cada dia como se a vida inteira nele coubesse; devemos estar, todas as manhãs, na infância da vida, mas viver toda a duração do dia como se a noite fosse o momento da morte. “No momento de dormir”, afirma ele na carta 12, “digamos com alegria, o semblante risonho: eu vivi.” É o mesmo tipo de exercício no qual pensava Marco Aurélio quando escrevia que “a perfeição moral requer que se passe cada dia como se fosse o último” (VII, 69). Ele pretendia até mesmo que cada ação fosse feita “como se fosse a última” (II, 5).

O valor particular da meditação sobre a morte não está apenas no fato de que ela antecipa o que a opinião em geral representa como o maior dos infortúnios, não está apenas no fato de que ela permite convencer-se de que a morte não é um mal; ela oferece a possibilidade de lançar, como que por antecipação, um olhar retrospectivo sobre a própria vida. Considerando-se prestes a morrer, pode-se julgar, em seu valor próprio, cada uma das ações que se está cometendo. A morte, dizia Epicteto, alcança o lavrador enquanto lava, o marujo enquanto navega: “É tu, em que ocupação queres ser alcançado?” E Sêneca considera o momento da morte como aquele em que, de algum modo, se poderá ser juiz de si mesmo e medir o progresso moral que se terá realizado até o último dia. Na carta 26, escreve ele: “É na morte que me darei conta do progresso moral que terei podido fazer... Espero o dia em que serei juiz de mim mesmo e saberei se minha virtude está nos lábios ou no coração.”

SITUAÇÃO DO CURSO

Frédéric Gros*

1. O curso de 1982 na obra de Foucault

O curso que Michel Foucault pronuncia em 1982 no *Collège de France* tem um estatuto ambíguo, quase paradoxal, que lhe confere sua singularidade. No ano precedente (curso de 1980-1981 sobre "Subjetividade e Verdade"), Foucault estabelecera diante de seu público os principais resultados de um estudo sobre a experiência dos prazeres na Antiguidade greco-latina, e mais precisamente sobre os seguintes pontos: regimes médicos que estabelecem uma medida para os atos sexuais; confiscação do gozo legítimo unicamente pelo casal casado; constituição do amor heterossexual como único lugar possível do consentimento recíproco e da verdade calma do prazer. Esta elaboração inscreve-se no quadro cronológico privilegiado dos dois primeiros séculos da nossa era, e encontrará sua inscrição definitiva em *O cuidado de si*, ter-

* Frédéric Gros, que estabeleceu a edição deste ano de curso, é *maître de conférences* na Universidade de Paris-XII, Departamento de Filosofia. Autor de *Michel Foucault* (Paris, PUF, 1996), *Foucault et la folie* (Paris, PUF, 1997) e *Création et Folie. Une histoire du jugement psychiatrique* (Paris, PUF, 1997).

ceiro volume da *História da sexualidade*, publicado em 1984. Ora, o curso de 1982 toma como referência básica exatamente o mesmo período histórico que o curso do ano precedente, porém, com um novo quadro teórico, o das práticas de si. Apresenta-se quase como uma versão mais extensa e ampliada do breve capítulo de *O cuidado de si* intitulado "A cultura de si". Esta estranha situação pode ser esclarecida se seguirmos o itinerário intelectual de Foucault desde 1980, bem como as hesitações editoriais que o marcaram.

Poderíamos começar com um enigma. Foucault, em 1976, publica *A vontade de saber*, primeiro volume de sua *História da sexualidade*, que é menos uma obra de história do que o anúncio de uma nova problematização da sexualidade, a exposição daquilo que serviria como quadro metodológico para os livros seguintes, assim anunciados: 2. "A carne e o corpo"; 3. "A cruzada das crianças"; 4. "A mulher, a mãe e a histórica"; 5. "Os perversos"; 6. "Populações e raças". Nenhum destes livros jamais foi publicado, embora os cursos no *Collège de France* de 1973 a 1976¹ fossem abundantes em desenvolvimentos capazes de alimentar estes estudos. Foucault não escreve estes livros, ainda que estivessem prontos, programados. Segue-se um silêncio de oito anos, rompido em 1984 pela publicação simultânea de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, cujas provas ele corrige algumas semanas antes de sua morte. Tudo então havia mudado, o quadro histórico-cultural e as chaves de leitura de sua história da sexualidade: não mais a modernidade do Ocidente (do século XVI ao XIX), mas a Antiguidade greco-romana; não mais uma

1. "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France, 1976*, ed. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, por M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard/Seuil, 1997; *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, ed. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, por V. Marchetti & A. Salomoni, Paris, Gallimard/Seuil, 1999. Trad. bras. de Eduardo Brandão, *Os anormais. Curso no Collège de France (1974-1975)*, São Paulo, Martins Fontes, 2001. (N. dos T.)

leitura política em termos de dispositivos de poder, mas uma leitura ética em termos de práticas de si. Não se trata mais de uma genealogia dos sistemas, mas de uma problematização do sujeito. Até mesmo o estilo de escrita estará transformado: "Afastei-me inteiramente deste estilo [a escrita reluzente de *As palavras e as coisas* e de *Raymond Roussel*] na medida em que tinha em mente fazer uma história do sujeito²."

Foucault se referirá longamente a esta reviravolta e ao adiamento imposto à escrita (em contrapartida, multiplica as entrevistas, as conferências, os cursos; se não prossegue imediatamente em sua *História da sexualidade*, não interrompe nem seu trabalho nem seus compromissos), invocando a lassitude e o tédio para com estes livros concebidos antes de serem redigidos³. Quando não é mais que a realização de um programa teórico, a escrita perde sua vocação autêntica, que consiste em ser o lugar de uma experiência, de um ensaio: "Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – se não o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?⁴" Seria necessário, então, compreender aquilo que, precisamente, se transformou de 1976 a 1984. É aí que o curso de 1982 se revela decisivo, situando-se no cerne vivo de uma mutação de problemática, de uma revolução conceitual. Mas "revolução" é, sem dúvida, demasiado rápido para se falar do que foi antes uma

2. "Le Retour de la morale" (maio 1984), in *Dits et Écrits*, 1954-1988, ed. por D. Defert & F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.; cf. IV, nº 354, p. 697 (doravante: *DE*, vol., nº art., p.).

3. *DE*, IV, nº 350: "Le Souci de la vérité" (maio de 1984), p. 668, e nº 357: "Une esthétique de l'existence" (maio de 1984), p. 730.

4. *DE*, IV, nº 338: "Usage des plaisirs et Techniques de soi" (novembro de 1983), p. 543. [Esta passagem está reproduzida na "Introdução" de *O uso dos prazeres*, op. cit., p. 13. (N. dos T.)]

maturação lenta, um percurso sem ruptura nem alarde, que devia conduzir Foucault às margens do cuidado de si.

Em 1980, Foucault profere um curso (intitulado "O governo dos vivos") consagrado às práticas cristãs de confissão, que se inicia por uma longa análise do *Édipo-Rei*, de Sófocles. Este curso constitui uma primeira inflexão no traçado geral da obra, uma vez que ali se encontra formulado, pela primeira vez de modo claramente articulado e conceptualizado, o projeto de escrever uma história dos "atos de verdade", entendidos como os procedimentos regrados que vinculam um sujeito a uma verdade, os atos ritualizados em cujo decurso um certo sujeito fixa sua relação com uma certa verdade. Este estudo toma, então, como ponto de apoio os textos dos primeiros Padres cristãos, em que se articulam estas relações: problemas do batismo, das proclamações de fé, da catequese, da penitência, da direção de consciência, etc. No curso de 1980, não está em questão nem a condenação dos prazeres, nem a dolorosa liberdade dos corpos, nem a emergência de uma carne⁵. Está ali em questão outra coisa. Está em questão a emergência, nas instituições monásticas (cf. os textos de Cassiano estudados por Foucault), de novas técnicas, ignoradas pelo cristianismo primitivo, técnicas que visam exigir do sujeito, para a remissão de suas faltas, muitas coisas: um exame contínuo de suas representações a fim de despojá-las das presenças do Maligno; a verbalização perante um superior das faltas cometidas, certamente; mas sobretudo uma confissão exaustiva dos maus pensamentos. E tratava-se para Foucault, neste curso de 1980, de mostrar como se estabelece, em certas comunidades monásticas dos primeiros séculos da nossa era, uma obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo, estruturada pela tematização de um outro (Outro

5. É preciso retornar ao Curso de 1975 no *Collège de France* para se encontrar uma tematização da confissão cristã como produção de um corpo do prazer culpável, sendo tomados como quadro de referência os séculos XII e XIII (cf. aulas de 19 e 26 de fevereiro de 1975, in *Les Anormaux*, *op. cit.*, pp. 155-215). [*Os anormais*, *op. cit.*, pp. 211-92. (N. dos T.)]

que é o superior a quem se confessa tudo, mas também o Diabo que se deve desalojar de todas as dobras do próprio pensamento) e da morte (uma vez que se trata, por estes exercícios, de renunciar definitivamente a si mesmo). Esta produção, pelo próprio sujeito, de um discurso em que poderia dar-se a ler sua própria verdade, é entendida por Foucault como uma das formas maiores de nossa obediência. Com efeito, estes procedimentos de confissão e de exame de si estão emoldurados, nestas instituições monásticas, por regras muito coercitivas de obediência do dirigido em relação ao diretor de consciência. Mas não apenas sinais de obediência e marcas de respeito são esperados do dirigido; perante um outro (seu superior), ele deverá submeter ao fio do discurso a verdade de seu desejo: "O governo dos homens requer daqueles que são dirigidos, além de atos de obediência e de submissão, 'atos de verdade' que têm como particularidade o fato de que o sujeito não somente é requisitado a dizer a verdade, mas a dizê-la a propósito de si mesmo⁶." É isto, para Foucault, a confissão: uma maneira de submeter o indivíduo, requerendo-se dele uma introspecção indefinida e o enunciado exaustivo de uma verdade sobre ele mesmo ("a obediência incondicional, o exame ininterrupto e a confissão exaustiva formam, portanto, um conjunto⁷"). A partir daí, e por um longo tempo, o destino do sujeito verdadeiro no Ocidente estará fixado, e procurar sua verdade íntima será sempre continuar a obedecer. Mais genericamente, a objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro não adquire historicamente sentido senão a partir desta injunção geral, global, permanente de obedecer: somente sou sujeito da verdade, no Ocidente moderno, no princípio e no termo de uma sujeição ao Outro. Mas talvez existam, para um sujeito, outras maneiras de ser verdadeiro, e Foucault o pressente. No *Collège de France* (aulas de 12,

6. DE, IV, n.º 289: "Du gouvernement des vivants" (1980), p. 125.

7. *Id.*, p. 129.

19 e 26 de março de 1980), estudando as práticas de direção para as instituições monásticas (os textos de Cassiano), que regram as relações entre um diretor tirânico e seu dirigido, submetido este ao diretor como o diretor a Deus, Foucault lhes oferece, como contraponto, as técnicas de existência na Antiguidade tardia, que cadenciam as relações entre o sábio experimentado e eloqüente e o solicitante que escuta, relações temporárias e sobretudo finalizadas por uma autonomia a ser conquistada. E Foucault faz, circunstancialmente, vagas referências, aqui e ali, a textos que, em 1982, serão precisamente objeto de longas e penetrantes análises: uma passagem dos *Versos de ouro*, de Pitágoras; o *De ira*, de Sêneca, a propósito do exame de consciência... Estes textos da Antiguidade convidam a uma prática de si e da verdade em que está em jogo a liberação do sujeito mais que seu aprisionamento em uma camisa-de-força da verdade que, pretendendo-se toda espiritual, nem por isso era menos total⁸. Em Sêneca, Marco Aurélio, Epicteto, opera todo um outro regime de relações do sujeito com a verdade, um outro regime de palavra e de silêncio, um outro regime de leitura e de escrita. O sujeito e a verdade não estão vinculados aqui, como no cristianismo, pelo exterior e como que por um poder que vem de cima, mas por uma escolha irredutível de existência. Era possível, portanto, um sujeito verdadeiro, não mais no sentido de uma sujeição, mas de uma subjetivação.

A julgar pelos seus efeitos, a surpresa deve ter sido tão importante quanto provocadora: Foucault extrai daí o entusiasmo para relançar esta *História da sexualidade* doravante destinada a servir de revelador desta dimensão nova, ou que permanecera até então demasiado implícita: a da relação consigo. Do mesmo modo, o que principalmente diferencia o pa-

8. Devemos lembrar, entretanto, que esta comparação entre as técnicas antigas e cristãs de direção de existência e de exame de consciência tinha sido esboçada uma primeira vez na aula de 22 de fevereiro de 1978, no quadro da análise da governamentalidade pastoral.

ganismo do cristianismo não é a introdução de interdições, mas são as próprias formas de experiência sexual e da relação consigo. Seria preciso tudo retomar, mas desde o começo, desde os gregos sobretudo e desde os romanos. O quadro cronológico, portanto, o quadro teórico sobretudo, acham-se transformados. Em 1976, a sexualidade interessa a Foucault como referencial privilegiado do que ele então descrevia como sendo a grande empresa de normalização no Ocidente moderno, em que a medicina assume um papel essencial. Sabemos que, para o Foucault dos anos setenta, o poder disciplinar talha indivíduos à sua medida, fixando-lhes identidades predefinidas. De resto, não se esperava menos de Foucault, com sua *História da sexualidade*, que ele nos confortasse com a denúncia das sexualidades submissas, reguladas ao prumo das normas sociais estabelecidas. A *vontade de saber* tinha deixado a esperança de que ele nos ensinasse que nossas identidades sexuais são como que formata-das por um poder dominante. Advertir, como ele fizera, que este poder não era repressivo, mas produtivo, que na sexualidade tratava-se menos de interditos e de censura que de procedimentos de incitações, era uma nuance que teoricamente não podia ser negligenciada, mas uma nuance relativa ao essencial, a saber: sempre que se fala de sexo é o poder que se acha em questão. Nada disto, porém, ocorreu. São outros livros que Foucault publica em 1984. O estudo histórico da relação com os prazeres na Antiguidade clássica e tardia não se constrói mais como a demonstração-denúncia de uma vasta empresa de normalização conduzida pelo Estado e seus agentes laicizados, e Foucault inesperadamente declara: "Não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema de minhas pesquisas"⁹, e ainda: "Não sou de modo algum um teórico do poder."¹⁰

9. DE, IV, nº 306: "Le Sujet et le Pouvoir" (1982), p. 223.

10. DE, IV, nº 330: "Structuralisme et post-structuralisme" (primavera de 1983), p. 451.

O tom está dado, ainda que não devamos tomar muito literalmente estas declarações; Foucault não abandona o político para se dedicar à ética, mas *complica* o estudo das governamentalidades com a exploração do cuidado de si. Em caso algum a ética ou o sujeito são propostos para serem pensados como o outro do político e do poder. Foucault começa então seu curso de 1981, e também o de 1982, lembrando que doravante o eixo geral de sua pesquisa é a relação do sujeito com a verdade, sendo a sexualidade um domínio entre outros (assim como a escrita, a relação médica consigo, etc.) de cristalização desta relação. O sexo, então, não é mais unicamente o revelador do poder (normalizador, identificador, classificador, redutor, etc.), mas do sujeito em sua relação com a verdade. É o problema do sujeito, e não o do poder, afirma ele em seguida, que constitui sua principal preocupação, já desde seus escritos de mais de vinte anos: emergência do sujeito a partir das práticas sociais de separação (*História da loucura* e *Vigiar e punir* – sobre a construção do sujeito louco e do sujeito criminoso); emergência do sujeito em projeções teóricas (*As palavras e as coisas* – sobre a objetivação do sujeito que fala, vive e trabalha nas ciências da linguagem, da vida e das riquezas); e enfim, com a *História da sexualidade*, uma “nova fórmula”, a saber, emergência do sujeito nas práticas de si. Desta feita, o sujeito se autoconstitui ajudando-se com técnicas de si, no lugar de ser constituído por técnicas de dominação (Poder) ou técnicas discursivas (Saber). Estas técnicas de si são assim definidas: “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”¹¹. Elas não haviam se mostrado claramente para Foucault enquanto ele estudava a problematização do sujeito no Ocidente moderno, mascaradas

11. DE, IV, nº 304: “Subjectivité et Vérité” (1981), p. 213.

talvez ou subordinadas às técnicas de dominação e às técnicas discursivas. Enquanto Foucault permanecia no estudo dos séculos XVIII-XIX, o sujeito, como que por uma propensão natural, era pensado como o produto objetivo dos sistemas de saber e de poder, o correlato alienado dos dispositivos de saber-poder em que o indivíduo vinha extrair e exaurir uma identidade imposta, exterior, fora da qual não havia salvação senão na loucura, no crime ou na literatura. A partir dos anos oitenta, estudando as técnicas de existência promovidas pela Antiguidade grega e romana, Foucault deixa aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradas. O estudo do Ocidente moderno lhe ocultara por muito tempo a existência destas técnicas, obscurecidas que estavam no interior do arquivo pelos sistemas de saber e os dispositivos de poder: "O importante lugar assumido no final do século XVIII e no século XIX pela formação dos *domínios de saber* concernentes à sexualidade do ponto de vista biológico, médico, psicopatológico, sociológico, etnológico, o papel determinante desempenhado também pelos *sistemas normativos* impostos ao comportamento sexual, por intermédio da educação, da medicina, da justiça, tornavam difícil depreender, naquilo que têm de particular, a forma e os efeitos da *relação consigo* na constituição desta experiência [...]. Para melhor analisar as formas da relação consigo em si mesmas, fui levado a retroceder no tempo cada vez mais longe do quadro cronológico que eu me fixara."¹² Esta sexualidade que devia, de início, revelar a fixação autoritária das identidades por domínios de saber e táticas de poder, torna-se então, a partir dos anos oitenta, o revelador de técnicas de existência e práticas de si.

