

SAMUEL IAUANY MARTINS SILVA

A forma da conversão a si no pensamento de Michel Foucault:

Ressonâncias d' *A Hermenêutica do Sujeito* e questões para a
psicanálise

Assis

2022

SAMUEL IAUANY MARTINS SILVA

**A forma da conversão a si no pensamento de Michel Foucault:
Ressonâncias d' *A Hermenêutica do Sujeito* e questões para a
psicanálise**

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis-SP, para a obtenção de título de Doutor em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade).

Orientador: Danilo Saretta Verissimo

Bolsista: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Processo Nº 2019/11506-9)

Assis

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ana Cláudia Inocente Garcia - CRB 8/6887

S586f Silva, Samuel Iauany Martins
A forma da conversão a si no pensamento de Michel Foucault: ressonâncias d' *A Hermenêutica do Sujeito* e questões para a psicanálise / Samuel Iauany Martins Silva. Assis, 2022.
197 f.

Tese de Doutorado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Prof. Dr. Danilo Saretta Verissimo

1. Psicanálise. 2. Foucault, Michel, 1926-1984.
3. Lacan, Jacques, 1901-1981. 4. Sujeito. 5. Conversão.
I. Título.

CDD 150.195

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA TESE: A forma da conversão a si no pensamento de Michel Foucault: ressonâncias d'A Hermenêutica do Sujeito e questões para a psicanálise

AUTOR: SAMUEL IAUANY MARTINS SILVA

ORIENTADOR: DANILO SARETTA VERISSIMO

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Doutor em PSICOLOGIA, área: Psicologia e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. DANILO SARETTA VERISSIMO (Participação Virtual)
Departamento de Psicologia Social e Educacional / UNESP/FCL-Assis

Prof. Dr. HELIO REBELLO CARDOSO JÚNIOR (Participação Virtual)
Departamento de História / UNESP/FCL-Assis

Prof. Dr. SILVIO JOSÉ BENELLI (Participação Virtual)
Departamento de Psicologia Clínica / UNESP/FCL-Assis

Prof. Dr. REINALDO FURLAN (Participação Virtual)
FFCLRP/USP / Ribeirão Preto

Prof. Dr. PEDRO CATTAPAN (Participação Virtual)
PURO/UFF / Rio das Ostras

Assis, 13 de dezembro de 2021

Às minhas melhores interlocutoras, meus amores, Gabriela e Luna Maria.

AGRADECIMENTOS

À FAPESP, processo nº 2019/11506-9, pelo auxílio financeiro no período de dois anos, e por todo suporte desde a iniciação científica, com os processos nº 2012/11270-6, nº 2013/14100-7, nº 2017/22169-8 e nº 2018/23222-2.

Ao meu caríssimo orientador, Dr. Danilo Saretta Verissimo, pela rica interlocução que criamos, proporcionada pela sua gentileza e rigor intelectual, fundamentais para o desenvolvimento do meu trabalho. Agradeço, também, pelas intervenções de um verdadeiro mestre e filósofo.

Ao meu orientador de iniciação científica, Dr. Silvio José Benelli, pela generosidade e paciência com que abriu as portas para minha entrada no universo da pesquisa, sem o que hoje eu não estaria aqui. Agradeço, ainda, pela parceria no árduo trabalho de ressignificar o cristianismo caro à nossa história, fazendo algo mais a partir daí.

À minha caríssima mestra Dra. Soraia Georgina, pela amizade intensa e sincera, pela potência dos posicionamentos políticos, pela coerência de postura diante dos pequenos e grandes embates, e pela injeção de ânimo causada por nossos encontros.

Ao meu querido supervisor e grande mestre, Dr. Abílio da Costa-Rosa, que infelizmente nos deixou no ano de 2018. Agradeço por todas as palavras que me transformaram, e por todo campo aberto na psicanálise e na Saúde, bem como na luta de classes.

Aos professores que, em minha Graduação, encararam seu trabalho de maneira séria, pela sua dedicação em nos formar como profissionais dedicados e engajados.

Às matriarcas do meu universo, Vó Aurora e Vó Celina, por serem a grande origem e sabedoria de meu mundo, sem às quais eu não teria uma família para chamar de minha.

Aos meus pais, Gerson Abarca e Maria Celina, e aos meus irmãos, Davi e Helder, por desejarem a vida de tal modo que hoje há em mim uma chama que nunca apaga. Se este agradecimento é breve, deve-se ao fato de ser imensurável.

À minha esposa, Gabriela Martins, por todo amor, investimento e instiga que permeia nossa vida, sem os quais minha determinação seria outra.

Agradeço também à minha querida sogra, Lia, por toda confiança, pelo respeito e pela aposta sincera em nossa evolução. À minha cunhada, Marina, presença leve e fundamental pra nossa família.

Ao meu amigo Rodrigo da Mata, primeiro mestre na arte da escrita e grande companheiro de caminhada espiritual. Aos meus amigos Murilo, Laura e Kauê, pela intensa interlocução durante o curso e pela amizade verdadeira.

Aos meus amigos e mestres Lucas Peto e Pedro Henrique Marangoni, por toda parceria desde os meus primeiros passos na pós-graduação.

A muitas outras pessoas que, de alguma forma, contribuíram com minha vida e meu trabalho até aqui. Deixo também meu agradecimento a todas trabalhadoras e trabalhadores que tornaram possível minha formação.

sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e
obscuras...

Davi Kopenawa

IAUANY, Samuel Martins Silva. **A forma da conversão a si no pensamento de Michel Foucault: Ressonâncias d' A Hermenêutica do Sujeito e questões para a psicanálise.** 2022. 197 f. Tese (Doutorado Acadêmico em Psicologia). - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2021.

RESUMO

O presente trabalho desenvolve dois problemas referentes ao curso ministrado por Foucault em 1982, no *Collège de France*. O primeiro, mais extenso, consiste em uma análise da categoria descritiva da conversão a si no quadro do cuidado de si filosófico exposto naquele ano. O segundo trata de formular um campo de ressonâncias entre o preceito do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e a psicanálise lacaniana. Começando com um **Prelúdio**, delimitamos a singularidade d'A *Hermenêutica do Sujeito* sob a função terapêutica da filosofia, isto é, sob seu exercício enquanto uma espiritualidade calcada no cuidado de si, e não no preceito délfico do conhecimento de si (*gnôthi seautón*). No **Capítulo I**, analisamos a conversão a si como a forma tipicamente greco-latina de relação consigo. Avaliamos a possibilidade de vislumbrar, nesta categoria, o processo de subjetivação que Deleuze extrai de Foucault, qual seja, uma afecção de si por si, representada pela noção de dobra. Neste sentido, falamos da interpretação foucaultiana dos exercícios espirituais antigos, relacionando-os à imagem da dobra. No **Capítulo II**, trabalhamos sobre a relação com o Outro, termo que, neste caso, se refere ao filósofo no exercício da função terapêutica. Partimos do paradoxo constituído pelo aparente caráter apriorístico da relação consigo, demonstrando que ela só acontece em correlação com um mestre filósofo e com um grupo filosófico. Nesta seção, abordamos as modalidades históricas de posicionamento do Outro, delineamos a especificidade do mestre greco-latino e comentamos os seus efeitos históricos na produção da verdade para o discípulo. No **Interlúdio**, voltamos-nos à definição da verdade enquanto um equipamento (*paraskeuê*) de proteção e socorro forjado no contexto epicurista e estoico. Introduzimos a aproximação entre filosofia e medicina, que estipula a verdade em seu teor de força curativa. Neste contexto, questionamos a tendência e a impossibilidade de compreender a *paraskeuê* como o momento em que Foucault elabora uma concepção de verdade supostamente isolada de forças coercitivas. Por fim, no **Capítulo III**, retomamos a questão endereçada pelo filósofo à psicanálise, que busca entender se há uma afinidade entre ela e a espiritualidade do cuidado de si. Como resultado, demonstramos algumas ressonâncias no problema das posições do analista, e aproximamos o sujeito da conversão a si da noção lacaniana de sujeito do significante – neste ponto, analisamos a dimensão significativa do inconsciente estruturado como uma linguagem, campo onde se inscreve a verdade e o sujeito, passando brevemente por textos freudianos e focando no texto *L'instance de la lettre*, de Lacan.

Palavras-chave: conversão a si; cuidado de si; Foucault; Lacan

IAUANY, Samuel Martins Silva. **The form of conversion to the self in Michel Foucault's thought: Resonances of The Hermeneutics of the Subject and questions for psychoanalysis.** 2022. 197 f. Thesis (Doctorate in Psychology). - School of Sciences and Letters, São Paulo State University, Assis, 2021.