Estes últimos anos serão o teatro de uma tensão sempre mais forte, que é preciso avaliar, na medida em que aí se trama o estatuto do curso de 1982. Com efeito, Foucault

12. DE, IV, nº 340: "Préface à *l'Histoire de la sexualité*" (1984), p. 583; os grifos são nossos.

acha-se logo propenso para, de um lado, o projeto de escrever uma história da sexualidade antiga, reorientada para a problemática das técnicas de si e, de outro, a tentação crescente de estudar estas técnicas – agora por elas mesmas, em suas dimensões histórico-éticas, e em domínios de efetivação diferentes da sexualidade, como nos problemas da escrita e da leitura, dos exercícios corporais e espirituais, da direção de existência, da relação com o político. Mas isto seria escrever dois livros diferentes: um primeiro livro sobre a história da sexualidade e um segundo sobre as técnicas de si na Antiguidade. Ora, ao menos durante um certo tempo, esta é a sua vontade. Percebemos isto quando lemos a primeira versão de uma entrevista de abril de 1983 em Berkeley¹³, durante a qual Foucault detalha seus projetos editoriais, situando dois livros muito diferentes. O primeiro tem por título, diz ele, *O uso dos prazeres*, e aborda o problema da sexualidade como arte de viver em toda a Antiguidade. Pretende mostrar “que, no geral, encontramos o mesmo código de restrições e de proibições no século IV a.C. e nos moralistas ou nos médicos do começo do Império. Penso, porém, que a maneira como integravam estas proibições em uma relação consigo era inteiramente diferente.”¹⁴ Trata-se pois, neste primeiro volume, de caracterizar a evolução da ética sexual dos antigos, mostrando que, a partir dos mesmos pontos de inquietação (os prazeres do corpo, o adultério e os jovens rapazes¹⁵), pode-se indicar, na Grécia clássica e na Roma im-

13. DE, IV, n° 326: “À propos de la généalogie de l'éthique” (abril de 1983), pp. 384-5.

14. “À propos de la généalogie de l'éthique”, *art. cit.*, p. 384.

15. São as “três grandes proibições” (*id.*, p. 396), os três pontos de inquietação (o ato sexual não esgotará o corpo; o adultério não representa um risco para a economia familiar; o amor físico pelos rapazes é compatível com uma boa pedagogia?) que permanecem constantes durante toda a Antiguidade, senão em toda a história do Ocidente (cf. também “Usage des plaisirs et Techniques de soi”, *art. cit.*, pp. 548-53). Para Foucault, não são os domínios de apreensões sexuais que se transformam

perial, dois estilos de austeridade distintos. Encontramos assim, concentrado em um único livro, o conteúdo do que aparecerá em 1984 sob a forma de dois volumes distintos (um sobre a Grécia clássica e outro sobre a Roma imperial). Mas, na primeira organização, estas duas obras eram uma só, a que deveria seguir "As confissões da carne" (que, em contrapartida, será anunciada em 1984 como o volume IV da *História da sexualidade*). Foucault (estamos em abril de 1983), após ter anunciado este primeiro livro sobre a sexualidade antiga, evoca uma obra diferente, paralela, "composta de uma série de estudos distintos e de explicações sobre tal ou qual aspecto das técnicas de si do mundo pagão da Antiguidade [...], composta de explicações sobre a idéia de si - incluindo, por exemplo, um comentário do *Alcibíades* de Platão, em que encontramos a primeira reflexão acerca da noção de *epiméleia heautoû* ou 'cuidado de si'; o papel da leitura e da escrita na constituição de si mesmo; talvez, o problema da experiência médica de si, etc.¹⁶". Aliás, Foucault intitula esta obra *O cuidado de si* (título que conservará em 1984, para o estudo, porém, da ética sexual nos dois primeiros séculos de nossa era: volume III da atual *História da sexualidade*). Resta o fato de que nesta entrevista está evocada uma obra inteiramente consagrada ao problema das técnicas de si na Antiguidade, e sem referência particular à sexualidade.

Ora, é a matéria deste livro que constitui precisamente o conteúdo de *Hermenêutica do sujeito*: um comentário do *Alcibíades*; estudos sobre a escrita de si e a prática regrada da leitura, sobre a emergência de uma experiência médica de si, etc. Isto exprime a importância do curso de 1982; ele é como que o substituto de um livro projetado, refletido,

na história da sexualidade, mas a maneira pela qual se refletem em uma relação consigo. O que historicamente se desloca são as "boas" razões para não completar demais o ato sexual, para não enganar demais a mulher, para não abusar demais dos jovens rapazes (isto não se faz, é sinal de fraqueza, é proibido pela Lei, etc.).

16. "À propos de la généalogie de l'éthique", p. 385.

nunca publicado, livro inteiramente consagrado às técnicas de si em que Foucault encontrava, no final de sua vida, o coroamento conceitual de sua obra, algo como seu princípio de acabamento. Deste modo, devemos ainda lembrar, as práticas de si (como anteriormente ocorrera com os dispositivos de poder) não são apresentadas por Foucault como uma novidade conceitual, mas como o princípio de organização de toda a sua obra e o fio condutor de seus primeiros escritos. Foucault, e este é o segredo de sua abordagem, jamais procede por justaposição temática, mas percorre uma espiral hermenêutica: o que ele faz emergir como pensamento novo, reencontra como o impensado da obra precedente. O certo, porém, é que até abril de 1983, ele continuava pretendendo escrever o livro a respeito do qual apenas tinha se pronunciado de janeiro a março de 1982 no *Collège de France*, e que não queria, principalmente, reduzir as práticas de si, as técnicas de existência, ao estatuto de simples quadro metodológico e introdutório à história da sexualidade. Elas encontram sem dúvida um lugar, e pertinente, nos volumes II e III hoje disponíveis da *História da sexualidade*: um longo parágrafo no tomo II ("Modificações") e dois capítulos no tomo III ("A cultura de si" e "Eu e os outros"). Mereciam mais; Foucault o sabia. Entretanto, no decorrer do ano de 1984, que será para ele o último, no momento de corrigir a versão francesa daquela mesma entrevista de abril de 1983, elimina e corta toda referência a esta obra, a que todavia parecia se ater, anunciando sobriamente: *O uso dos prazeres e O cuidado de si*, volumes II e III da *História da sexualidade*, a serem publicados pela editora Gallimard. Renunciara àquela obra; só queria mencionar o trabalho acabado; achava que a doença não lhe deixaria tempo para escrevê-lo? Ou devemos ainda evocar aquela misteriosa decepção, que ele considera em sua última entrevista e à qual precisaremos voltar: "Toda a Antiguidade me parece ter sido um 'profundo erro'¹⁷"? Nunca

17. "Le Retour de la morale", *art. cit.*

saberemos, mas resta este curso, como que um duplo, ou como que um explorador, já que a imagem tanto agrada a Foucault, deste livro perdido.

Não totalmente perdido, porém. Daniel Defert emprestou-nos, para a preparação desta edição, volumosos dossiês cartonados que pertenciam a Foucault, cinco no total, dos quais alguns reservavam surpresas. Estes dossiês, por sua vez, incluem pastas em papel colorido e, no interior, páginas e páginas, um pouco amareladas, repletas de uma pequena escrita fina, viva, em tinta azul claro ou preta. O primeiro dossiê, intitulado "Curso", é o mais importante. Contém o próprio texto do curso proferido em 1982, cuja transcrição estabelecemos aqui a partir da gravação cedida por Jacques Lagrange. Este manuscrito do curso ajudou-nos, aqui e ali, a reconstituir palavras inaudíveis ou vazios da gravação. Ajudou-nos a enriquecer a transcrição, dando conta de conteúdos bem estabelecidos no texto das aulas, mas que Foucault não teve tempo de expor. É deste dossiê que falamos quando, em nota de rodapé, nos referimos ao "manuscrito". Com efeito, este texto servia para Foucault como suporte de suas aulas. Passagens inteiras estão redigidas, especialmente as precisões conceituais e teóricas e, em geral, somente quando faz o comentário de textos antigos lidos em aula é que Foucault libera-se um pouco de seu texto. Muito pouca improvisação, portanto: tudo, ou quase tudo, estava escrito.

Os outros quatro dossiês intitulam-se: "Alcibíades, Epicteto", "Governo de si e dos outros", "Cultura de si - Ras-cunho", "Os outros". Trata-se de classificações temáticas; cada um destes dossiês contém várias pastas, incluindo por vezes poucas páginas, por vezes mais de uma centena, tratando de pontos particulares que reaparecem de um dossiê a outro. Da leitura destas centenas de páginas, podemos extrair uma divisão principal, válida, em linhas gerais. Os dossiês intitulados "Alcibíades, Epicteto" e "Governo de si e dos outros" incluem uma série de estudos temáticos ("escutar, ler, escrever", "crítica", "governo de si e dos outros", "idade, pedagogia, medicina", "retiro", "relações sociais", "direção",

"combate", etc.). Estes estudos apresentam diversos graus de elaboração. Muitas vezes são inteiramente reescritos. Foucault não cessava de retomá-los, e toda reorganização de conjunto conduzia a uma reescrita destes estudos, que encontravam um novo lugar em uma nova arquitetura. Os dois dossiês que acabamos de mencionar constituem, sem dúvida, as principais etapas da escrita daquela obra anunciada sobre as práticas de si. É nestes dossiês que encontramos, por exemplo, a elaboração do texto "A escrita de si", que aparecerá em *Corps écrit*, em fevereiro de 1983, justamente mencionado por Foucault como "parte de uma série de estudos sobre 'as artes de si mesmo'¹⁸". Os dossiês intitulados "Cultura de si - Rascunho" e "Os outros" contêm, por sua vez, as versões sucessivas de dois capítulos de *O cuidado de si*, publicado em 1984, respectivamente intitulados: "Cultura de si", "Eu e os outros". Mas logo percebemos que Foucault procede aqui por rarefação, pois a obra editada corresponde finalmente a uma síntese de textos muito mais aprofundados, detalhados e enriquecidos com referências.

Estes dossiês incluem, portanto, páginas inteiras cuja escrita está acabada, tratando de pontos que não receberam até hoje nenhuma inserção definitiva: nem na *História da sexualidade*, nem em *Dits et Écrits*, nem mesmo no curso de 1982 aqui editado (como, por exemplo, a noção de retiro, o conceito de *paideia*, a idéia de velhice, a modalidade de participação do eu na vida pública, etc.). Em três meses de curso (de janeiro a março de 1982), Foucault certamente não teve tempo de dar conta do conjunto destas pesquisas sobre as técnicas de si antigas. Situação lamentável, uma vez que numerosas passagens lançam uma luz decisiva sobre o conjunto dos últimos trabalhos, especialmente no tocante à articulação entre a ética e a política do eu. O que Foucault nos oferece à leitura nestes dossiês permite compreender melhor o curso de 1982, assim como a pertinência da problematização

18. *DE*, IV, n° 329: "L'Écriture de soi" (fevereiro de 1983), p. 415.

da *parrhesía*, a partir de 1983 no *Collège de France*, como "coragem da verdade"; problemática que se inscreve, pois, na linha direta de uma série de estudos inéditos sobre a política do eu e que só a partir desta série pode ser bem apreendida. Tentaremos, entretanto, em uma perspectiva de conjunto sobre o curso de 1982, dar conta, mesmo que parcialmente, destes inéditos tão preciosos. De todo modo, os últimos anos de Foucault, de 1980 a 1984, foram o lugar de uma espantosa aceleração conceitual, de uma exuberante profusão de problemáticas. Nunca aquilo que Deleuze chama de velocidade do pensamento terá sido tão palpável como nestas centenas de páginas, retomadas, reescritas, quase sem rasura.

2. Singularidade do curso de 1982

O curso de 1982 no *Collège de France* inclui, ao menos formalmente, caracteres específicos. Tendo suprimido o seminário de pesquisa paralelo à Aula principal, Foucault prolonga a duração de suas exposições que, pela primeira vez, estendem-se por mais de duas horas, separadas por um intervalo. Desde então, a antiga diferença entre uma aula magistral e pesquisas mais empíricas e precisas é assim eliminada. Nasce um novo estilo de ensino: menos que a exposição dos resultados obtidos de um trabalho, Foucault apresenta, passo a passo, e quase tateando, a progressão de uma pesquisa. Grande parte do curso consiste, a partir daí, em uma leitura paciente de textos escolhidos e em seu comentário literal. Vemos assim Foucault, por assim dizer, "em obra", extraíndo enunciados diretamente da simples leitura contínua, e tentando conferir-lhes de imediato uma sistematização provisória, por vezes rapidamente abandonada. De resto, logo compreendemos que para ele nunca se trata de explicar textos, mas de inscrevê-los no interior de uma visão de conjunto sempre em movimento. Assim, quadros gerais orientam a escolha e a leitura dos textos, sem contudo instrumentalizá-los, uma vez que sua leitura pode conduzir a uma recon-

figuração da hipótese inicial. Segue-se um movimento incessante de vai-e-vem entre proposições vagas, gerais, desvinculadas de toda referência precisa (sobre o platonismo, a filosofia helenística e romana, o pensamento antigo) e exames minuciosos de fragmentos de Musonius Rufus ou de sentenças de Epicteto. O curso assume, então, a feição de um laboratório vivo mais que de um balanço rígido. Ganha em clareza analítica e a elucidação é extrema no detalhe. Entretanto, torna-se muito difícil de ser apreendido em sua globalidade, de tal maneira suas implicações acham-se, quase que a cada aula, deslocadas, reformuladas, desdobradas em outras direções.

Neste vai-e-vem entre textos originais e princípios gerais de leitura, Foucault parece curto-circuitar a literatura secundária. Aparecem, sem dúvida, algumas referências: A.-J. Fustugière, H. Joly, J.-P. Vernant, E. R. Dodds, P. e I. Hadot, M. Gigante, P. Rabbow, J.-M. André... Certamente, a exigência de se restringir aos próprios textos pode conduzir os menos prudentes a multiplicar os truísmos ou a desconsiderar evidências críticas. Mas este pequeno peso atribuído à crítica deve ser recolocado em seu contexto. Com efeito, a literatura discreta sobre o período helenístico e romano, que constitui precisamente o quadro cronológico de referência do curso de Foucault, é hoje de tal modo maciça (na França, na Alemanha, na Itália e sobretudo no mundo anglo-saxão) que pareceria pretensioso e ingênuo falar em Epicteto, Marco Aurélio, Sêneca, Epicuro ou Posidônio sem indicar, ainda que circunstancialmente, os principais resultados críticos. Em 1982, porém, esta literatura era ainda tímida. Quando muito encontrávamos uma abordagem global de A. A. Long (*Hellenistic Philosophy*, Londres, 1974). Relativamente ao epicurismo em seu conjunto, podemos citar tão-somente o oitavo congresso organizado pela Associação Guillaume Budé em 1968, os estudos de N. W. De Witt (estas duas referências são evocadas por Foucault) e os *Études sur l'épicurisme antique* (ed. J. Bollak & A. Lacks, Lille, 1976). O estoicismo já era mais conhecido e estudado, principalmente a partir dos

textos fundamentais de E. Bréhier sobre *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme* (Paris, 1910, reed. 1950) e *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Paris, 1908, reed. 1970), de P. e I. Hadot, assim como o livro de V. Goldschmidt sobre *Le Système stoïcien et l'Idée de temps* (Paris, 1.^a ed. 1953). Mencionemos também a suma de Max Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen, 1959), mais próximo porém de um livro de edificação que de ciência¹⁹. Além disto, a publicação das atas de um colóquio recente sobre *Les Stoïciens et leur logique* (ed. Brunschwig, Paris, 1978) contribuirá, em certa medida, para relançar o interesse por este período. O médio estoicismo de Posidônio e Pânécio começava a ser objeto de estudos mais aprofundados graças aos textos reunidos por M. Van Straaten (*Panetii Rhodii fragmenta*, Leyde, 1952) e por L. Edelstein & I. G. Kidd (*Posidonius. The Fragments*, Cambridge, 1972)²⁰. Todavia, será precisamente nos anos 1980, para não falar da década seguinte, que os estudos sobre a filosofia helenística e romana se multiplicaram e enriqueceram verdadeiramente, com as referências maiores de A. A. Long & D. N. Sedley (*The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, 2 vol.), H. Flashar (edição do volume 4 de *Die Philosophie der Antike: Die hellenistische Philosophie*, Bâle, 1994), R. W. Sharples (*Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Londres, 1996), J. Annas (*Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, 1992; *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993), M. Nussbaum (*The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994), J. Brunschwig (*Études sur les philosophes hellénistiques*, Paris, 1995) e C. Lévy (*Les Philosophes hellénistiques*, Paris, 1997). Podemos mencionar também todos os volumes do *Symposium hellenicum*, que se reúne regularmente desde os anos oitenta. Não se pode, portan-

19. Cf. o que diz Foucault a este respeito na entrevista "Politique et Éthique" (abril de 1983), in *DE*, IV, n.^o 341, p. 585.

20. Podemos citar ainda, para este período, M. Laffranque, *Posidonios d'Apamée*, Paris, PUF, 1964.

to, censurar Foucault por não ter se referido a uma literatura crítica que ainda não existia: ele foi, ao contrário, pioneiro nestes estudos.