ABSTRACT

This paper develops two problems concerning the classes given by Foucault in 1982 at the *Collège de France*. The first, more extensive, consists in an analysis of the descriptive category of the conversion to the self in the framework of the philosophical spirituality presented that year. The second is about formulating a field of resonances between the precept of the care of the self (*epiméleia heautoû*) and Lacanian psychoanalysis. Starting with a **Prelude**, we delimit the singularity of *The Hermeneutics of the Subject* under the therapeutic function of philosophy, that is, under its exercise as a spirituality based on the care of the self, and not in the Delphic's precept of the knowledge of the self (*gnôthi seautón*). In **Chapter I**, we analyzed the conversion to the self as the typically Greco-Latin's form of relationship with oneself. We evaluate the possibility of glimpsing, in this category, the process of subjectivation that Deleuze draws from Foucault, namely, an affection of the self by the self, represented by the notion of fold. In this sense, we talk about the Foucauldian's interpretation of the ancient spiritual exercises, relating them to the image of the fold. In **Chapter II**, we work on the relationship with the Other, which is the philosopher in the exercise of the therapeutic function. We start from the paradox constituted by the apparent aprioristic character of the relationship with oneself, demonstrating that it only happens in correlation with a philosopher master and with a philosophical group. In this session, we address the historical modes of positioning the Other, outline the specificity of the Greco-Latin master, and comment on his historical effects on the production of truth for the disciple. In the **Interlude**, we turn to the definition of truth as an equipment (*paraskeuê*) of protection and help, forged in the Epicurean and Stoic contexts. We introduce the approach between philosophy and medicine, which stipulates truth in its content as a curative force. In this context, we question the tendency and impossibility of understanding the *paraskeuê* as the moment when Foucault elaborates a conception of truth supposedly isolated from coercive forces. Finally, in **Chapter III**, we take up again the question addressed by the philosopher to psychoanalysis, which seeks to understand whether there is an affinity between it and the spirituality of the care of the self. As a result, we demonstrate some resonances of this precept in the problem of the analyst's positions, and we formulate an approximation between the subject of the conversion to the self and the Lacanian notion of the subject of the significant.

Key words: conversion to the self; the care of the self; Foucault; Lacan

Sumário

INTRODUÇÃO	8
PRELÚDIO	13
O campo de destaque d' <i>A Hermenêutica do Sujeito</i>	13
O curso de 1982: uma dinâmica do cuidado de si (<i>epiméleia heautoû</i>).....	24
O paradoxo do platonismo	26
Filosofia e espiritualidade: da ligação à separação	28
CAPÍTULO I: Relação consigo	37
1. A conversão a si	37
1.2 O retorno (<i>retour</i>) do si ao si.....	43
1.3 Entre estilo (<i>forma</i>) e regra de vida (<i>regula vitae</i>).....	45
1.4 Dobra: a curva da força sobre si.....	49
1.4.2. Exercícios de dobra na ascese greco-latina	52
1.4.3. A relação com o conhecimento (<i>máthesis</i>) como uma dobra da força.....	71
1.5. Efeitos gerais da predominância do cuidado de si (<i>epiméleia heautoû</i>).....	80
1.6. Entre si mesmo e a salvação, um Outro	83
CAPÍTULO II: Relação com o Outro	87
2.1. A salvação e o Outro.....	87
2.2. As mestrias antigas.....	92
2.3. Técnicas do aprendiz: subjetivação do discurso verdadeiro	101
2.4. Técnicas do mestre: a <i>parrhesía</i>	110
2.5. Notas conclusivas sobre um Outro filósofo	121
INTERLÚDIO: a verdade como equipamento e socorro	125
Filosofia e medicina	126
A verdade definida como equipamento (<i>paraskeuê</i>) de proteção e socorro.....	130
A figura do <i>stultus</i> e a impossibilidade de uma verdade índice de si (<i>index sui</i>)	137
O lugar da verdade greco-latina	143
CAPÍTULO III: Ressonâncias entre Foucault e a psicanálise a partir d' <i>A Hermenêutica do Sujeito</i>	145
3.1. A relação dialógica em psicanálise: posições do analista.....	149
3.2. Percorrer as formas, curvar a força: sujeito e espiritualidade na psicanálise lacaniana	159
3.2.2. A estrutura significante do inconsciente: campo do sujeito psicanalítico .	163
3.3. Conclusões e aberturas da questão foucaultiana.....	172
3.3.1. Mais uma abertura: há ressonância de Lacan n' <i>A Hermenêutica do Sujeito</i> ?175	
3.3.2. Última, e brevíssima, abertura: há algo de inconsciente na relação consigo?181	
CONSIDERAÇÕES FINAIS	183
4.1. A definição do sujeito, enfim, enquanto questão	183
4.2. Conclusões	187
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	191

INTRODUÇÃO

O presente trabalho se estrutura sobre dois objetivos, quais sejam, analisar a categoria descritiva da conversão a si no espectro da espiritualidade exposta por Foucault (2010a) em 1982, no *Collège de France*, e delinear um campo de ressonâncias entre o preceito do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e a psicanálise lacaniana. Formulamos a base da espiritualidade a partir de dois eixos, a relação consigo e a relação com o Outro, os quais se inserem no prisma de uma função terapêutica da filosofia greco-latina. Incluímos, na discussão destas duas relações, uma noção de verdade concebida como equipamento (*paraskeuê*), a qual se faz presente de modo particular no recorte histórico-filosófico privilegiado nas preleções analisadas, os séculos I e II de nossa era. Ao final, retomamos e desenvolvemos a questão que Foucault endereça à psicanálise neste mesmo ano, buscando situá-la dentro do diagnóstico dado pelo filósofo à modernidade, qual seja, o de uma separação clara entre os preceitos do cuidado de si e do conhecimento de si, sobretudo na formação do laço entre as concepções de sujeito e de verdade.

Ao falarmos de uma noção de espiritualidade limitada aos horizontes d'*A Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2010a), procuramos apresentar a singularidade deste curso. A definição, que Foucault (2006b, p.279) diz não saber se pode ser sustentada por muito tempo, é a de uma prática filosófica que concerne às transformações que o sujeito deve operar em si mesmo para ligar-se a certo modo de existência e, assim, salvar-se. A discussão da espiritualidade acontece apenas a partir da década de 1980, dentro de um período conhecido por ser o eixo do sujeito no pensamento foucaultiano. Mesmo optando por um contorno muito restrito, não concebemos o trabalho final de Foucault como uma ruptura – representada por um suposto silêncio após a publicação d'*A Vontade de Saber* (FOUCAULT, 1988), e sim como uma diferença que integra a forma anterior e que, inclusive, não chega a tornar-se um eixo consolidado em seu pensamento, por ser precocemente interrompido. Nossa perspectiva pode ser vislumbrada na série de paradoxos elaborados durante o curso de 1982, que tendem à divisão entre dois modos históricos – distintos, mas correlacionados - de ligar as noções de sujeito e de verdade, e também lançam luz à caracterização do pensamento de Foucault: ele sustenta um movimento de separar-se de si mesmo ou de, ao fim, conceber que não extrapolamos muito os limites da posição inicial (FOUCAULT, 2006b; 2007)?

Quando o filósofo caracteriza a conversão a si e o modo como ela pode definir uma noção de si mesmo, utiliza a metáfora da navegação, imagem sistematicamente encontrada na literatura epicurista e estoica. A metáfora leva à pergunta: trata-se de retornar a si mesmo para alcançar um novo porto, ou de retornar ao porto de onde partimos? Foucault (2010a) define uma noção de sujeito que se forma pelo reencontro com uma verdade já sabida, mas esquecida, ou com uma verdade que ainda precisa ser concebida? Outras questões tangenciam este impasse e aparecem, com menos enfoque, no modo como responderemos aos nossos objetivos, como quando Deleuze (2005) pergunta se o eixo do si mesmo seria um “[...] eixo no qual se conquista uma serenidade? Uma verdadeira afirmação de vida?” (DELEUZE, 2005, pp.103), algo que outrora Foucault teria recusado? Seria o eixo da subjetividade um modo de ultrapassar a linha do poder (FOUCAULT, 2003) e, finalmente, afirmar uma dimensão de si mesmo que prescinde dela? E o trabalho de vida de Foucault, quando perspectivado a partir da década de 1980, tem o caráter de diferenciar-se de si ou de reencontrar-se a si mesmo?