A composição do curso, como já assinalamos, é empírica e não sistemática. Foucault procede passo a passo. É por este motivo que não forneceremos aqui um resumo do curso, mas sobretudo porque o próprio Foucault empenhou-se em fazê-lo e, neste caso, temos uma vantagem: o "Resumo do curso no *Collège de France*" do ano de 1982 corresponde exatamente (e nem sempre isto ocorre) ao curso proferido naquele ano. Devemos lembrar ainda, para avaliar o bom resultado desta síntese, que Foucault pretendia fazer destas lições sobre o eu um livro cuja articulação precisa tinha em mente. Nosso esforço aqui consistirá antes em tentar depreender alguns "efeitos" teóricos induzidos pelo uso sistemático das noções de "práticas de si", "técnicas de existência", "cuidado de si". Gostaríamos de compreender as implicações de tais análises, sua pertinência, e por que, apinhados em salas repletas do *Collège*, os ouvintes tinham a certeza de estarem assistindo a algo distinto de uma apresentação da filosofia antiga: de que modo Foucault, falando de Epicteto e de Sêneca, de Marco Aurélio e de Epicuro, continuava a estabelecer marcos para pensar uma atualidade política, moral, filosófica; por que razão este curso é algo muito distinto de uma história da filosofia helenística e romana, assim como a *História da loucura* fora algo distinto de uma história da psiquiatria, *As palavras e as coisas* algo distinto de uma história das ciências humanas, e *Vigiar e punir* algo distinto de uma história da instituição penitenciária. Ademais, o especialista das filosofias helenística e romana só pode ficar aqui surpreso, senão irritado: relativamente ao estoicismo, não se encontrará nenhuma apresentação histórico-doutrinal das três épocas da escola do Pórtico; nada sobre a organização da lógica, da física e da ética em sistema; quase nada sobre o problema dos deveres, dos preferíveis, dos indiferentes, nem mesmo sobre os paradoxos do sábio; a propósito do epicurismo, Foucault não fala nem do prazer nem da física dos átomos; quanto ao ceticismo, nem

mesmo é mencionado²¹. Detalhando estruturas de subjetivação (o teor médico dos cuidados para consigo, o exame de consciência, a apropriação dos discursos, a palavra do diretor, o retiro, etc.), Foucault opera cortes transversais nestas filosofias, encontrando, nas diferentes escolas, realizações históricas destas estruturas. Mas sua apresentação nunca é doutrinal. Foucault, em matéria de filosofia helenística e romana, não pretende trabalhar como historiador. Faz genealogia: "genealogia quer dizer que conduz a análise a partir de uma questão presente²²".

Devemos, pois, especificar agora a amplitude das implicações deste curso. Por comodidade de exposição, distinguiremos implicações filosóficas, éticas e políticas.

21. Carlos Lévy, no quinto congresso internacional de filosofia de Caracas (novembro de 1999, atas a serem publicadas), foi o primeiro a realçar esta ausência em sua amplitude. Com efeito, Foucault toma como quadro central de sua demonstração histórico-filosófica o período helenístico e romano, caracterizando-o como idade de ouro da cultura de si, momento de uma intensidade máxima de práticas de subjetivação, inteiramente ordenadas ao imperativo de uma constituição positiva de um eu soberano e inalienável, constituição ela própria alimentada pela apropriação de *lógoi* que são, ao mesmo tempo, garantias contra as ameaças exteriores e meios de intensificação da relação consigo. E é com sucesso que Foucault convoca, para sua tese, os textos de Epicuro, Sêneca, Marco Aurélio, Musonius Rufus, Filon de Alexandria, Plutarco... Nenhuma menção é feita aos cétricos; nada sobre Pirro, nada sobre Sextus Empiricus. Ora, a escola cétrica é tão importante para a cultura antiga quanto a escola estoíca ou a epicurista, para não falar dos cínicos. É certo que o estudo dos cétricos teria trazido correções à tese de Foucault, tomada em sua generalidade. Não são, entretanto, os exercícios que faltam aos cétricos, nem a reflexão sobre os *lógoi*, mas estes últimos estão inteiramente voltados a uma empresa, precisamente, de des-subjetivação, de diluição do sujeito. Vão em sentido estritamente inverso da demonstração de Foucault (Carlos Lévy não hesita então, a propósito deste esquecimento culpável, em falar de "exclusão"). Este silêncio, é verdade, é um tanto ressonante. Sem intervir em um debate demasiado longo, podemos lembrar apenas que Foucault apresenta a si mesmo como... um pensador cétrico; cf. "Le Retour de la morale", *art. cit.*, pp. 706-7.

22. "Le Souci de la vérité", *art. cit.*, p. 674.

3. Implicações filosóficas do curso

Não voltaremos aqui ao projeto geral de escrever uma história da sexualidade, história na qual se enxertaria uma "genealogia do sujeito moderno"²³. Basta lembrar que o ponto de vista das técnicas de si implicava, a propósito da sexualidade, por um lado, elaborar uma história não dos comportamentos sexuais efetivos nem dos códigos morais, mas uma história das formas de experiência²⁴; por outro, não mais opor uma idade libertária antiga a uma época cristã opressiva, da qual poderíamos nos liberar pela devota invocação dos gregos, mas antes retrazar uma evolução nos estilos de austeridade: "a oposição não se dá entre a tolerância e a austeridade, mas entre uma forma de austeridade que está ligada a uma estética da existência e outras formas de austeridade que estão ligadas à necessidade de renunciar a si decifrando a sua própria verdade"²⁵. Entretanto, Foucault abandona agora o tema da sexualidade como referência básica privilegiada e se interessa mais pelos processos de subjetivação, considerados em e por eles mesmos. A oposição entre a Antiguidade e a idade moderna é então cunhada de modo diferente, mediante duas alternativas conceituais, entre filosofia e espiritualidade, entre cuidado de si e conhecimento de si.

Segundo Foucault, a filosofia elabora, desde Descartes, uma figura do sujeito enquanto intrinsecamente capaz de verdade: o sujeito seria *a priori* capaz de verdade, e apenas acessoriamente um sujeito ético de ações retas: "Eu posso ser imoral e conhecer a verdade."²⁶ Significa que, para o sujeito moderno, o acesso a uma verdade não depende do efeito

23. DE, IV, n° 295: "Sexualité et Solitude" (maio-junho de 1981), p. 170.

24. Cf. "À propos de la généalogie de l'éthique", *art. cit.*, p. 393.

25. *Id.*, p. 406.

26. "À propos de la généalogie de l'éthique", *art. cit.*, p. 411.

de um trabalho interior de ordem ética (ascese, purificação, etc.). Na Antiguidade, ao contrário, o acesso de um sujeito à verdade dependia de um movimento de conversão que impusesse ao seu ser uma modificação ética. Na espiritualidade antiga, é a partir de uma transformação de seu ser que o sujeito pode pretender alcançar a verdade, enquanto para a filosofia moderna é porque está desde sempre esclarecido pela verdade que o sujeito pode pretender mudar a maneira de conduzir-se. Podemos citar, a este respeito, uma passagem (inérita) do manuscrito que servia a Foucault de apoio para seu curso:

Três questões que, de certo modo, atravessarão todo o pensamento ocidental:

– o acesso à verdade;

– a colocação em jogo do sujeito por ele mesmo no cuidado que tem de si;

– o conhecimento de si.

E dois pontos neurálgicos:

1. Pode-se ter acesso à verdade sem colocar em jogo o próprio ser do sujeito que a ela acede? Pode-se ter acesso à verdade sem pagar com um sacrifício, uma ascese, uma transformação, uma purificação que concernem ao próprio ser do sujeito? Pode o sujeito, tal como ele é, ter acesso à verdade? É a esta questão que Descartes responderá que sim; a ela que Kant responderá também de modo tanto mais afirmativo quanto restritivo: o que faz com que o sujeito, tal como é, possa conhecer, é o que faz também com que ele não possa conhecer-se a si mesmo²⁷.

2. O segundo ponto neurálgico desta interrogação é o que se refere à relação entre cuidado de si e conhecimento de si. Pode o conhecimento de si, colocando-se sob a legislação do conhecimento em geral, tomar o lugar do cuidado de si – afastando assim a questão de saber se se deve colocar em jogo seu ser de sujeito; ou então deve-se es-

27. Esta afirmação só está correta se consideramos apenas a *Crítica da razão pura*. Foucault dirá depois que, escrevendo a *Crítica da razão prática*, Kant faz novamente ressurgir o primado de uma constituição do eu ético (cf. *ibid.*).

perar, do conhecimento de si, as virtudes e experiências que colocariam em jogo o ser do sujeito; deve-se conferir, ao conhecimento de si, a forma e a força de uma experiência como esta?

O final deste texto nos conduz a uma nova idéia: o que estrutura a oposição entre o sujeito antigo e o sujeito moderno é uma relação inversa de subordinação entre cuidado de si e conhecimento de si. O cuidado, para os antigos, está ordenado ao ideal de estabelecer no eu uma certa relação de retidão entre ações e pensamentos: é preciso agir corretamente, segundo princípios verdadeiros, e que à palavra de justiça corresponda uma ação justa; o sábio é aquele que torna legível em seus atos a retidão de sua filosofia; se este cuidado comporta uma parte de conhecimento, é porque tenho que medir meus progressos na constituição de um eu da ação ética correta. Segundo o modo moderno de subjetivação, a constituição de si como sujeito é função de uma tentativa indefinida de conhecimento de si, que não se empenha mais do que em reduzir a distância entre o que sou verdadeiramente e o que creio ser; o que faço, os atos que realizo só têm valor enquanto me ajudam a melhor me conhecer. Logo, a tese de Foucault pode ser assim formulada: o sujeito da ação reta, na Antiguidade, foi substituído, no Ocidente moderno, pelo sujeito do conhecimento verdadeiro.

Portanto, o curso de 1982 envolve uma história do próprio sujeito, na historicidade de suas constituições filosóficas. A ambição é de grande porte, e para medi-la basta ler a versão (encontrada no dossiê "Governo de si e dos outros") preparatória a uma conferência que Foucault pronunciará em Nova York, em 1981²⁸:

Para Heidegger, é a partir da tékhne ocidental que o conhecimento do objeto selou o esquecimento do Ser. Retornemos à questão e perguntemo-nos a partir de quais tékhnai se formou o sujei-

28. "Sexualité et Solitude", *art. cit.*, pp. 168-78.

to ocidental e foram abertos os jogos de verdade e erro, de liberdade e coerção que os caracterizam.

Foucault escreve este texto em setembro de 1980, e mostramos acima quanto este ano fora decisivo em seu itinerário intelectual: é o ano da problematização das técnicas de si como irredutíveis, lembremo-nos, às técnicas de produção das coisas, às técnicas de dominação dos homens e às técnicas simbólicas. Encontramos um prolongamento deste texto nas últimas palavras pronunciadas no final do curso de 1982, mas com inflexões decisivas. Pois, desta vez, não mais se trata de circundar Heidegger, mas de situar Hegel, e seriam necessárias várias páginas para comentar estas poucas proposições que Foucault lança, no final do curso, como um último desafio, ou como que para mostrar a amplitude conceitual das análises pacientemente conduzidas sobre as práticas de si. Contentemo-nos com a seguinte esquematização: se Heidegger expõe o modo pelo qual o controle da *tékhnē* fornece ao mundo sua forma de objetividade, Foucault demonstra, por sua vez, como o cuidado de si, e particularmente as práticas estoicas de prova, fazem do mundo, enquanto ocasião de conhecimento e de transformação de si, o lugar de emergência de uma subjetividade. E Hegel, na *Fenomenologia do espírito*, tenta precisamente articular um pensamento do mundo e do real enquanto forma de objetividade para o conhecimento (Heidegger relendo os gregos) e enquanto matriz de subjetividade prática (Foucault relendo os latinos). Nos textos anódinos de Plutarco, nas sentenças de Musonius Rufus, nas cartas de Sêneca, Foucault encontra o traçado do destino da filosofia ocidental.

Esta primeira abordagem ainda permanece presa à história da filosofia. Por "implicação filosófica" seria preciso entender também a problemática do cuidado de si e das técnicas de existência que envolvem um novo pensamento sobre a verdade e sobre o sujeito. Um novo pensamento sobre o

sujeito, certamente, e Foucault explica-se por várias vezes. Neste sentido, o texto mais claro continua sendo aquela primeira versão inédita da conferência de 1981. Depois de ter constatado as errâncias de uma fenomenologia do sujeito fundador, incapaz de constituir os sistemas significantes, e as derivas de um marxismo enredado em um humanismo conturbado, escreve Foucault, dando conta do horizonte filosófico do pós-guerra:

Houve três caminhos para encontrar uma saída:

– ou uma teoria do conhecimento objetivo; e, sem dúvida, seria preciso buscá-la no âmbito da filosofia analítica e do positivismo;

– ou uma nova análise dos sistemas significantes; e é onde a lingüística, a sociologia, a psicanálise, etc. deram lugar ao que se chama de estruturalismo;

– ou tentar recolocar o sujeito no domínio histórico das práticas e dos processos no qual ele não cessou de se transformar.

É por este último caminho que segui. Afirimo, portanto, com a necessária clareza, que não sou nem estruturalista e, com a devida vergonha, que também não sou um filósofo analítico. "Nobody is perfect." Assim, procurei explorar o que poderia ser uma genealogia do sujeito, mesmo sabendo que os historiadores preferem a história dos objetos e que os filósofos preferem o sujeito que não tem história. O que não impede de me sentir em parentesco empírico com o que chamamos de historiadores das "mentalidades", e em dívida teórica para com um filósofo como Nietzsche, que colocou a questão da historicidade do sujeito.

Tratava-se, pois, a meu ver, de desvencilhar-se dos equívocos de um humanismo tão fácil na teoria e tão temível na realidade; tratava-se também de substituir o princípio da transcendência do ego pela busca das formas da imanência do sujeito.

Raramente Foucault terá expresso seu projeto teórico com tanta concisão e clareza. Mas este olhar retrospectivo é sem dúvida belo demais, e o próprio Foucault teve que caminhar por muito tempo antes de poder oferecer esta forma última a seu trabalho. Devemos nos lembrar: durante

muito tempo, Foucault só concebe o sujeito como o produto passivo das técnicas de dominação. É somente em 1980 que concebe a autonomia relativa, a irredutibilidade, em todo caso, das técnicas do eu. Autonomia relativa, digamos, pois é preciso preservar-se de qualquer exagero. Foucault não “descobre” em 1980 a liberdade nativa de um sujeito que teria até então ignorado. Não poderíamos sustentar que Foucault teria, de súbito, abandonado os processos sociais de normalização e os sistemas alienantes de identificação a fim de fazer emergir, em seu virginal esplendor, um sujeito livre se auto-criando no éter a-histórico de uma autoconstituição pura. O que ele censura em Sartre é justamente o fato de ter pensado esta autocriação do sujeito autêntico, sem enraizamento histórico²⁹. Ora, o que constitui o sujeito numa relação consigo determinada são justamente técnicas de si historicamente referenciáveis, que se compõem com técnicas de dominação, também elas historicamente datáveis. De resto, o indivíduo-sujeito emerge tão-somente no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si³⁰. Ele é a dobra dos processos de subjetivação sobre os procedimentos de sujeição, segundo duplicações, ao sabor da história, que mais ou menos se recobrem. O que Foucault descobre no estoicismo romano é o momento em que o excesso, a concentração do poder imperial, o confisco das potências de dominação nas mãos de um só, permitem que as técnicas de si sejam como que isoladas e despontem em sua urgência. Retraçando pacientemente a longa e difícil história destas moventes relações consigo, historicamente constituídas e em transformação, Foucault pretende significar que o sujeito não

29. Cf. por exemplo “À propos de la généalogie de l'éthique”, *art. cit.*, p. 392.

30. Na primeira versão inédita da conferência de 1981, Foucault define precisamente a “governamentalidade” como “superfície de contato em que se juntam a maneira de conduzir os indivíduos e a maneira pela qual eles se conduzem”.

está vinculado à sua verdade segundo uma necessidade transcendental ou um destino fatídico. Pondo a descoberto, em setembro de 1980, seu projeto de uma genealogia do sujeito, escreve ele, sempre na primeira versão inédita de sua conferência americana:

Penso que há aí a possibilidade de elaborar uma história daquilo que fizemos e que seja ao mesmo tempo uma análise daquilo que somos; uma análise teórica que tenha um sentido político – quero dizer, uma análise que tenha um sentido para o que queremos aceitar, recusar, mudar de nós mesmos em nossa atualidade. Trata-se, em suma, de partir em busca de uma outra filosofia crítica: uma filosofia que não determina as condições e os limites de um conhecimento do objeto, mas as condições e as possibilidades indefinidas de transformação do sujeito.

É na imanência da história que as identidades se constituem. É também ali que elas se desfazem. Pois não há liberação senão na história. Mas já estamos falando em resistência, e voltaremos a isto no capítulo sobre aspectos políticos.

Foucault descreve o sujeito em sua determinação histórica, mas também em sua dimensão ética. Retoma a propósito do sujeito o que havia enunciado quanto ao poder, ou seja: o poder não deve ser pensado como lei, mas como estratégia, sendo a lei apenas uma possibilidade estratégica entre outras. Da mesma maneira, a moral como obediência à Lei é apenas uma possibilidade ética entre outras; o sujeito moral é apenas uma realização histórica do sujeito ético. O que Foucault descreve do ideal de dominação ativa dos outros e de si na filosofia grega clássica, do cuidado de si na filosofia helenística e romana, são possibilidades éticas do sujeito, assim como posteriormente, no cristianismo, a interiorização da Lei e das normas. Trata-se, pois, de se desprender do prestígio do sujeito jurídico-moral, estruturado pela obediência à Lei, para fazer aparecer a sua precariedade histórica. Longe de serem consideradas por Foucault como uma moda filosófica, estas práticas de si são antes a ponta

de lança de uma idéia nova do sujeito, distante das constituições transcendentais e das fundações morais³¹.

Ademais, este curso de 1982 exprime um novo pensamento sobre a verdade. Ou deveríamos dizer, com mais precisão, pois é o termo que retorna mais freqüentemente: sobre o discurso verdadeiro, sobre o *lógos*. O que Foucault encontra em Sêneca, Epicteto, e que desdobra, desenvolve abundantemente no curso de 1982, é a idéia de que um enunciado nunca vale aqui por seu conteúdo teórico próprio, quer esteja em jogo, aliás, a teoria do mundo, quer a teoria do sujeito. Nestas práticas de apropriação do discurso verdadeiro, não se trata de aprender a verdade, nem sobre o mundo nem sobre si mesmo, mas de assimilar, no sentido quase fisiológico do termo, discursos verdadeiros que sejam auxiliares para afrontar os acontecimentos externos e as paixões interiores. É o tema, recorrente no curso e nos dossiês, do *lógos* como armadura e como salvação. Dois exemplos para ilustrar este ponto. Primeiro, a análise da *paraskeué* (equipamento). Não se faz a aquisição de discursos com o fim de cultivar-se, mas de preparar-se para os acontecimentos. O saber requerido não é o que nos permite conhecer-nos bem, mas o que nos ajuda a agir corretamente em face das circunstâncias. Retomemos o que Foucault escreve no dossiê "Cultura de si", a propósito deste saber compreendido como preparação para a vida:

Não se deve, pois, compreender este equipamento como o simples quadro teórico, de onde se poderá, quando for o caso, tirar as conseqüências práticas de que se tem necessidade (mesmo se ele comporta em seu fundamento princípios teóricos, dógmata como dizem os estóicos, muito gerais); tampouco se deve compreendê-lo como um simples código, que diz o que é preciso fazer em tal ou qual caso. A paraskeué é um conjunto em que se enunciam, ao mesmo tempo e em sua relação indissociável, a verdade dos conhe-

31. Neste sentido ainda, o eu ético da Antiguidade opõe-se ao sujeito moral da Modernidade. Cf. as declarações nesta direção: "Le Retour de la morale", *art. cit.*, p. 706.

cimentos e a racionalidade das condutas, mais precisamente, aquilo que, na verdade dos conhecimentos, funda a racionalidade das condutas, e aquilo que, desta racionalidade, se justifica em termos de proposições verdadeiras.

O sujeito do cuidado de si é fundamentalmente um sujeito de ação reta mais do que um sujeito de conhecimentos verdadeiros. O *lógos* deve atualizar a retidão da ação, mais do que a perfeição do conhecimento. O segundo exemplo é o do exame de consciência. Quando evocado por Sêneca em seu tratado sobre a cólera, vê-se, escreve Foucault no mesmo dossiê, que *"a questão não está em descobrir a verdade de si mesmo, mas em saber de quais princípios verdadeiros se está provido, até que ponto se está em condições de deles dispor quando necessário"*. Se praticamos o exame de consciência, não é para trazer à tona verdades latentes e outros segredos escondidos, mas a fim de *"mensurar em que ponto se está na apropriação da verdade como princípio de conduta"* (mesmo dossiê). Reencontramos aqui, sem dificuldade, a oposição implícita entre dois tipos de exame de consciência, a saber, o que é praticado na Antiguidade e o que é inculcado pelo cristianismo, ativando modos de subjetivação irreduzíveis: o sujeito do cuidado *"deve tornar-se sujeito de verdade"*, mas *"não é indispensável que diga a verdade sobre si"* (mesmo dossiê). Pensemos também nos *hypomnêmata*, aqueles conjuntos de citações de obras diversas que se constituía para si mesmo; estes escritos não eram assim registrados com o objetivo de cercar o não-dito, mas de juntar o já-dito portador de sentido, a fim de que o sujeito da ação deles extraísse os elementos necessários à sua coesão interna: *"fazer do recolhimento do lógos fragmentário e transmitido pelo ensino, a escuta ou a leitura, um meio para o estabelecimento de uma relação de si para consigo tão adequada e acabada quanto possível"*³².

32. "L'Écriture de soi", art. cit., p. 420. Cf. também: "Neste caso – o dos *hypomnêmata* –, tratava-se de constituir a si mesmo como sujeito de ação racional pela apropriação, a unificação e a subjetivação, de um já-dito

Foucault, afinal, vincula-se à descrição de uma verdade que qualificará, no curso, de etopoiética: uma verdade que pode antes ser lida na trama dos atos realizados e das posturas corporais, do que decifrada no segredo das consciências ou elaborada no gabinete dos filósofos profissionais. Como ele escreve, desta vez no dossiê "Governo de si e dos outros", trata-se de "transformar o discurso verdadeiro em princípio permanente e ativo". Mais adiante, fala do "longo processo que faz do *lógos* ensinado, aprendido, repetido, assimilado, a forma espontânea do sujeito que age". Em outra passagem, define a ascese no sentido grego como uma "elaboração em princípios racionais de ação de discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros"³³. Todas estas declarações vão no mesmo sentido, e Foucault continuará prosseguindo na busca de uma palavra verdadeira que encontra sua tradução imediata na ação reta e numa relação estruturada consigo. Em 1983, no *Collège de France*, estudará a *parrhesia* política, definida como palavra verdadeira, uma palavra verdadeira, porém, na qual o locutor assume o risco de pôr em jogo sua existência (é "a coragem da verdade" dos últimos anos de cursos no *Collège de France*). E, em 1984, completará este movimento pelo estudo da radicalidade cínica e o exame das vidas de escândalo e de provocação de Diógenes, de Antístenes – existências que se exibem como uma caricatura ou um desafio dissonante aos discursos de verdade. A verdade para Foucault não se expõe, portanto, no elemento calmo do discurso, como um eco longínquo e justo do real. Ela é, no sentido mais justo e literal da expressão, uma *razão de viver*, ou seja, um *lógos* atualizado na existência, e que a anima, intensifica e prova: *verifica-a*.

fragmentário e escolhido; no caso da anotação monástica das experiências espirituais, tratar-se-á de desalojar do interior da alma os movimentos mais escondidos a fim de poder deles liberar-se" (*id.*, p. 430).

33. *Id.*, p. 418.

4. Implicações éticas do curso

Já falamos muito de ética ao explorarmos as implicações filosóficas do sujeito envolvido em práticas de si e em técnicas de existência, e gostaríamos agora de evidenciar quanto este curso tenta responder àquilo que hoje se convencionou chamar de "crise dos valores". Foucault conhecia, como qualquer um, a ladainha de que os valores morais teriam perdido sua "aura" e de que as referências tradicionais teriam ruído. Seria demasiado afirmar que aderiria a isto sem restrições e que, de sua parte, apenas havia mostrado como a moralização dos indivíduos reconduzia à normalização das massas. Mas o triunfo sobre a moral burguesa não nos desobrigou da interrogação ética: "Por muito tempo imaginou-se que o rigor dos códigos sexuais, na forma em que os conhecíamos, era indispensável às sociedades chamadas 'capitalistas'. Ora, a revogação dos códigos e o deslocamento das proibições ocorreram, sem dúvida, mais facilmente do que se acreditava (o que parece indicar que sua razão de ser não era aquilo que acreditávamos); e o problema de uma ética enquanto forma a ser dada à conduta e à vida novamente se colocou."³⁴ Assim, o problema poderia ser colocado nos seguintes termos: fora da moral instituída dos valores eternos do Bem e do Mal, podemos instaurar uma nova ética? A resposta de Foucault é positiva, porém indireta. É quanto a isto que devemos ter cautela. Pois, muito apressadamente faz-se de Foucault o arauto do individualismo contemporâneo cujos desvios e limites são denunciados. Vez ou outra ouvimos que, diante da ruína dos valores, Foucault, recorrendo aos gregos, teria cedido à tentação narcísica. Teria proposto como ética compensatória uma "estética da existência", indicando a cada qual o caminho de um desenvolvimento pessoal através de uma estilização do eu, como se a suspensão de um pensamento, estagnado no "estágio estético", com todos os seus avatares

34. "Le Souci de la vérité", *art. cit.*, p. 674.

narcísicos, pudesse compensar a perda do sentido. A menos que se declare que a moral de Foucault se limite a um apelo à transgressão sistemática, ou ao culto a uma marginalidade alentada. Estas generalizações são fáceis, abusivas, mas sobretudo errôneas, e de um certo modo todo o curso de 1982 é construído no sentido oposto a estas críticas infundadas. Foucault não é Baudelaire nem Bataille. Não encontramos, em seus últimos textos, nem dandismo da singularidade nem lirismo da transgressão. Aquilo que entenderá como ética do cuidado de si helenístico e romano é não só mais difícil como também mais interessante. É uma ética da imanência, da vigilância e da distância.

Inicialmente, uma ética da imanência, e encontramos aqui aquela "estética da existência", fonte de tantos mal-entendidos. O que Foucault encontra no pensamento antigo é a idéia de inscrever uma ordem na própria vida, mas uma ordem imanente, que não seja sustentada por valores transcendentais ou condicionada do exterior por normas sociais: "A moral dos gregos está centrada em um problema de escolha pessoal e de uma estética da existência. A idéia do *bíos* como material para uma obra de arte estética é algo que me fascina. Também a idéia de que a moral pode ser uma estrutura muito forte de existência sem estar ligada a um sistema autoritário, nem jurídico em si, nem a uma estrutura de disciplina."³⁵ A elaboração ética de si é antes o seguinte: fazer da própria existência, deste material essencialmente mortal, o lugar de construção de uma ordem que se mantém por sua coerência interna. Mas da palavra obra devemos aqui reter mais a dimensão artesanal do que "artística". Esta ética exige exercícios, regularidades, trabalho; porém sem efeito de coerção anônima. A formação, aqui, não procede nem de uma lei civil nem de uma prescrição religiosa: "O governo de si, com as técnicas que lhe são próprias, tem lugar 'entre' as instituições pedagógicas e as religiões de sal-

35. "À propos de la généalogie de l'éthique", *art. cit.*, p. 390.

vação.³⁶ Não é uma obrigação para todos, é uma escolha pessoal de existência³⁷.

Logo veremos que esta escolha pessoal não é uma escolha solitária, mas implica uma presença contínua do Outro, e sob múltiplas formas. Neste ponto da exposição consideremos uma decepção maior, cruel: "Toda a Antiguidade me parece ter sido um 'profundo erro'."³⁸ Para compreender a estranheza destas palavras devemos encontrar, nesta ética greco-romana, o nó de uma aporia, ou ao menos o vestígio de um caminho sem saída. Esquemmatizando bastante, poderíamos afirmar: há com efeito, na Grécia clássica, a busca de uma ética como estilo de existência e não como normatividade moral, mas em termos de afirmação de uma superioridade estatutária permitida a uma elite social. E a austeridade sexual não era, então, para as classes cultivadas e a aristocracia local, mais do que uma "moda"³⁹, que permitia exibir seu esnobismo e suas pretensões. Há com efeito, agora no estoicismo romano, uma liberação da ética relativamente às condições sociais (até um escravo pode ser virtuoso), uma vez que é enquanto ser razoável que o homem pode pretender o bem. Mas por ser assim generalizada a ética tende pouco a pouco a impor-se como norma universal: "Quando os últimos estóicos põem-se a dizer: 'estais obrigados a fazer isto porque sois um ser humano', alguma coisa mudou. Não se trata mais de um problema de escolha; deveis fazer isto porque sois um ser racional."⁴⁰ Assim, quando ela não se aloja em uma casta social da qual não é senão o verniz exterior e arrogante, a ética, em sua aplicação universa-

36. "Subjectivité et Vérité", *art. cit.*, p. 215.

37. "Este trabalho sobre si, com a austeridade que o acompanha, não é imposto ao indivíduo por meio de uma lei civil ou de uma obrigação religiosa, mas é uma escolha que o indivíduo faz" ("À propos de la généalogie de l'éthique", p. 402).

38. "Le Retour de la morale", *art. cit.*, p. 698.

39. "À propos de la généalogie de l'éthique", *art. cit.*, p. 391.

40. *Id.*, p. 397.

lizante, traduz-se em moral obrigatória para todos: é este "o infortúnio da filosofia antiga"⁴¹. Mas são palavras tardias, diríamos. Ainda assim, a posição de Foucault em face do estoicismo não é de total fascinação. Vez ou outra, nele presente a preparação, a antecipação de uma codificação da moral como obrigação tirânica e normalizadora: uma lei de alcance universal. Quanto à ética grega da dominação ativa de si e dos outros, por sua vez, Foucault está longe de maravilhar-se com ela. Ela se assenta nos critérios da superioridade social, do desprezo pelo outro, da não-reciprocidade, da dissimetria: "tudo isto é francamente repugnante"⁴². Podemos, pelo menos, encontrar aí uma indicação para compreender também por que Foucault logo se empenhará no estudo do pensamento cínico. É como se, desviando-se, por um lado, da moral elitista e arrogante da Grécia clássica, ele temesse, por outro, que uma ética estoica do rigor imanente se degradasse inevitavelmente em moral laica-e-republicana, igualmente coercitiva: "A busca de uma forma de moral que fosse aceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela – parece-me catastrófica."⁴³ Há uma grande distância entre uma moral "laica" e uma autêntica (pode-se dizer: nietzschiana) ética da imanência. Recurso último aos cínicos? É como se, diante das aporias de uma ética da excelência ou de uma moral obrigatória para todos, Foucault acabasse por pensar que, no fundo, só pode haver ética legítima se for a da provocação e do escândalo político: ela se torna então, com o recurso dissolvente dos cínicos, o princípio de inquietação da moral, aquilo que a perturba (retorno à lição socrática).

Voltemos, porém, a uma versão mais gloriosa da ética do cuidado de si: "*Este longo trabalho de si sobre si, este labor a respeito do qual todos os autores dizem quanto é longo e penoso,*

41. "Le Retour de la morale", *art. cit.*, p. 700.

42. "À propos de la généalogie de l'éthique", p. 388.

43. "Le Retour de la morale", p. 706.

não tende a cindir o sujeito, mas vinculá-lo a ele mesmo, a nada mais, a ninguém senão ele mesmo, em uma forma em que se asseguram a incondicionalidade e a autofinalidade da relação de si para consigo" (dossiê "Cultura de si"). A imanência se estabelece de si para consigo. Todos os exercícios tendem a estabelecer de si para consigo uma relação estável e completa, que pode ser pensada, por exemplo, sob a forma jurídico-política da propriedade plena e total de si. Foucault realça a não-pertinência do problema da sobrevivência da alma no estoicismo romano. O que é visado como salvação realiza-se sem nenhuma transcendência: "*O eu com o qual se tem relação não é outra coisa senão a própria relação [...] é, em suma, a imanência, ou melhor, a adequação ontológica do eu à relação*" (mesmo dossiê). A transcendência autêntica reside na realização imanente e contraída do eu. Esta imanência é também marcada pela noção de uma conversão a si (*epistrophé eis heautón, conversio ad se*) preconizada pela filosofia helenística e romana, e oposta tanto à *epistrophé* platônica, que propõe a passagem a uma realidade superior pela reminiscência, quanto à *metánoia* cristã, que instaura uma ruptura de estilo sacrificial no eu. A conversão a si, por um movimento de retroversão, propõe-se uma outra finalidade a que a velhice permite aceder: a plenitude de uma relação acabada consigo mesmo. O que é aqui visado, aguardado, esperado, chama-se velhice: "*A velhice não é apenas uma fase cronológica da vida: é uma forma ética que se caracteriza ao mesmo tempo pela independência relativamente a tudo que não depende de nós, e pela plenitude de uma relação consigo em que a soberania não se exerce como um combate, mas como um gozo*" (dossiê "Governo de si e dos outros"). Encontramos neste dossiê "Governo de si e dos outros" longas e belas páginas sobre a velhice, inspiradas em Cícero, Sêneca, Demócrito. Ela aparece aí como uma fase de realização ética para a qual havemos de tender: no crepúsculo da vida, a relação consigo deve ascender ao seu zênite.

Repetidas vezes, caracterizando a ética do cuidado de si, Foucault evoca o conquistado deleite da relação consigo.

Mas o cuidado de si nunca designou uma autocontemplação satisfeita e prazerosa. É assim que, a propósito de algumas formas de introspecção cujo avanço ele reconhecia na costa oeste dos Estados Unidos (procura de uma via pessoal, busca e desenvolvimento de um eu autêntico, etc.), Foucault declara: "Não apenas não identifico a cultura antiga de si ao que poderíamos chamar de culto de si californiano, como penso que sejam diametralmente opostos."⁴⁴ Com efeito, mais do que uma busca narcísica, fascinada e deslumbrada de uma verdade perdida do eu, o cuidado de si designa uma tensão vigilante de um eu que vela, sobretudo para não perder o controle de suas representações, para não se deixar invadir nem pelos sofrimentos nem pelos prazeres. No dossiê "Cultura de si", Foucault fala até em uma "pura posse e gozo de si mesmo, que tende a eliminar qualquer outra forma de prazer". De fato, a atenção extrema em não sentir prazer vem acompanhada de uma introspecção vigilante. O que espreita o cuidado de si não é o gozo narcísico, é a hipocondria doentia. Devemos compreender, com efeito, que a nova vigilância na época helenística e romana toma como domínio de aplicação, não o corpo, por um lado, cujo vigor naturalmente rebelde tratar-se-ia de domar pela ginástica, e por outro a alma cuja coragem tratar-se-ia de despertar pela música (educação platônica), mas as interferências do corpo e da alma intercambiando suas fraquezas e seus vícios:

É que o ponto ao qual se dirige a atenção nestas práticas de si é aquele em que os males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar suas penas; é aquele em que os maus hábitos da alma podem acarretar misérias físicas, enquanto os excessos do corpo manifestam, e alentam, os defeitos da alma; a inquietação incide principalmente sobre o ponto de passagem das agitações e dos distúrbios, tendo em conta o fato de que convém corrigir a

44. "À propos de la généalogie de l'éthique", *art. cit.*, p. 403.

alma se se quiser que o corpo não prevaleça sobre ela e retificar o corpo se se quiser que ela mantenha o inteiro domínio sobre si mesma. É a este ponto de contato, enquanto ponto de fraqueza do indivíduo, que se endereça a atenção voltada para os males, penas e sofrimentos físicos. O corpo de que o adulto tem de se ocupar, quando cuida de si mesmo, não é mais o corpo jovem que se tratava de formar pela ginástica; é um corpo frágil, ameaçado, minado por pequenas misérias e que, em contrapartida, ameaça a alma menos por suas exigências demasiadamente vigorosas do que por suas próprias fraquezas⁴⁵.