Não buscamos uma integração metodológica que permita caracterizar “a” espiritualidade foucaultiana. Concordamos, em partes, com a compreensão de que as obras e os discursos de Foucault são predominantemente delimitados, e suas metodologias são sempre táticas conforme problemas pontuais (GUTTING, 2016). Um exemplo disso é a escassez, por parte do filósofo, de autocitações ou de obras complementares, característica notável desde o princípio de sua produção e mantida até os últimos cursos. Estes, muito nitidamente, delimitam-se dentro de um mesmo período histórico e sob um mesmo conjunto nocional, as técnicas de si, mas raramente são relacionados de maneira deliberada. Precisamos considerar, ainda, o caráter particular de todo material proveniente do *Collège de France*, algo que extrapola o controle de Foucault sobre sua própria atividade. Segundo a advertência encontrada na abertura de *Subjetividade e Verdade* (FOUCAULT, 2016), curso de 1981, as aulas ministradas no *Collège* consistem em pesquisas necessariamente originais, levando os professores a renovarem anualmente a sua abordagem. No caso de Foucault, suas preleções não são nem repetições de obras publicadas e nem esquemas para publicações já concebidas, mas passos iniciais de uma exploração que poderá servi-lo no futuro, como ele afirma, “[...] tudo o que lhes digo aqui não é resultado de um trabalho, e sim uma programação possível para um eventual trabalho” (FOUCAULT, 2016, p.29). Elas apontam, ainda, para uma série

de “pistas”, as quais Foucault desejava que fossem exploradas por novos pesquisadores (ERIBON, 1990; FONTANA, 2016), como é o caso da questão que investigamos acerca da psicanálise.

A despeito da multiplicidade característica de Foucault, é notável como seu movimento também pode ser visto como uma “fidelidade a si e não a um programa anunciado” (DEFERT, 2021, p.159). Mais uma vez, a ideia de um retorno é importante para essa percepção, e Defert a emprega quando declara que, apesar das constantes modificações de Foucault: “[...] o que me impressiona é igualmente o rigor do retorno e do aprofundamento das mesmas interrogações filosóficas” (DEFERT, 2021, p.158). Não pretendemos realizar o trabalho de cotejo e avaliação deste duplo teor da filosofia foucaultiana, buscando comparar com minúcia o curso de 1982 e as obras anteriores. Mesmo assim, apresentamos o aspecto da coerência para situarmos a motivação diagonal que este trabalho tem dentro do quadro de recepção ao pensamento do filósofo. Apesar do caráter distintivo dos livros, aulas, artigos e entrevistas, é justo lembrar que, de modo especial na década de 1980, existem tentativas de uma formulação integral de sua obra. As últimas passagens da esquematização feita por Foucault acerca dos três eixos de seu pensamento aparecem no contexto investigativo da abertura às técnicas de si, a qual só acontece de fato depois o curso de 1981, quando ele elege os greco-latinos como novo ponto de concentração teórica. Os três núcleos conceituais de seu pensamento convergem para um só, não sendo, inclusive, aquele conhecido como a subjetividade, mas os “focos de experiência” (FOUCAULT, 2010b, p.04), como formulado em 1983. Estes focos configuram regiões de articulação entre formas de um saber possível, matrizes normativas de comportamento e modos de existência virtuais para sujeitos possíveis, em outros termos, o saber, o poder e o si mesmo como campos de ligação entre sujeito e verdade. Se, em 1983, para Dreyfus e Rabinow, Foucault (1995) afirma ser o sujeito seu tema geral de pesquisa, no *Collège de France*, mesmo ano, o sujeito não forma mais que um conjunto delimitado dentro dos focos de experiência. Deste ângulo, o curso de 1982 se destaca como o momento em que o filósofo mais intensifica o problema do si mesmo na formação da experiência de si ocidental, voltando sua atenção para escolas filosóficas que tinham nesta concepção seu centro de convergência, tanto das reflexões quanto dos costumes.

Com um **Prelúdio**, visamos expor o campo no qual se destaca *A Hermenêutica do Sujeito* no pensamento de Foucault. Primeiro, comentamos o

quadro mais amplo propulsor do tipo de discussão do curso de 1982, passando por problemas e noções dos outros cursos da década de 1980 que nos permitem falar de um fio condutor para este período. Depois, demonstramos brevemente alguns traços próprios d'A *Hermenêutica do Sujeito*, os quais nos permitem singularizá-la até mesmo do campo restrito dos últimos trabalhos do filósofo. Neste sentido, apresentamos as aulas de 1982 como uma dinâmica do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) enquanto preceito geral, sendo este o recorte histórico-metodológico que Foucault (2010a) formula para realizar suas análises.