Apoiando-se em algumas cartas de Sêneca e nos *Discursos sagrados* de Élio Aristides, Foucault não tem dificuldade em mostrar que a este novo objeto (a frágil costura entre alma e corpo) corresponde um novo estilo de inspeção, segundo o modelo e a dinâmica da relação médica binária: *“Esta temática médico-filosófica, tão amplamente desenvolvida, acompanha-se do esquema de uma relação consigo em que se tem de constituir-se permanentemente como médico e doente de si mesmo”* (dossiê “Eu e os outros”). Para Foucault interessa aqui, sobretudo, estabelecer continuidades, mostrar como se trama uma experiência na qual o sujeito, para dominar-se, não tem mais que transpor para a relação consigo esquemas sociais de dominação (dominar-se como se domina sua mulher ou seus escravos), mas deve, agora, praticar uma vigilância que suspeita de seus próprios afetos:

A agonística estrita que caracteriza a ética antiga não desaparece, mas a forma do combate, os instrumentos de vitória e as formas da dominação são modificados. Ser mais forte do que si implica que se esteja e se permaneça à espreita, que se desconfie sem cessar de si mesmo, e que não apenas no decurso da vida cotidiana, como também no próprio fluxo das representações, se faça atuar o controle e o domínio⁴⁶.

45. Dossiê “Les Autres”.

46. Dossiê “Culture de soi”.

Desde logo compreendemos o próprio título do curso de 1982: "Hermenêutica do sujeito". Pois trata-se de mostrar como as práticas de si do período helenístico e romano formam a experiência de um sujeito que por uma "*leitura detalhada percorre a existência ao fio de suas tênues peripécias*" (dossiê "Eu e os outros"). O eu que suspeita, cercando suas próprias emoções, reforça o tema do combate contra si, vale-se da radical fragilidade do sujeito e associa cada vez mais fortemente o prazer e o mal. Equivale a dizer que o estoicismo, lentamente, prepara o chão para o cristianismo: "Se empreendi um estudo assim tão longo, foi para tentar apreender de que maneira aquilo que chamamos de moral cristã estava incrustado na moral européia, não desde o início do mundo cristão, mas desde a moral antiga."⁴⁷ Assim, no último Foucault, e particularmente acerca do estoicismo, oscilamos incessantemente entre o traçado nítido das rupturas e a insistência nas continuidades. Mas, afinal, Foucault se lembra de Nietzsche: a verdade histórica é sempre questão de perspectiva.

Último e mais decisivo elemento desta ética: a distância. É aqui que os mal-entendidos podem ser mais numerosos, e que os dossiês preparatórios nos são mais preciosos, amparando o curso e revelando sua direção geral. O cuidado de si helenístico e romano não é um exercício de solidão. Foucault nos leva a pensá-lo, fundamentalmente, como uma prática social, inscrevendo-se em quadros institucionais mais ou menos fechados (a escola de Epicteto ou os grupos epicuristas descritos por Filodemo), tecendo-se com base em clã ou família (relações de Sêneca com Serenus ou Lucílio), tramando-se em relações sociais preexistentes (os interlocutores de Plutarco), elaborando-se em base política, na corte do Imperador, etc. O cuidado de si irá até mesmo implicar o Outro em seu princípio, uma vez que não podemos ser levados a nós mesmos senão desaprendendo o que uma edu-

47. "Le Retour de la morale", *art. cit.*, p. 706.

cação enganosa nos inculcou. *"Desarraigar-se até da própria infância é uma tarefa da prática de si"*, escreve Foucault (dossiê "Governo de si e dos outros"). Quanto a isto, as pastas "idade, pedagogia, medicina" do dossiê "Governo de si e dos outros" e "crítica" do dossiê "Alcíbiades, Epicteto" são explícitas: cuidar de si não supõe o retorno a uma origem perdida, mas a emergência de uma "natureza" própria, ainda que ela não nos tenha sido primitivamente dada. Daí, a necessidade de um mestre:

A instrução impõe-se com base em erros, deformações, maus hábitos, dependências que se coisificaram desde o começo da vida. De modo que não se trata sequer de voltar a um estado de juventude ou a um estágio de infância, em que o ser humano ainda estivesse; mas antes de referir-se a uma "natureza" [...] que nunca teve a ocasião de se manifestar em uma vida cedo tomada por um sistema de educação e de crenças defeituosas. A prática de si tem por objetivo liberar o eu, fazendo-o coincidir com uma natureza que nunca teve a ocasião de nele manifestar-se⁴⁸.

O cuidado de si é, portanto, atravessado pela presença do Outro: o outro como diretor de existência, o outro como correspondente a quem escrevemos e diante de quem nos medimos, o outro como amigo que socorre, parente benfeitor... Não é, escreve Foucault, *"uma exigência de solidão, mas uma verdadeira prática social"*, um *"intensificador das relações sociais"* (dossiê "Governo de si e dos outros"). Equivale a dizer que o cuidado de si não nos separa do mundo, nem constitui uma interrupção de nossas atividades. O que chamamos, por exemplo, de "retiro" (*anakhôresis*) não consiste para o sábio em retirar-se do mundo dos homens para estabelecer-se em uma solidão soberana. Foucault chega a operar uma série de distinções entre o retiro da completude (conversão a si no ápice da vida), a inflexão estratégica (em que nos liberamos das obrigações da vida cívica para só nos

48. Dossiê "Gouvernement de soi et des autres".

ocuparmos com nossos próprios afazeres), a ruptura crítica (que consiste na recusa refletida de certas convenções), o estágio provisório e salutar (que permite fazer a revisão de nós mesmos⁴⁹). O retiro, sobretudo, não é sinônimo de uma ruptura franca e rompante de atividades. Os estóicos afirmam: há muita arrogância nas ações ostensivas pelas quais pretensos sábios exibem publicamente sua solidão e expõem aos olhos de todos seu retiro para fora do mundo. O autêntico retiro, exigido pelo cuidado de si, consiste em ter recuo em relação às atividades nas quais estamos empenhados, prosseguindo-as todavia, para manter entre nós e nossas ações a distância constitutiva do necessário estado de vigiância. O cuidado de si não tem por finalidade cortar o eu do mundo, mas prepará-lo, em vista dos acontecimentos do mundo, enquanto sujeito racional de ação:

Quaisquer que sejam estes exercícios, uma coisa merece ser observada, é que todos eles são praticados em referência a situações que o sujeito também poderá ter de afrontar: é, portanto, o indivíduo como sujeito de ação, de ação racional e moralmente admissível, que se trata de constituir. O fato de que toda esta arte da vida esteja centrada em torno da questão da relação consigo não deve iludir: o tema da conversão a si não deve ser interpretado como uma deserção do âmbito da atividade, mas antes como a busca do que permite manter a relação de si para consigo como princípio, regra das relações com as coisas, com os acontecimentos e com o mundo⁵⁰.

O cuidado de si não é, pois, um convite à inação, mas ao contrário: aquilo que nos incita a agir bem, aquilo que nos constitui como o sujeito verdadeiro de nossos atos. Mas antes que nos isolar do mundo, é o que nos permite nele nos situar corretamente:

49. Pastas "retraite" e "conversion/retraite" no dossiê "Gouvernement de soi et des autres".

50. Dossiê "Gouvernement de soi et des autres".

*Dirigindo a atenção para si, não se tratava, como vimos, de abster-se do mundo e de constituir-se a si mesmo como um absoluto. Mas antes de medir mais precisamente o lugar que se ocupa no mundo e o sistema de necessidades no qual se está inserido*⁵¹.

O cuidado de si aparece, portanto, como o princípio constitutivo de nossas ações, e por isto mesmo como um princípio limitativo, já que *"em suas formas dominantes e mais difundidas a prática de si tinha sobretudo por função definir mais precisamente os graus, as modalidades, a duração, as circunstâncias da atividade que éramos levados a consagrar aos outros"* (dossiê "Governo de si e dos outros"). O cuidado de si, longe de gerar a inatividade, nos faz agir como convém, onde e quando convém. Longe de nos isolar da comunidade humana, aparece, ao contrário, como aquilo que mais exatamente nos articula a ela, já que *"a relação privilegiada, fundamental consigo mesmo, deve permitir [ao sujeito] descobrir-se como membro de uma comunidade humana que, dos laços mais estreitos de sangue, estende-se a toda espécie"* (mesmo dossiê). O sujeito, descoberto no cuidado, é totalmente o contrário de um indivíduo isolado: é um cidadão do mundo. O cuidado de si é, pois, um princípio regulador da atividade, de nossa relação com o mundo e com os outros. Ele constitui a atividade, fornece sua medida e sua forma, e até mesmo a intensifica. O retiro, para retomar este exemplo, era *"uma prática, um exercício que se integrava ao jogo das outras atividades, permitindo justamente aplicar-se a elas como convém"* (mesmo dossiê). Concluindo, *"devemos, então, conceber a cultura de si menos como uma escolha oposta à atividade política, cívica, econômica, familiar, do que como uma maneira de manter esta atividade nos limites e nas formas considerados convenientes"* (dossiê "Os Outros").

51. Dossiê "Les Autres".

5. Implicações políticas do curso

O cuidado de si cria, portanto, uma distância da ação que, longe de anulá-la, regula-a. Mas, ao mesmo tempo, trata-se para Foucault de realçar que esta cultura de si impõe o primado da relação consigo sobre qualquer outra relação. Aqui, há mais que regulação: há afirmação de uma independência irreduzível. Por exemplo, no tocante aos exercícios de abstinência entre os estóicos ou os epicuristas, Foucault mostra que não se trata de privar-se sistematicamente das riquezas – não é a renúncia cristã –, mas de assegurar que, se elas um dia nos faltarem, não ficaremos perturbados. Assim, não se trata de despojar-se de todo bem material, mas de deles usufruir com um desprendimento suficiente para não sentir-se despossuído em sua privação. Pois a única posse autêntica é a propriedade de si por si, da qual a propriedade das coisas é apenas uma frágil réplica. Devemos nos tornar capazes de aceitar as privações como necessárias e essencialmente secundárias. Devemos aprender ainda a suportar a riqueza como suportamos a pobreza. Ora, é da mesma maneira que devemos pensar o governo político dos outros, e Foucault exporá, então, o princípio de uma nova governamentalidade, a governamentalidade da distância ética:

Trata-se inicialmente de um limite "quantitativo" no trabalho: não se deixar ocupar inteiramente pelas próprias atividades, não identificar a própria vida com a função, não se tomar por César, mas saber que se é o titular de uma missão precisa e provisória [...]. Trata-se sobretudo – e esta é uma inversão radical do processo de identificação estatutária – de não procurar estabelecer o que se é a partir do sistema de direitos, de obrigações que nos diferenciam e situam em relação aos outros, mas de interrogar-se sobre o que se é para inferir daí o que convém fazer, no geral ou em uma ou outra circunstância, mas sempre segundo as funções que se tem de exercer. "Considera o que és" é o conselho dado por Epicteto não para desviar da vida ativa, mas para fornecer uma regra de conduta a alguém que é habitante do mundo e cidadão da sua cidade. É a definição de seu papel que lhe fixará, então, a medida

do que tem a fazer: "Se és conselheiro em alguma cidade, lembra-te que és velho; se és pai, lembra-te que és pai." A relação consigo não desvincula o indivíduo de toda e qualquer forma de atividade na ordem da cidade, da família ou da amizade; instaura antes, como dizia Sêneca, um intervallum entre estas atividades que ele exerce e o que o constitui como sujeito destas atividades; esta "distância ética" é o que lhe permite não sentir-se privado daquilo que as circunstâncias lhe poderiam subtrair; é também o que lhe permite nada fazer além do que está contido na definição da função.

Estabelecendo o princípio da conversão a si mesmo, a cultura de si elabora uma ética que é e permanece sempre uma ética da dominação, do domínio e da superioridade de si sobre si. Entretanto, em relação a esta estrutura geral, ela introduz algumas modulações importantes.

Define, de início, a relação de poder sobre si independentemente de qualquer correlação estatutária e de qualquer exercício de poder sobre os outros. Isola-a do campo das outras relações de poder; só lhe dá como apoio e como finalidade a soberania a ser exercida sobre si.

Vimos também que esta ética da vitória sobre si mesmo duplica-se no princípio que torna bem mais complexa a relação consigo; a honra, a veneração e o culto que se deve a si mesmo constituem a outra face da dominação que se exerce. O objetivo a atingir é, portanto, o de uma relação consigo que seja ao mesmo tempo de soberania e de respeito, de domínio sobre si e de pudor em relação a si, de vitória afirmada sobre si e por si, e de temores experimentados por si e diante de si.

Nesta figura reversível das relações consigo, pode-se ver o princípio de uma austeridade que é não apenas mais intensa, como ainda bem mais interiorizada, porque concerne, aquém dos atos, à presença permanente de si a si no pensamento. Entretanto, este princípio de austeridade interior é compensado, nesta ética da conversão a si, pela legitimidade reconhecida aos atos que estão implicados na definição de um papel social, político ou familiar, atos que são realizados na distância assegurada pelo caráter fundamental (ao mesmo tempo primeiro, permanente e último) da relação consigo⁵².

52. Dossîé "Gouvernement de soi et des autres".

Este texto resume a ética política do eu, ao menos no modo como Foucault a encontra problematizada na filosofia romana. O problema é precisamente o da participação na vida pública e política. Pela afirmação do primado do cuidado de si, não se trata de recusar os cargos públicos, mas aceitá-los, dando todavia a esta aceitação uma forma definida. O que se assume, em um cargo político ou em um emprego público, não é uma identidade social. Cumpro provisoriamente um papel, uma função de comando, sabendo todavia que a única coisa que devo e posso verdadeiramente comandar é a mim mesmo. E, se me privarem do comando dos outros, não me privarão do comando sobre mim mesmo. Este desprendimento permite, pois, cumprir uma função sem dela jamais fazer sua própria causa, realizando apenas o que está inscrito em sua definição (deveres objetivos do chefe, do cidadão, do pai de família, etc.) e distribuindo estes papéis sociais, e seu conteúdo, a partir de uma relação consigo constituinte⁵³. Enquanto o aristocrata ateniense, aceitando ter ascendência sobre os outros, identificava-se a um *status* que lhe era atribuído de pleno direito e que o definia inteiramente, o sábio estóico aceita as funções que lhe outorga o Imperador como um papel que cumpre o melhor que pode, mas a partir da irredutível salvaguarda de uma relação consigo inalienável: "*status pessoal e função pública, sem se desprenderem um do outro, não mais coincidem de pleno direito*" (mesmo dossiê). O cuidado de si limita, assim, a ambição e a absorção do eu em tarefas exteriores:

53. Cf. o mesmo dossiê: "*Neste contexto, a prática de si certamente desempenhou um papel: não o de oferecer, na vida privada e na experiência subjetiva, um substituto para a atividade política doravante impossível; mas o de elaborar uma 'arte de viver', uma prática de existência, a partir da única relação de que se é mestre, a relação consigo. Esta se torna o fundamento de um êthos que não constitui a outra opção relativamente à atividade política e cívica; ela oferece, ao contrário, a possibilidade de definir-se a si mesmo independente da função, papel e prerrogativas, e por isto mesmo poder exercê-los de maneira adequada e racional.*"

1. a cultura de si oferece ao homem ativo uma regra de limitação quantitativa (não deixar as tarefas políticas, os cuidados com o dinheiro, as obrigações diversas invadirem a existência ao ponto de se ficar exposto a se esquecer de si mesmo);

2. a primazia da relação consigo permite também estabelecer a independência do sujeito em todas as outras relações cuja extensão ela contribuiu para limitar⁵⁴.

Portanto, o sujeito ético jamais coincide perfeitamente com seu papel. Esta distância torna-se possível primeiramente porque a soberania a ser exercida sobre si é a única que se pode e que se deve preservar. Ela até define a única realidade tangível do poder. Aqui, uma inversão relativamente ao *êthos* da Grécia clássica. Não se trata de governar a si como se governa os outros, procurando modelos no comando militar ou na dominação de escravos, mas, quando me cabe governar os outros, só posso fazê-lo segundo o modelo de um governo primeiro, o único decisivo, essencial e efetivo: o governo de mim mesmo. Não devemos crer que, pelo cuidado de si, Foucault procurava a fórmula luzente e maquiada de um descomprometimento político. Procurava formular, ao contrário, sobretudo pelo estudo do estoicismo imperial, os princípios de uma articulação entre o ético e o político⁵⁵.

Um último elemento a se guardar da longa citação apresentada anteriormente: trata-se do que Foucault escreve quanto ao culto que se deve prestar a si mesmo. A austeridade do cuidado de si encontra-se, com efeito, amplamente

54. Dossê "Gouvernement de soi et des autres".

55. Entretanto, devemos com certeza lembrar que em *L'Usage des plaisirs* (Paris, Gallimard, 1984), a propósito da Grécia clássica, a dimensão ética intervinha de uma outra maneira para cercar o político. Tratava-se então de mostrar, no que concerne ao amor pelos rapazes, de que modo a dominação cessa e se limita, de que modo a força impõe para si deveres e reconhece ao outro direitos: a ética era como que a dobra do político (Deleuze em seu *Foucault* [Paris, Minuit, 1986] falará mesmo a propósito desta dobra de forças, da emergência do sujeito). Disto devemos reter que Foucault sempre pensa a ética no interior do político.

alimentada pelos temores e tremores que devem apoderar-se do eu perante si mesmo. Encontramos no dossiê "Governo de si e dos outros" uma pasta intitulada "religião" na qual Foucault examina a noção de *daímon*, presente principalmente em Marco Aurélio, a ser compreendida como aquela divindade interior que nos guia e que devemos venerar, respeitar, aquele fragmento de divindade em nós que constitui um eu perante o qual devemos prestar contas: "O daímon, ainda que substancialmente divino, é um sujeito no sujeito, está em nós como um outro a quem devemos um culto." Não poderíamos dar conta destes longos desenvolvimentos em duas frases. Guardemos aqui que o interesse desta divisão interna, pelo menos do modo como Foucault a concebe, está no fato de que ela parece ser dificilmente traduzível nos termos de uma interiorização do olhar do outro, como um reflexo cultural (as lições da psicanálise) nos convidaria espontaneamente a pensar. A dimensão ética não é, portanto, o efeito de uma interiorização do olhar do outro. Melhor seria dizer que o *daímon* é como a figura mítica de uma cesura primeira, irreduzível: a do eu para consigo. E o Outro encontra lugar no interior desta relação, porque esta relação já existe. O Outro é que constitui uma projeção do Eu e, se havemos de tremer verdadeiramente, é perante o Eu mais do que perante o Outro, que não passa do emblema daquele.

A explicitação desta "governamentalidade da distância ética", como a denominamos, faz ver que era precisamente de política que se tratava. Em geral, declara Foucault, "na atitude estoica corrente, a cultura de si, longe de ser experimentada como a grande alternativa à atividade política, era dela um elemento regulador" (mesmo dossiê). Gostaríamos, porém, para terminar, de propor um problema diferente: a maneira pela qual Foucault pensava que esta tematização do cuidado de si, das práticas de si e das técnicas de existência podia influenciar e alimentar as lutas atuais.

A situação das pesquisas de Foucault no final dos anos setenta pode ser enunciada do modo como se segue. O Es-

tado, cuja genealogia para nossas sociedades modernas ele traçou de 1976 a 1979, apresenta-se como simultaneamente totalizante e individualizante. O Estado moderno, que combina as estruturas de uma governamentalidade pastoral com as da razão de Estado, aparece como aquilo que ao mesmo tempo enquadra as populações e identifica os indivíduos. A "polícia" encontra-se no cruzamento deste duplo controle. O Estado-providência é pensado como o prolongamento último desta lógica dupla secular, concernente à prosperidade e à quantidade das populações, à saúde e à longevidade dos indivíduos. Esta dupla vocação do Estado conduz a lutas vãs, e desde logo extraviadas. Opor ao Estado "o indivíduo e seus interesses é tão casual quanto opor-lhe a comunidade e suas exigências"⁵⁶, uma vez que se trata, em um caso e em outro, daquilo que o Estado produz, regula, domina. A resistência parece inencontrável, e só está presente na produção de microssaberes históricos, instrumentos frágeis de luta e altamente reservados a uma elite intelectual.

Poderíamos distinguir, ainda com Foucault, três formas de lutas: lutas contra as dominações (políticas); lutas contra as explorações (econômicas); lutas contra as sujeições (éticas)⁵⁷. O século XX terá sido marcado pelas últimas, que podemos assim caracterizar: "O principal objetivo destas lutas está em atacar não tanto uma ou outra instituição de poder, grupo, classe, elite, quanto uma técnica particular, uma forma de poder. Esta forma de poder se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria, prende-os à sua identidade, impõe-lhes uma lei de verdade que é preciso neles reconhecer. É esta forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos."⁵⁸

56. DE, IV, nº 291: "'Omnes singulatim': vers une critique de la raison politique" (outubro de 1979), p. 161.

57. "Le Sujet et le pouvoir", *art. cit.*, p. 228.

58. *Id.*, p. 227.

Reconhecemos aqui o poder pastoral em sua dimensão individualizante⁵⁹. As novas lutas não podem, pois, ter como propósito a liberação do indivíduo em face de um Estado opressivo, porquanto precisamente é o Estado que é matriz de individualização: "O problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que hoje se nos coloca não é o de tentar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de nos liberar, a nós, do Estado e do tipo de individualização que a ele se vincula. Devemos promover novas formas de subjetividade."⁶⁰ É somente nos anos 1980 que Foucault determina com clareza conceitual o que se deve opor ao Estado, em seus propósitos gestores e normalizadores, individualizantes e identificadores. Trata-se precisamente das práticas de si, tomadas na dimensão relacional que ele havia tão bem descrito no tocante ao estoicismo romano. Pois, no fundo, o indivíduo e a comunidade, seus interesses e seus direitos, opõem-se ao mesmo tempo que se completam: cumplicidade dos contrários. Foucault opõe, conjuntamente, às exigências comunitárias e aos direitos individuais o que ele chama "modos de vida", "escolhas de existência", "estilos de vida", "formas culturais". O caso das lutas para o reconhecimento da homossexualidade é aqui exemplar, e não devemos esquecer que os últimos anos são marcados pela atração cada vez mais forte de Foucault pelos Estados Unidos, as estadias em Berkeley e a descoberta ali de formas relacionais inéditas. Os textos sobre o "triunfo social"⁶¹

59. Cf. para uma definição: "esta forma de poder está orientada para a salvação (em oposição ao poder político). Ela é oblativa (em oposição ao poder de soberania) e individualizante (em oposição ao poder jurídico). É coextensiva à vida e a seu prolongamento; está ligada a uma produção da verdade - a verdade do próprio indivíduo" (*id.*, p. 229). Este poder, a partir do século XVIII, "de pronto estendeu-se ao conjunto do corpo social; encontrou apoio em um grande número de instituições" (*id.*, p. 232).

60. *Ibid.*

61. *DE*, IV, nº 313: "Le Triomphe social du plaisir sexuel" (maio de 1982), pp. 308-14.

ou sobre a "amizade como modo de vida"⁶², consagrados à questão *gay*, contêm, aliás, os enunciados decisivos da nova política de Foucault. Afirma, nestes textos, não limitar-se apenas à reivindicação de uma igualdade jurídica para os homossexuais. Trata-se, ainda menos, de definir a verdade de uma natureza homossexual. Normalizar a homossexualidade, lutar pelo reconhecimento de uma identidade verdadeira do sujeito homossexual, manter-se na reivindicação de direitos igualitários, tudo isto lhe parece uma maneira de cair na grande malha da instituição. Para ele, a verdadeira resistência está em outro lugar: na invenção de uma nova ascese, uma nova ética, um novo modo de vida homossexuais. Pois as práticas de si não são nem individuais nem comunitárias: são relacionais e transversais.

6. O estabelecimento do curso

O exercício de transcrição de um curso, de constituição de um texto a partir da palavra pronunciada, encontra por princípio algumas dificuldades, felizmente um pouco atenuadas, talvez, no caso de Foucault, pois, como indicamos anteriormente, ele lia escrupulosamente um texto redigido, mais do que improvisava livremente. Ainda assim, ficamos frequentemente suspensos entre uma exigência de fidelidade e uma exigência de legibilidade. Tentamos um ajuste, reconstituindo o texto o mais exatamente possível, atenuando-o ao mesmo tempo, suprimindo aqui e ali algumas repetições ou excessos que acabavam por prejudicar a compreensão da frase. Suprimimos do texto, por exemplo, as referências precisas concernentes aos fragmentos citados (número de páginas ou de parágrafos) desde que elas fossem encontradas nas notas. Foram mantidas, todavia, quando sua supressão

62. DE, IV, n° 293: "De l'amitié comme mode de vie" (abril de 1981), pp. 163-7.

quebrava o equilíbrio da frase. Além disto, quando Foucault comete lapsos não significativos (erros sobre número de páginas ou de carta em uma correspondência), reconstituímos diretamente no texto sua versão correta. Termos entre colchetes, pouco numerosos, indicam que a frase foi ligeiramente retocada para sua melhor compreensão. Dispusemos apenas de uma única série de fitas cassetes do curso (a gravação feita por Jacques Lagrange), o que fez com que as poucas falhas nesta gravação não pudessem ser corrigidas, salvo quando o manuscrito permitia reconstituir as frases que faltavam. Enfim, as notas têm uma dupla função: por um lado, indicam a proveniência das citações, estabelecem pontes entre este curso no *Collège de France* e o conjunto da obra – os outros cursos, os livros, os textos publicados em *Dits et Écrits* –, explicitam o que é apenas sugerido, remetem à literatura secundária de que Foucault podia dispor na época; por outro lado, têm uma função mais pedagógica, explicando alguns pontos de história, fornecendo referências biográficas de figuras pouco conhecidas, remetendo a obras de síntese sobre pontos precisos.

*

Minha gratidão e todos os meus agradecimentos a Daniel Defert, por ter-me permitido enriquecer e completar a transcrição do curso pelo acesso aos dossiês de trabalho de Foucault; à equipe de pesquisa em filosofia helenística e romana da Universidade de Paris-XII em geral, e a Carlos Lévy, em particular, pela competência e socorro científicos; a Jean-François Pradeau, pelas luzes platônicas; a Paul Veyne, pelas releituras críticas e observações tão construtivas; a Cécile Piégay, pela ajuda técnica; enfim, a Paul Mengal, pelo apoio amigo e fiel.

F. G.

ÍNDICE REMISSIVO

- Abstinência: 141, 505, 511,
516-22, 524, 531, 551, 605-9
- Ação: 14, 45, 47-8, 68-70, 73,
160, 166, 172, 248, 272, -3,
341-2, 381, 391, 394, 429,
505, 517, 523, 553, 566, 582,
584-9, 607, 612
- Acontecimento: 13, 86, 163,
222-3, 227, 260, 271, 321,
337, 359, 362, 387-92, 394,
400, 437, 441, 504, 517, 520,
557-8, 569, 572, 574, 579-80,
588, 605
- Adulto: 56, 95, 109-14, 118,
133-4, 138, 155, 163, 253,
301
- Alegria: 135, 332
- Alma: 12, 21, 45, 60-3, 67-75,
84-90, 92, 109, 113, 117-22,
133, 141-4, 172, 175, 194,
199-200, 213, 217, 224, 226,
239, 258, 265, 283, 287, 293,
304, 309-12, 314, 322, 335-6,
339-47, 367, 403, 406, 409,
411-5, 418, 420-2, 432, 435,
438, 458-9, 472, 483-4, 486,
488, 504, 506-9, 516-8, 524,
540, 552, 555-6, 558, 569,
583, 597-608
- Amizade: 141-2, 169, 188-9,
193, 196, 237-40, 470-1,
484, 604
- Amor: 20, 48, 56, 73, 91,
196-200, 418, 457, 480, 604
- Anakhóresis*: 60, 62-3, 112, 261;
ver Retiro
- Análise: 356, 364, 370
- Aprendizagem: 388, 410,
503-4
- Arcana conscientiae*: 268, 287,
340
- Arte: 50, 64, 71-2, 133, 160,
296, 303, 306, 317, 334, 346,
389, 406, 409, 417, 436, 442,

- 462-4, 469, 484, 489, 590, 608
- Arte de viver: 102, 106, 155, 219-20, 253, 307, 315, 401, 513, 542-4, 588
- Arte(s) de si: 186, 220, 313, 382, 438, 457, 544, 564, 626
- Ascensão: 347
- Ascese: 20, 112, 219, 260, 262, 381-8, 394-5, 400-2, 409, 412, 422, 433, 449, 505-6, 508-9, 569, 589, 607
- Ascético: 60, 105, 310, 504-5, 508-14, 517, 522, 531, 541, 551-3, 561, 587-9
- Ascetismo: 13, 15, 171, 219, 305, 312, 598
- Áskesis: 20, 259, 376, 381-3, 385-6, 394, 449, 504, 508, 517, 604
- Ataraxia: 227, 239-40, 557
- Atenção: 14, 44, 85, 104, 162, 254, 271, 273, 281, 307, 365, 372, 406, 408, 413-5, 418-22, 450, 555, 565, 599, 607
- Atitude: 14-5, 41, 70-2, 104, 137, 144, 172, 202, 243, 263, 412, 415-6, 418, 450, 460, 464, 481, 504, 520-2, 531, 556-8, 562-8, 584, 599, 610
- Atividade: 10, 48-51, 68, 72, 74, 105, 109, 112, 115, 120, 157, 187, 192-3, 218, 226, 271, 304, 342, 381, 393, 406, 435, 488, 504, 515, 519, 581, 586, 600-4
- Atleta: 283, 387-9, 598, 605
- Ato: 20-2, 38, 61, 69, 88, 97, 104, 120, 217, 227, 263, 341, 391, 393, 495, 510, 559
- Aufklärung*: 376
- Autarcia: 227, 294
- Beleza: 44, 73, 346, 366, 417-9, 489
- Bios*: 542, 590
- Boêthos*, ver Socorro
- Cartesiano: 18, 22, 38, 86, 356
- Catártico: 210, 213-4, 216-20, 233, 236
- Cidadão: 9, 47, 57, 67, 95, 213-5, 219, 303, 361
- Cidade: 17, 45-7, 55, 57, 64-9, 92, 103, 114, 145, 167, 189, 198, 216-7, 227, 240, 254, 303, 453, 460, 535, 543, 598
- Ciência: 36-9, 144, 160, 235, 248, 283, 307
- Ciências humanas: 232
- Cínico: 11, 17, 21, 102, 117, 166, 174-5, 190, 218, 266, 282, 297, 308-10, 314, 382, 387, 439, 508, 510, 518, 535, 602
- Cirenaico: 567
- Código: 17, 194, 383
- Cólera: 71, 370, 452-3, 467, 522-3
- Comportamento: 3-4, 71-3, 137, 158, 194, 198, 222, 240, 245-6, 248, 335, 390, 394, 431, 481

- Comunidade: 121, 142-4, 146, 216, 240, 287, 361, 410, 413, 437
- Concentração: 60, 62, 85, 272, 506-7
- Concupiscência: 267, 363
- Conduta: 12, 73, 105, 191, 195, 220, 245-6, 248, 288, 353, 402, 414, 452, 491, 588
- Confissão: 142, 401, 437, 471, 495, 584
- Conhecimento: 18-21, 35-41, 59, 97, 105, 149, 160, 234-5, 258, 269, 272, 282-3, 286-91, 294-6, 304, 307, 317, 321, 331, 334, 339-42, 344, 375, 381-5, 399, 409, 428, 432-5, 553, 559, 561, 586-8, 605
- Conhecimento de si: 14-5, 19, 62, 64-5, 85-90, 92, 96-7, 102, 215-6, 246, 267, 307-8, 339-42, 351, 383, 428-30, 522, 553-4, 559-61, 597-9, 632
- Conselheiro de vida, de existência: 175-6, 187, 192, 459, 467, 604
- Controle: 524, 554, 610
- Conversão: 19, 39, 219, 223, 234, 248, 255-60, 307-8, 314, 316, 351, 372, 381-2, 399, 520, 601
- Coragem: 45, 146, 361, 403, 438, 517-8, 532, 602,
- Corpo: 48, 62, 69-75, 83, 92, 118-21, 133, 144, 156, 200, 224-6, 258, 346, 391, 403, 409, 412-4, 418, 431-2, 442, 483, 517-20, 598-604
- Correção: 115, 161; ver também *Emendatio*, Retificação
- Correspondência: 96, 110, 194, 433, 435, 455, 484, 601, 604
- Cristão: 4, 15, 57, 89, 105, 143, 235, 259-60, 263-7, 287, 304-8, 314, 340, 362-4, 386-7, 495, 513-4, 520, 524, 542, 546, 585, 589, 598, 610
- Cristianismo: 13, 36, 134, 148, 221, 227, 234, 256, 282, 290, 304, 311-2, 356, 395, 436, 472, 483, 493, 509-11, 531, 541, 584
- Cuidados: 7-8, 11, 14, 16, 18, 47, 73, 97, 120-1, 133, 142-3, 148, 167, 225, 244, 435, 557, 598-601
- Cuidado de si: 4-7, 9-19, 35-8, 41-4, 47-51, 58, 62, 64-5, 71-3, 83-7, 89-90, 94-7, 101-3, 105-10, 114, 118-9, 133-4, 138-40, 143-4, 148-9, 155-9, 162, 166-7, 200, 214-20, 225, 237-45, 247-8, 253, 257, 301-2, 307-8, 507-8, 544, 552, 557-8, 561, 564, 566, 588, 597-602
- Culto de si: 16, 105, 120, 332, 653-5
- Cultura de si: 41-2, 60, 94, 148-9, 220-3, 253, 257-8, 386, 505, 533, 541, 603-6, 652-3
- Cura sui*: 4, 12, 597