No **Capítulo I**, trabalhamos a dimensão teórica da relação consigo conforme ela é determinada pela categoria da conversão a si, ou seja, uma relação consigo marcadamente greco-latina. Partimos do cotejo entre esta conversão, própria à cultura de si, e as conversões platônica e cristã. Trabalhamos a ideia de um movimento de retorno a si contido nos pensamentos epicurista e estoico, de onde a subjetividade vai se atrelar à criação de um estilo (*forma*) a despeito da obediência a um quadro de regras (*regula*) assegurado pela Lei, e será definida como uma dobra da força exercida de si sobre si, ou seja, como uma capacidade de afecção de si por si. Para demonstrar a forma com que se efetiva essa dobra, comentamos alguns dos exercícios antigos retomados por Foucault, os quais compõem a ascese (*askésis*) greco-latina, principalmente a meditação (*meléte*) e o treinamento (*gymnázēin*). Nesta primeira seção, consideramos, ainda, a existência de um tipo de anterioridade da relação consigo no processo de subjetivação descrito por Foucault (2010a) naquele ano.

No **Capítulo II**, trabalhamos a dimensão da relação entre o sujeito e um Outro, isto é, o mestre ou os vários mestres aos quais este sujeito recorre pela necessidade de uma salvação. Questionamos o estatuto apriorístico do si mesmo e embasamos a imprescindibilidade do Outro na formação do *status* de sujeito do cuidado de si. Assim, procuramos descrever e analisar as modalidades desta relação dialógica no contexto greco-latino, com breves passagens sobre outros modos ocidentais de realizá-la. Desenvolvemos alguns aspectos técnicos relativos à posição específica do mestre, ponto em que nos voltamos para sua modalidade de enunciação, a *parrhesía*. Falamos, também, de técnicas relativas à posição do aprendiz, ou seja, a escuta, a leitura e a escrita filosóficas. De um modo geral, a relação dialógica da espiritualidade greco-latina será contrastada com a arte própria da retórica, conforme a estratégia utilizada por Foucault (2010a) em suas aulas.

Com um **Interlúdio**, buscamos expor a concepção de verdade forjada especificamente no contexto da espiritualidade greco-romana, a noção de equipamento (*paraskeuê*). Começamos pela associação entre o campo da medicina e da filosofia antiga, a qual corrobora a prática filosófica como uma função terapêutica. Depois, conjugamos as discussões da verdade que Foucault (2010a) elabora em suas aulas, e formulamos a noção de equipamento (*paraskeuê*), a qual define-a como uma força que precisa localizar-se no corpo de maneira quase muscular, ou seja, à mão (*ad manum*). Sobre esta noção de verdade de 1982, notamos a tendência a uma apreensão hipostasiante da discussão foucaultiana. Para questioná-la, falamos da figura do sujeito *stultus* e de seu consequente agenciamento de um regime coercitivo que assegure a verdade greco-latina e a impeça de aparecer como índice de si (*index sui*).

No **Capítulo III**, retomamos e desenvolvemos a questão que Foucault endereça à psicanálise em seu curso de 1982, formulada do seguinte modo: seria ela correspondente a uma espiritualidade do cuidado de si (*epiméleia heautoû*), conforme o exposto pelo filósofo? A partir desta questão, procuramos delinear um campo de ressonâncias entre o cuidado de si e a psicanálise lacaniana. Primeiro, discutimos o modo com que a filosofia antiga pode contribuir para pensar o exercício analítico, principalmente a posição do analista enquanto um Outro da espiritualidade. Segundo, trabalhamos sobre a forma com que a dinâmica histórica entre cuidado e conhecimento de si parece ressoar na definição psicanalítica de sujeito do significante. Apesar de pautarmo-nos na possibilidade de conjunção entre o cuidado de si e o saber lacaniano, terminamos por demonstrar que esta questão permanece aberta devido à presença forte do conhecimento de si (*gnôthi seautón*), o que leva esta psicanálise a aparecer com mais resquícios do atrelamento primordial entre os preceitos, como no platonismo, que de sua evidente separação, própria da modernidade.

Nas **Considerações finais**, analisamos o momento em que Foucault (2010a) ensaia uma definição mais direta do sujeito a partir da noção antiga de “si mesmo”. Para tanto, discutimos o questionamento socrático sobre “o que é o ‘si mesmo’” (*gnônai heautón*) do qual é preciso cuidar? Analisamos a resposta encontrada por Foucault (2010a) nos diálogos com *Alcibíades*, que aponta para a definição do si mesmo enquanto uma alma que “serve-se de” (*chrêsis*). No entanto, demonstramos que esta definição não é o ponto principal da análise, e sim o fato de que, em se

tratando de uma espiritualidade do cuidado de si, a noção de sujeito relaciona-se mais com o ato de poder questionar-se o que é o si mesmo, e não tanto o de encontrar uma definição. Por fim, concluimos com posicionamentos acerca do movimento teórico próprio do curso de 1982, buscando situá-lo em uma perspectiva histórico filosófica mais que na imediatez da formulação de uma resistência ao poder, possivelmente vislumbrada na noção de relação consigo.