- Decifração: 271, 290, 296, 308, 310-1, 365, 511, 606
- Deleite: 16, 263, 294, 322, 332, 457-8, 533, 541, 602
- Delinquência: 281
- Descontinuidade: 368-9, 386, 507, 567
- Desejo: 63, 107, 134, 162, 287, 417, 459, 513, 524-5, 606
- Deslocamento: 302, 335, 373, 430
- Despertar: 197, 265, 406
- Deus(es): 6, 10, 44, 53-62, 70, 287-92, 334-5, 410, 438, 522, 539-40, 545, 568, 598, 605
- Dietético: 74-5, 198, 200
- Direção de consciência, de existência: 169, 174, 176, 192-6, 201-2, 246-8, 305, 307, 335, 416, 434, 436-8, 459-60, 469, 482-7, 492, 585, 604
- Direito: 106, 226, 306, 331
- Diretor de consciência, de existência: 160, 168, 192-3, 201, 434, 436, 471, 482-4, 492, 494, 604
- Discriminação: 540-1
- Discurso verdadeiro: 297, 308, 395, 400-2, 410, 413-4, 422, 431, 433, 438-9, 449-50, 457-8, 462-3, 470-2, 492-3, 504-5, 569, 588, 605-8
- Dispositivo: 385, 434, 558, 569
- Doença: 72, 117, 119, 149, 243, 287, 420, 480, 537, 603, 611
- Dógmata*: 315, 390, 605
- Domínio: 144, 158-9, 160, 165, 226-7, 294, 321, 361, 366, 391, 403, 414, 417-8, 453, 517, 545, 601, 605
- Economia: 72, 75
- Econômico: 157, 199-200
- Educação: 43, 45-6, 48, 56, 66, 115, 155, 165, 283, 411-2, 532-3
- Emendatio*: 261; ver também Correção, Retificação
- Enamorado: 43, 73
- Enunciado: 495
- Epicurismo: 142, 168, 467
- Epicurista: 12, 17, 21, 49, 75, 96, 102, 108, 110, 119, 133, 140, 142, 146, 166-7, 174, 186, 188, 218, 237-9, 266, 282, 291, 294, 297, 308, 314, 339, 452, 462, 470-1, 492, 568, 602, 607
- Epiméleia heautoû*, ver Cuidado de si
- Epistrophé*: 257-9, 265-7, 601
- Equipamento: 108, 421, 504, 569, 605; ver *Paraskeuê*
- Éros: 20, 44, 48, 187, 344, 418, 604
- Erótico: 75, 94, 107, 199-200
- Escrita: 402, 422, 427, 431-2, 450, 455, 519, 607
- Escuta: 146, 209, 402-3, 408-9, 415-22, 441, 450, 501-4, 606
- Espiritualidade: 13, 15, 19-24, 35-41, 60, 98, 219, 234-5,

- 266, 268, 286, 304, 307, 312,
346, 362, 372-6, 385, 389,
402, 411, 436-7, 482, 495,
509-11, 542, 546, 610
- Esquema: 14, 254-6, 262, 266,
309, 352-3, 361, 382, 533,
537, 583
- Estética: 16, 305-6
- Estilo: 514, 520
- Estoicismo: 63, 102, 315, 346,
371, 608
- Estóico: 11-2, 17, 21, 49, 63,
74, 97-8, 102, 117, 119,
133, 140, 142, 146, 161,
166, 175, 190, 218, 237,
240, 246, 266, 282, 294,
308, 316, 319, 323, 337, 339,
346, 355, 362-4, 368, 388-9,
410, 433, 439, 462, 508-11,
518-23, 524, 531, 533-5,
554-9, 574, 580, 583, 602,
605, 607, 611
- Estrutura: 17, 23, 38-9, 83, 188,
235, 246, 351, 466, 471, 494,
543
- Éthos: 260, 290-1, 394, 402,
414, 450, 460, 504
- Ética: 16-7, 94, 137-9, 169,
198, 202, 289, 305-6, 427,
449-50, 454, 460, 519,
559-60, 562-3, 586-7
- Etopoético [etopoiético]: 290
- Exame: 245, 362-3, 421, 556,
562
- Exame de consciência: 15, 61,
201, 245, 287, 340, 505, 513,
564, 574, 583-7
- Exegese: 271, 290, 311-3, 340,
365, 429
- Exercício: 14-7, 45, 56-7, 61,
105, 137, 197-8, 259, 271-2,
316-7, 358, 362-71, 376,
381-2, 385-6, 390, 392-3,
401, 410, 428, 433, 450, 465,
502, 505-22, 525, 546, 551-2,
555, 558, 570, 573-4, 579-80,
586-7, 607-8, 612, 651
- Exercício espiritual: 353-4,
364, 370, 502, 506, 512
- Existência: 11, 16, 18, 23, 42,
49, 60, 74, 106, 135, 155-60,
162, 167, 169, 175-6, 185,
188, 190, 198, 200, 219, 247,
253, 284-6, 301, 319-20,
335, 338, 345-7, 358, 367,
371, 387-8, 431, 520, 542,
546, 565-7, 569, 581, 584,
589-90
- Experiência: 18, 59, 135, 157,
189, 194, 201, 220, 257,
265-6, 282, 346, 355, 409,
431-2, 504, 535, 536-7,
558-9, 607
- Explorador: 535
- Felicidade: 92, 108, 166, 168,
187, 226, 239-40, 322, 373,
375, 386, 465
- Filosofia: 5, 7, 15-6, 19, 21-2,
35, 38, 42, 49, 58, 83-4, 86,
89, 93, 102, 113-4, 119-21,
142, 144, 157, 161-2, 166-7,
170, 185-6, 191, 195, 209-14,
218-9, 223, 227, 233-6, 256,

- 260-1, 263, 315, 317, 334-5, 355, 375, 387, 407-8, 410, 415-8, 441-2, 461, 466, 493-4, 505-6, 514, 559, 579, 588-90, 598-600, 602
- Filósofo: 10, 12, 22, 41, 62, 95, 113, 160, 166-7, 171-6, 185-93, 196, 247, 283, 399, 401, 415, 420, 449, 458, 462, 513-6, 521, 531, 535, 542, 544
- Formação: 40, 46, 49, 59, 110-1, 115, 117, 157-60, 170, 173, 192, 386, 388-9, 465, 502-3, 518, 533-4, 602
- Fortaleza: 16, 105, 226, 262, 392-3
- Franqueza: 195, 202, 209, 295, 450, 460, 468, 483, 490-1
- Genealogia: 232
- Gnóstico: 21, 97, 312, 510-1
- Gnôthi seautón*: 5-6, 11, 16, 18-9, 85-7, 210-3, 508, 553-4, 559-61, 597
- Governamentalidade: 306-7
- Governo: 44, 47, 50-1, 57, 68, 167, 281, 304, 453, 460, 467, 489, 556
- Gozo: 136, 263, 601
- Gymnázēin*: 104, 382, 428, 515, 546
- Hábitos: 115-6, 159-62, 260, 408-9, 432, 602
- Hermenêutica: 608
- História: 4, 14-5, 18, 22, 39, 41-2, 74, 86, 88, 93, 97-8, 139, 160, 193, 217, 232, 256, 270, 304, 311, 320-1, 383, 385, 437, 522, 544, 560-1, 564, 579
- Hypomnēmata*: 433-4, 441-2, 607
- Identidade: 88, 305, 370-2, 386, 552-4, 566
- Ignorância: 57, 115, 159-61, 166-7, 257, 309
- Igreja: 56, 312
- Imortalidade: 61, 138, 175, 222, 226, 260, 283, 540, 544, 604
- Império: 102, 159, 225, 237, 247-8, 254
- Instante: 352-4, 367-9, 580-1
- Instructio*: 115, 387
- Juridicização: 138
- Justiça: 45, 68, 90-2, 188-9, 215, 523
- Lei: 138-40, 147, 224-5, 254, 293, 356, 366-7, 382-6, 400, 460, 543, 605
- Leitura: 145, 201, 270, 402, 427-8, 430-1, 450, 455, 519, 607
- Liberação: 116, 257-8, 261, 333, 337, 340, 360, 367, 559
- Liberdade: 226, 286, 294-5, 331, 345, 353, 360, 369, 373, 440-2, 450-2, 513, 515, 542
- Libertas*: 451, 458, 463-4, 472, 486, 490-3

- Linguagem: 69-70, 201-2, 401, 404, 411-2, 421-2, 454, 463, 487-8
- Lisonja: 170, 195, 318, 335, 366, 403, 417, 451-6, 458-62, 466, 469, 480-1
- Lógos: 292, 390-1, 394, 404-8, 410, 412, 418-9, 432, 442, 454, 605
- Loucura: 281
- Luta: 186, 272, 283, 388-9, 451, 518, 545, 602, 605
- Marxismo: 39
- Máthesis*: 376, 381, 399
- Medicina: 72-4, 119-20, 133, 148, 155, 295, 304, 375, 381, 409, 482-3, 602-3
- Médico: 72-4, 109, 116, 295, 438, 469-70, 480, 482, 489
- Meditação: 14-5, 145, 316, 356, 358, 364, 429, 546, 552-3, 557-8, 562, 607
- Meditação sobre a morte: 137, 331, 429-30, 432, 505-6, 573-4, 579, 611-2
- Meléte*: 14, 104, 428, 515, 552-3, 558, 562
- Memória: 61, 159, 162-3, 165, 201, 217, 270, 312, 358, 362, 390, 393-4, 421, 434, 489, 502-3, 554, 559-60, 563-4, 567-8, 586, 607
- Memorização: 108-9, 358, 421, 582
- Mestre: 11-2, 49, 56, 73-4, 113, 118, 159-60, 166, 192-4, 196, 201, 253, 258-9, 261-2, 295, 370, 390, 416-8, 436-7, 440, 442-3, 450-1, 464-5, 469-72, 483, 491, 494, 501-4, 597, 602, 611
- Mestria: 158-9, 254
- Metánoia*: 105, 219, 259, 264-6
- Método: 22, 91-2, 97, 185, 311, 356, 468
- Modalização: 352, 373, 384
- Modelo: 45, 74, 158-9, 176, 185, 189, 195, 199, 283, 309-14, 511, 514, 531-2, 557, 580
- Moral: 4, 13, 14-5, 23, 247-8, 314, 365, 442, 451, 481-4
- Morte: 9, 61, 114, 134, 149, 175, 222, 226, 260-1, 266, 287-8, 345, 536, 541, 544-5, 573-4, 580-3, 604-5, 611-2
ver Meditação sobre a morte
- Movimento: 11, 89-90, 105, 120, 136, 255, 263, 265-7, 302, 309-12, 318, 335-7, 339-47, 352, 356, 366-7, 388, 511, 517, 524, 553, 555, 561, 601, 605
- Mundo: 59, 71, 90, 162, 222, 226, 240, 258, 268, 273, 281, 284, 286-9, 293-7, 307, 315, 318, 323, 331, 336-47, 351-2, 361, 363-5, 370, 374-7, 381-5, 389, 403, 460, 465, 509, 517, 534, 537, 556, 589-91, 605-6, 609
- Música: 61, 69, 365, 381, 403

- Natureza: 117, 119, 211, 270, 273, 282, 286-7, 291, 294-7, 314-5, 318, 322, 333-40, 347, 351, 359, 389, 486, 605-6
- Navegação: 302-3
- Neoplatônico: 21, 63, 89, 93, 96, 214, 217-8, 236-7
- Neoplatonismo: 133, 216, 508
- Normas: 22-3, 621-2; ver também Lei, Regras
- Obediência: 385, 488, 514
- Objetivação: 384
- Obra: 513-4
- Ócio: 139, 141, 187, 198, 270, 456, 565, 599
- Olhar: 14, 19, 87, 105, 144, 247-8, 267-73, 281, 288, 302, 307, 317-8, 320, 341, 345-7, 357, 369-72, 421-2, 437-8, 484, 552-4, 558, 580-1, 612
- Otium*, ver Ócio
- Outro, os outros, outrem: 14, 17, 48, 51, 65, 70, 147, 157-8, 160, 165, 167, 172, 188, 192, 202, 215-8, 222, 227, 237, 240-8, 254, 268-73, 281, 287-9, 304, 307, 389, 394-5, 433-4, 453, 457-8, 465-6, 470, 480, 488, 513, 546, 557-8
- Paidéia*: 58, 292-3, 494
- Paixão: 66, 71, 136, 146, 162, 243, 287, 320, 331, 359, 412, 481-2, 484, 555, 562, 602, 606, 611
- Palavra: 69, 73, 169, 292, 295, 310, 395, 402-4, 407-8, 411-5, 422, 427, 436, 438-43, 449, 470, 472, 489, 492, 501-4
- Paraskeuê*: 115, 293, 387-95, 400, 441, 504, 639; ver Equipamento
- Parrhysía*: 168, 195, 202, 209-10, 295, 440-3, 450-1, 458-72, 480, 483-4, 486, 488, -93, 504
- Pedagogia: 56-7, 91, 93-4, 107, 155, 210, 253-4, 301, 317, 493-4, 502, 600-1
- Penitência: 436, 584-5
- Pensamento: 63, 87, 88-90, 162, 193, 259, 272, 316, 428-30, 441-2, 489, 506-7, 511, 515, 522-5, 538, 546, 552, 556-7, 562-5, 569-74, 581-2, 607-8
- Physiología*: 291-6
- Pilotagem: 303, 392, 489
- Pitagórico: 21, 63, 96, 114, 136, 146, 157, 168, 224, 246, 265, 270, 291, 382, 410, 501, 503, 579, 583-4, 607, 610
- Pitagorismo: 59-60, 234
- Platônico: 41, 56, 62-3, 83, 92-3, 96, 143, 158, 176, 210, 212, 257-9, 265-6, 309, 313, 337, 342-5, 601
- Platonismo: 85, 93, 97, 149, 212, 233, 508-9, 558

- Pneûma*: 60
- Poder: 43, 56-7, 102, 146, 186, 195, 224, 245, 306-7, 370, 373, 453-7, 467, 539
- Política: 44-9, 55-8, 94, 107, 110, 134, 146, 156, 167, 170, 175, 185-6, 191, 199, 210, 213, 216-20, 236-7, 244, 253-4, 256, 301, 306-7, 456, 459-60, 507, 543, 600, 604, 611
- Porvir: 563-6, 570-4, 583-4, 608-9
- Praemeditatio malorum*: 433, 562, 568-74, 579-80, 608-9
- Prática: 15-6, 24, 41, 59-63, 71, 75, 85, 93-4, 101-2, 105, 114, 138-41, 143, 168, 175-6, 185, 210, 212, 221, 223, 232, 246, 256-7, 262, 267, 281, 304, 308, 359, 385, 388-9, 401, 413, 427-8, 438, 463, 469, 488, 506, 511, 515, 521, 541, 551-2, 559-61, 584, 597-8, 602-5, 608, 610-1
- Práticas de si: 106-11, 114-20, 133-5, 140-2, 145-6, 148, 155-7, 160, 191-2, 200, 202, 209, 217, 222, 253, 258, 262, 292, 296, 381-4, 399-402, 403, 409-11, 431, 436, 438, 452, 471, 506, 533, 563, 579, 586, 601-2, 647, 650
- Prazer: 4, 16, 134-5, 165, 263, 287, 294, 322, 337, 342, 404, 457, 488, 568, 608, 647
- Preceito: 6, 16, 84-5, 91, 146, 253, 267, 307, 314-5, 352, 372, 431, 436, 599
- Preço: 19, 24, 40, 233, 355
- Preparação: 115, 387, 391, 394, 516, 518, 540-1, 551-2, 574
- Prescrição: 57, 139, 289, 317, 352, 372, 431, 557
- Presunção dos males, ver *Praemeditatio malorum*
- Príncipe (o): 186-7, 244-5, 453, 456, 460
- Prisão: 226, 281
- Prókheiron*: 393, 429, 434, 606
- Prova: 18, 60, 363, 428, 482, 489, 506, 511, 516, 520-5, 531, 535, 538-42, 544-6, 551, 558, 562, 569-71, 583, 587-91, 610
- Psicagogia: 494
- Psicanálise: 40-1, 106, 232
- Psicologia: 307
- Purificação: 19, 59, 63, 214, 310, 504, 583, 609
- Racionalidade: 13, 97, 241, 340-3, 391, 537
- Razão: 292, 336, 340, 343, 359, 369, 372, 386, 391, 404, 406, 486, 509, 554-5
- Regra: 6 -12, 16, 41, 70, 138, 156, 200, 202, 245, 301, 335, 353, 383, 410, 413, 418, 431, 450-1, 453, 463-5, 471, 488, 492, 494, 504-6, 512-6, 523, 586-7

- Relação consigo: 97, 147, 157, 160, 191-2, 226, 232, 237, 248, 254, 259, 263, 282, 294, 307-8, 313, 322, 386-7, 394, 400, 456-7, 464, 545-6, 646, 654, 656
- Reminiscência: 217, 258, 265, 310-3, 343
- Renúncia: 19, 227, 266, 304, 311, 314, 386, 340-1, 504, 518, 589
- Representação: 15, 63, 162, 173, 242-3, 267, 357, 361-4, 369, 555, 558, 562, 574, 581, 609, 611
- Resistência: 226, 306, 418, 517
- Retificação: 140, 161; ver também Correção, *Emendatio*
- Retiro: 16, 60, 62, 85, 105, 112, 191, 261, 320, 455; ver também *Anakhóresis*
- Retórica: 58, 118, 167, 173, 190-1, 403, 415-8, 442, 451, 462-5, 469, 488, 515, 552
- Retorno a si, sobre si, ou Voltar-se sobre si: 46, 211, 253-4, 257, 262, 273, 282, 302, 304, 381, 601, 608
- Revelação: 148, 310, 395, 436, 494
- Revolução: 256
- Riqueza: 44-6, 72, 92, 337, 557, 597-8, 608
- Sabedoria: 45, 56, 89-90, 134, 168, 192, 239, 262, 288, 347, 375, 460, 487, 557
- Saber: 39-40, 45, 50, 59, 64, 72, 88-9, 115, 145, 149, 159, 165-6, 211-2, 217, 221, 248, 288-92, 294, 297, 304, 314-7, 319-21, 340, 351-2, 370-6, 381, 385, 399, 590
- Sábio: 345, 388, 393, 411, 459, 465, 557
- Salvação: 148-9, 157, 216, 222-7, 236-7, 240, 254, 304-5, 310, 437, 471-2, 540, 590
- Segurança: 63, 287
- Serenidade: 226, 296
- Servidão a si: 332-3
- Sexualidade: 281-308
- Si, si mesmo: 64-4, 71, 86, 103, 157, 164-5, 227, 261-2, 273, 507, 546, 552, 557, 591, 620, 623, 633, 640; Ver também Arte de si, Conhecimento de si, Culto de si, Cultura de si, Prática de si, Retorno a si, Servidão a si, Cuidado de si, Técnicas de si, Tecnologia de si
- Silêncio: 226, 410-1, 415, 418, 421, 440, 442, 450, 501-4
- Sinceridade: 361
- Sobenaria: 106, 166, 226, 246, 254, 414, 452, 456-7, 465, 568
- Socorro: 391-5, 449, 469, 569
- Sofística: 185, 466
- Sonho: 61, 144, 583
- Status: 23, 55-6, 103, 145, 157, 165, 247, 301

- Stultitia*: 161-5, 414, 564-5, 603
 Subjetivação: 263, 400-2, 422, 438-9, 450
 Subjetividade: 4, 15, 23-4, 160, 221, 384-5, 437, 442, 457-8, 544, 590-1
 Suicídio: 175, 347, 604
 Sujeição: 385
 Sujeito: 4, 13, 19-24, 27-41, 59, 69, 156, 160, 166, 209, 213, 216, 219, 221, 227, 232-6, 260-1, 263-6, 263, 271-2, 281-2, 289-91, 293-7, 301-2, 306-7, 312, 341, 344, 351-4, 360-1, 365, 370-3, 375, 384-6, 391-2, 394, 400-3, 429-30, 433, 436-41, 449, 465, 480, 491, 513, 537-8, 553, 558-63, 587-9, 591, 608, 611

 Técnica: 15, 60-3, 74, 86, 138, 159, 191, 219, 221, 232, 303, 318, 383, 401, 406, 437, 449-52, 454, 461, 484, 508-9, 522, 542, 590, 608
 Técnicas de si: 83, 95, 217, 314, 509-11, 541
 Tecnologia de si: 60-1, 64, 83, 85, 95, 139, 148-9, 209, 255-7, 452
Tékhne tou bíou: 106, 155, 218-20, 253, 315-6, 513-4, 517, 542-4, 588; ver Arte de viver
Tékhne: 47, 65, 72, 160, 217, 408-9, 442, 468, 551, 634

 Tempo: 58, 94, 108, 162-3, 201, 224, 227, 320, 338, 358, 365-6, 368, 371-2, 567, 580-1, 600
 Teologia: 36-7, 211, 235
 Terapia: 12, 62
 Texto: 148, 234, 310, 395, 402, 436, 494
Therapeuein: 12, 67, 121
 Trabalho: 20, 24, 36, 97, 141, 144, 148, 162, 165, 169, 189, 202, 212, 245, 247, 319, 332, 335, 357, 389, 405-6, 419, 422, 315-6, 519, 521, 524, 586
 Tragédia: 539
 Trajetória: 93-4, 273, 302-5
 Tranquilidade: 21, 63, 136, 186, 226, 240, 360, 434-5
 Transfiguração: 23, 36, 260, 266, 373-5, 386, 537-8
 Transformação: 19-21, 35, 37-8, 161, 219, 235-6, 266, 294-5, 394, 437, 504, 559
 Treino: 160, 259, 382, 388, 515, 546, 551, 608

 Velhice: 95, 109, 113, 122, 134-8, 156, 163, 319-20, 347, 420, 544, 612
 Verdade: 3-5, 19-24, 35-41, 58-61, 96-7, 145, 172, 211, 218-21, 219-21, 232-6, 258, 288-9, 296-7, 304, 308, 316, 336, 353, 373, 382-6, 393, 400, 402, 406-9, 415, 418-22, 429, 432-40, 442-3, 449,

- 461-3, 456-7, 470-1, 484,
489-95, 505, 553, 558-9,
562, 574, 583, 587, 591, 608,
632, 640
- Verificação: 281, 435, 442, 449
- Vida: 8, 12-4, 42-6, 60, 95,
105-10, 113, 134-9, 141,
155-8, 162-3, 166, 170-1,
173, 176, 187, 195, 198, 201,
226-7, 256, 260, 284-5, 291,
293, 301, 304, 307, 315, 319,
333, 346-7, 369, 387, 399,
434, 481, 483, 490-1, 504,
512-6, 519-22, 525, 531-4,
538, 540-6, 551, 559, 563,
580-1, 587-8, 598-603, 611-2
- Vigilância: 105, 267, 532, 545
- Virtude: 9, 56, 92, 144, 187-8,
341, 361, 364, 367, 381,
404-6, 460, 518-9, 598
- Vontade: 160, 163-5, 237, 416,
418

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Agostinho (Aurelius Augustinus, santo) 37, 232, 235, 435, 559,-60
- Alcibiades: 42-50, 56-7, 63, 65-8, 73, 85, 87, 89-92, 102-4, 110, 112, 114-5, 138, 145, 158, 200, 210-6, 232-3, 253-4, 272, 301, 309, 417-9, 503, 507-8, 533, 544, 552-5, 600, 625
- Alexândrides: 42, 47, 599
- Alföldi (A.): 206n.29
- Allen (W.): 113
- Anderson (G.): 201n.1
- André (J.-M.): 152n.17, 183n.44, 186, 497n.13, 628
- Annas (J.): 629
- Antonino: 198
- Apolônio/Apollinius de Tyane: 176n., 187
- Aquiles Tácio: 545
- Aríston de Quíros: 317-8
- Aristóteles: 22, 36, 176, 234-5, 461, 468
- Arnim (H. von): 179n.17
- Arrianus: 110, 170, 173, 440-1, 603
- Atenodoro: 174, 186
- Atticus: 433
- Aubin (M.): 275n.6
- Augusto: 143, 186, 225
- Aulo Gélio: 501, 503
- Basílio de Cesaréia: 13, 513
- Baudelaire (Ch.): 31n.46, 305
- Béranger (J.): 204n.4
- Bertani (M.): 52n.6
- Boissier (G.): 204n.2
- Bowersock (G.): 201n.1
- Boyancé (P.): 398n.12
- Bréhier (E.): 33n.47, 150n.1, 629
- Brisson (L.): 28n.21, 100n.12
- Brunschwig (J.): 100n.12, 629

- Burkert (W.): 78n.7
 Buriel (G.): 496n.3
 Byl (S.): 594n.14

 Cármides: 44
 Cassiano: 362-3, 511, 611, 616
 Cassin (B.): 203n.1
 Catão (Pórcio, dito): 195,
 198-9, 321
 Caujolle-Zaslowsky (F.):
 576n.20
 César: 245
 Chantraine (P.): 378n.13
 Cícero: 117, 120, 433, 462, 537,
 646
 Cipião: 321
 Clemente de Alexandria: 101,
 315
 Cornutus: 96
 Courcelle (P.): 26n.8, 276n.9
 Croiset (M.): 100n.12
 Cumont (F.): 152n. 13

 Davidson (A.I.): 33n.49
 De Witt (N.W.): 168-9, 628
 Defert (D.): 280n.58, 625
 Defradas (J.): 6
 Delatte (A.): 153n.30
 Delatte (L.): 126n.26
 Deleuze (G.): 627, 656n.55
 Demetrius: 12, 174-5, 283,
 287-91, 387-8, 604-6
 Demócrito: 646
 Demonax: 176n.
 Derrida (J.): 33n.52, 444n.5
 Desbordes (F.): 179n.17
 Descartes (R.): 23, 36, 38,
 234-5, 356, 374, 430, 560,
 632
 Desideri (P.): 127n.30
 Détienne (M.): 77-8n.6 & n.8,
 229n.12, 398n.18, 476n.36,
 498n.24
 Diógenes Laércio: 282, 315
 Díon de Prusa: 112, 118n.,
 166-7, 224-5, 245, 600
 Dionísio de Halicarnasso: 290
 Dixsaut (M.): 100n.12
 Dodds (E.R.): 77n.6, 130n.54,
 506-7, 628
 Dorion (L.-A.): 378n.13
 Dreyfus (H.): 528n.14

 Édipo: 539-40, 616
 Élio Aristides: 133, 648
 Epicteto: 5, 12, 71, 110-11,
 118, 121, 146-7, 170-4, 190,
 196, 224, 237, 240-4, 255,
 264, 267, 361-2, 388, 404,
 407-9, 416-8, 431-2, 442-3,
 516, 522-4, 531, 536-41,
 555-6, 558, 581, 584, 601-4,
 608-12, 618, 625, 628, 630,
 649, 653
 Epicuro: 12, 109, 119, 166,
 237-8, 292-3, 316, 427,
 470-1, 600, 610, 628
 Esaú: 542
 Espinosa (B.): 37, 374
 Estobeu: 150n.1, 516
 Eufrates: 187-91
 Eusébio de Cesaréia: 89, 93
 Evágrio, o Pôntico: 610
 Ewald (F.): 25n.2

- Fausto: 37, 375
 Febvre (L.): 547n.3
 Festugière (A.-J.): 32n.47, 210,
 255, 425n.22, 628
 Filodemo: 168-74, 463, 467-8,
 480, 484, 489, 649
 Filon de Alexandria: 13, 112,
 120-1, 143-4, 157, 412-5,
 599, 607
 Filostrato: 187
 Flashar (H.): 629
 Fontana (A.): 528n.14
 Freud (S.): 40, 560
 Friedländer (L.): 206n.29
 Frontão: 96, 133, 194-201, 604

 Galeno: 316, 459, 466-7, 472,
 479-84, 489, 600, 603
 Gernet (L.): 77n.6
 Gigante: 152n.18, 180n.22,
 467-8, 473n.2, 475n.21 &
 n.30, 628
 Goethe (J.W. von): 374-5
 Goldschmidt (V.): 100n.12,
 379n.32
 Goulet (R.): 279n.39
 Goulet-Cazé (M.-O.): 129n.47,
 397n.6
 Gratia: 196
 Gregório de Nissa: 13, 17, 40,
 104, 598-9
 Grimal (P.): 126n.24 &
 n.26-27, 182n.40, 476n.32,
 549n.21

 Hadot (I.): 79n.18, 131n.57,
 183n.44, 628

 Hadot (P.): 32n.47, 78n.6,
 99n.2, 152n.16, 179n.17,
 250n.19, 264, 354, 467n.37,
 446n.14, 467, 506-7, 629
 Hegel (G.W.F.): 38, 635
 Heidegger (M.): 38, 233,
 595n.27, 635
 Heliodoro: 545
 Hélvía: 193
 Helvidius Priscus: 175
 Héracles: 539
 Heráclito: 67
 Hermotímio: 113-4
 Heródoto: 296-7
 Herrigel (E.): 280n.58
 Hierocles: 264
 Hijmans (B.L.): 378n.15
 Hipócrates: 197
 Höistad (R.): 548n.12
 Homero: 43
 Hoven (R.): 549n.17
 Husserl (E.): 38, 560, 595n.27

 Ísis: 141
 Isócrates: 382

 Jacó: 542
 Jaeger (W.): 130n.52, 300n.18
 Jâmblico: 212
 Jerphagnon (L.): 183n.44
 Joly (H.): 83, 506, 628
 Joly (R.): 130n.52
 Jouanna (J.): 130n.52

 Kant (L): 35n., 38, 234,-5,
 633
 Kierkegaard (S.): 31n.46

- Lacan (J.): 40, 52n.6, 232-3
 Laffranque (M.): 131n.54
 Lagrange (J.): 53n.6, 479,
 496n.3, 625, 661
 Leibniz (G.W.): 38
 Lessing (G.E.): 374
 Lévy (C.): 26n.6, 475n.21,
 527n.7, 631n.21
 Licínio: 113
 Long (A.A.): 628-9
 Luciano: 113, 187
 Lucílio: 106, 110, 116-7, 137,
 142, 161, 193, 260, 316-8,
 334-5, 341, 428, 434-5,
 455-6, 466, 484, 518-9, 572,
 580, 604
 Lucius Piso: 168, 174
 Lucrécio: 605
 Luther (M.): 547n.3
- MacMullen (R.): 183n.44
 Malafosse (J. de): 474n.6
 Márcia: 345-7
 Marco Aurélio: 63, 94, 101, 133,
 194-201, 237, 245-7, 254-5,
 262, 264, 267-71, 281, 316,
 352-4, 352-73, 376, 386, 390,
 315, 460, 582-3, 604, 606,
 612, 618, 630, 657
 Marlowe (C.): 374
 Marrou (H.-I.): 76n.1, 125n.17,
 300n.18, 379n.24, 528n.17
 Martha (C.): 131n.55
 Marullus: 434, 570
 Mecenas: 143, 186-7
 Método de Olimpo: 13
 Michel (A.): 179n.17, 183n.44
- Montaigne (M. Eyquem de):
 305
 Mossé (C.): 28n.21
 Murray (G.): 32n.47
 Musonius Rufus: 101, 109,
 118n., 119, 160, 166, 176n.,
 381-2, 516-7, 600, 610, 628,
 635
- Natali (C.): 152n.16
 Nero: 110, 142, 192-3, 516
 Nietzsche (F.): 38, 305, 593n.4,
 636
 Nock (A.D.): 275n.6
 Nussbaum (M.): 629
- Olimpodoro: 210-4
 Oltramare (P.): 127n.27
 Ourliac (P.): 474n.6
- Pascal (B.): 374
 Pépin (J.): 526n.6
 Péricles: 43, 46, 112
 Perseu: 96
 Pigeaud (J.): 131n.57
 Pitágoras: 61, 501-3, 583, 587,
 618
 Pítocles: 296-7
 Platão: 7, 12, 21, 46, 55, 58-9,
 62-4, 67, 71, 74, 87, 89, 92-3,
 102-4, 119, 133, 176, 189,
 192, 200, 212-8, 224, 227,
 233, 236-7, 244, 257, 266,
 343-6, 351, 381-2, 403, 409,
 458, 483, 503, 508, 517-8,
 552, 555, 558-60, 560, 607,
 623

- Plínio: 188-91
 Plotino: 13, 255
 Plutarco: 42, 61, 119, 193,
 224n., 224-5, 267-71, 281,
 290, 402-4, 410-1, 421,
 434-5, 452, 515, 522-3, 564,
 567-9, 599, 601, 635
 Pohlenz (M.): 629
 Polibo: 193
 Porfírio: 410, 583
 Posidônio: 119, 161, 628-9
 Pradeau (J.-F.): 100n.12
 Proclo: 210-1
 Prometeu: 539-40
 Protágoras: 58
 Puech (H.-Ch.): 33n.49
 Quintiliano: 461-5
 Rabbow (P.): 452, 628
 Radice (R.): 152n.19
 Robert (L.): 32n.47
 Robin (L.): 100n.12
 Roscher (W.H.von): 6
 Rubellius Plautus: 176n.
 Saïd (S.): 201n.1
 Sartre (J.-P.): 637
 Schelling (F.W.J. von): 38
 Schopenhauer (A.): 38, 305
 Schuhl (P.-M.): 130n.52
 Sedley (D.N.): 629
 Sêneca: 12-3, 106, 109-10,
 115-20, 133, 136-7, 142,
 161-4, 170, 188, 192-3, 200,
 245, 260-1, 267, 283, 319-21,
 323, 331-8, 342-5, 351-2,
 370-2, 376, 387, 390, 399,
 401, 404-6, 410, 419-21,
 428, 434, 452, 455-6, 463,
 472, 480, 483-4, 488-91,
 511, 519-20, 531-4, 540-1,
 567-71, 580, 582, 584-5,
 601-6, 610-2, 618, 630,
 646-7, 654
 Serenus: 109-10, 142, 161,
 192-3, 601
 Sharples (R.W.): 629
 Sócrates: 7, 11, 14, 17, 21, 40-9,
 57-9, 62-4, 68, 71, 73, 88,
 90, 94-5, 112, 138, 147, 159,
 161, 175, 185, 189, 192, 200,
 212, 215, 271, 282, 417-8,
 439, 506-7, 543, 552, 597-8,
 601, 607
 Sófocles: 134, 616
 Spanneut (M.): 326n.16
 Stimer (M.): 305
 Tauro: 503
 Teofrasto: 402
 Tertuliano: 101
 Thræsea Paetus: 174-5, 282,
 604
 Tomás de Aquino (santo): 36
 Trédé (M.): 125n.15
 Tucídides: 264
 Turcan (R.): 152n.13
 Ulisses: 403, 545
 Vernant (J.-P.): 77n.6, 396n.3,
 398n.18, 498n.24, 506,
 592n.1, 628

- Veyne (P.): 32n.47, 152n.13,
205n.11, 206n.29, 426n.28,
475n.15, 529n.27, 549n.17
- Vidal-Naquet (P.): 125n.17
- Virgílio: 420
- Vitrac (B.): 130n.52
- Voelke (A.-J.): 29n.29, 130n.54,
150n.1
- Weil (R.): 91-2, 100n.12
- Xenofonte de Éfeso: 545
- Xenofonte: 7, 44, 104, 198-9, 600
- Yates (F.): 608
- Zópiro da Trácia: 46



Cromosete

Gráfica e editora Ltda.

Impressão e acabamento
Rua Uhland, 307 - Vila Erma
03283-000 - São Paulo - SP
Tel/Fax: (011) 6104-1176
Email: adm@cromosete.com.br