PRELÚDIO

O campo de destaque d'A *Hermenêutica do Sujeito*

O curso ministrado por Foucault (2010a) em 1982 pode ser localizado em uma tripla divisão de seu trabalho. Primeiro, posiciona-se no campo do si mesmo dentro do quadro mais geral da “obra completa”. Segundo, tem lugar em um grupo restrito na década de 1980, qual seja, o bloco formado em conjunto com os cursos de 1983, *O Governo de Si e dos Outros* (FOUCAULT, 2010b), e 1984, *A Coragem da verdade* (FOUCAULT, 2011), marcado pela predominância do recorte histórico das técnicas de si greco-latinas e distanciado do problema da sexualidade. Por fim, deste bloco, podemos isolar o curso de 1982 pelo tratamento especial dado à função terapêutica da filosofia, em contraste com os dois posteriores que posicionam o filósofo na dimensão política do perigo do exercício da *parrhesía*. É notável que as transcrições publicadas a partir dos cursos têm a diferença de não se reduzirem ao desenvolvimento de um programa de publicação, ou à necessidade de responder a algum interlocutor, como nas entrevistas. Por se tratarem de aulas, quase sem perguntas, muitos dos caminhos tomados em momentos exclusivos aparecem por um fluxo associativo irredutível ao programa de ensino, risco que Foucault (2007, p.12) sabia correr. A importância destas transcrições pode ser corroborada por estes movimentos temáticos que proporcionam o surgimento de novos problemas e, portanto, novos caminhos investigativos. Por mais que o filósofo anuncie, no começo das aulas, aquilo que ele deseja fazer, a cada vez que um conceito ou uma discussão antiga é retomada ocorre um deslocamento. Assim será, primeiramente, com a questão do poder, que já começa a se transformar em 1979 com a noção de governo. Os cursos que, nesta nova “fase”, vieram antes d’*A Hermenêutica do Sujeito*, quais sejam, *Do Governo dos vivos* (FOUCAULT, 2014), de 1980, e *Subjetividade e Verdade* (FOUCAULT, 2016), de 1981, podem ser “separados” do bloco formado de 1982 a 1984 por voltarem-se sobremaneira a uma análise do cristianismo, ou de uma continuidade mais direta entre estes e os greco-latinos. Apesar destas diferenças, passaremos por algumas discussões, noções e problemas que podem ser pensados como um fio condutor entre as aulas de 1980 a 1984, e representar, em certo sentido, o desenvolvimento do pensamento de Foucault neste breve intervalo de tempo.

Após o curso de 1980, Foucault (2014) transita de sua abordagem do poder à da governamentalidade, e muda também seu estilo discursivo de um tom marcadamente tempestuoso e denunciador, para uma “exterioridade relativa” (FOUCAULT, 2010b, p.271) à questões político-institucionais mais imediatas. Um

dos eixos fundamentais desta década é mostrar como a filosofia ocidental edificou grande parte de sua estrutura a partir da dobra entre o governo de si e o governo dos outros. Esta nova estratégia de Foucault circunscreve apenas a realidade de seu discurso pois, mesmo que ele não esteja exatamente envolvido com funções de Governo, sua vida é marcada por um intenso embate com as “governabilidades de esquerda” (ERIBON, 1990, p.275), representadas pela ascensão do mandato de Mitterrand, em 1981. Tal conflito não posiciona Foucault politicamente à direita, como podemos constatar pelo seu intenso envolvimento com a questão sindical polonesa do *Solidarnosc* e com a Seguridade Social francesa, entre outras iniciativas “de base” naquele período (ERIBON, 1990). A tensão indica apenas uma recusa aos encargos de funcionário e/ou porta-voz do novo governo, mas também não o coloca como inimigo e sim como um filósofo que pode problematizá-lo. Este novo estilo de trabalho se destaca diante do histórico de Foucault, sobretudo em contraste com os anos 1970, nos quais militou em questões político-institucionais estreitamente relacionadas às suas pesquisas, como o movimento das prisões. Tudo indica que os anos 1980 fomentaram o desejo de se distanciar da efemeridade de uma vertente midiática que convocava o filósofo ao papel de intelectual maior, possível “substituto” de Sartre no cenário intelectual francês (DEFERT, 1994). Como demonstrado em uma entrevista anônima feita pelo jornal *Le Monde*, em 1980, publicada sob o título *Le philosophe masqué*, Foucault (1994) gostaria de dissolver os efeitos discursivos relacionados à sua fama e de reorientar o papel do filósofo para outra função, mais relacionada às práticas que às opiniões. Para Senellart (2014), aquilo que liga as preleções de Foucault aos desafios atuais e, para nós, aquilo que conecta sua obra a partir deste ponto, acontece sempre por um “desvio inesperado” (SENELLART, 2014, p.307).

Em 1980, Foucault (2014) não busca a correspondência entre o poder e certa gama de conhecimentos, como na proliferação epistemológica decorrente dos dispositivos, sustentada em *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2004) e *A Vontade de Saber* (FOUCAULT, 1988). O que acompanha o poder, na análise da forma da governamentalidade, é a exigência de um modo de manifestação da verdade que não se reduz aos conhecimentos. Pautado nos cristãos, Foucault (2014) denomina este modo enunciativo de *aleurgia*, acompanhada de seus respectivos “atos de verdade” (FOUCAULT, 2014, p.67). Eles englobam a gama de procedimentos, verbais ou não verbais, de revelação do verdadeiro, bem como a posição do sujeito

nesta ação. A correlação não ocorre apenas entre saber/poder, mas entre o poder e a necessidade de um ato de demonstração da verdade, ato que, de certo modo, extrapola tanto o contexto de produção do conhecimento quanto o completo domínio de algum tirano. É com a dupla *aleurgia*/atos de verdade que surge, de modo mais considerável, a “primeira pessoa” na análise foucaultiana dos focos de experiência. O sujeito passa a ser abordado não apenas como testemunha e efeito da verdade, mas como seu articulador.

Outra noção que Foucault (2014) utiliza para examinar os problemas da governabilidade é a de regime de verdade, a qual equivale, em 1980, ao conjunto de forças coercitivas gerador dos atos de verdade, estipulando sua forma, suas condições de realização e a possibilidade específica de seus respectivos efeitos. Este conceito não serve apenas para definir campos supostamente formados só pela coerção, como seria, do ponto de vista moderno, alguns saberes não científicos ou certas organizações sociais que não contam com a “segurança” da noção de verdade. O regime de verdade, por exemplo, também pode abarcar a ciência, na qual a coerção vem do próprio verdadeiro a ponto de, como afirma Senellart, o regime parecer “[...] perder toda exterioridade em relação ao sujeito da enunciação” (SENELLART, 2014, p.302). A ciência é, nesse sentido, mais um regime disponível em meio a outros. Essa chave de compreensão serve para discernir planos que aparentemente poderiam ser vistos de maneira homogênea. Por exemplo, não existe um regime de verdade cristão, mas regimes de verdade dentro do cristianismo, como são o regime dos atos de fé e o regime do reconhecimento das faltas, correlativos, mas distintos.

A noção de regime de verdade adquire, em 1980, outra característica que vai atuar na virada da questão do poder para a da governamentalidade. Antes, o regime de verdade referia-se a uma série de ordenamentos que colocam para um dado discurso a veracidade de certos enunciados, atuando junto com práticas que inscrevem algo no real e, depois, submetem essa inscrição ao crivo do verdadeiro e do falso. Era um modo de ligar, portanto, o discurso e as práticas não-discursivas. Já em 1980, a noção de regime vai corresponder à forma e à finalidade com que um sujeito se conecta à manifestação da verdade, tendendo, portanto, ao papel da relação de si para consigo nesta produção. O regime define, em outros termos, a ligação entre a necessidade de uma *aleurgia* e a implicação de um ato de verdade, ou seja, técnicas de demonstração do verdadeiro e formas de posicionamento do

sujeito, as quais variam entre operador, testemunha ou objeto da verdade (FOUCAULT, 2014, p.75). O regime não realiza apenas uma divisão entre um “sujeito-efeito” e um “sujeito-ativo”, como aquele que é afetado de fora ou aquele que tem em si toda a iniciativa. O regime define a gama de tarefas específicas exigidas de um sujeito em seu momento de agente da verdade, ação que não necessariamente acontece por escolha própria mas, independentemente, precisa passar pela relação consigo.

É em 1981, com *Subjetividade e Verdade*, que Foucault (2016) reencontra os greco-latinos. A trajetória do curso é a demarcação de um encadeamento entre cristãos e pagãos com respeito ao lugar da castidade no arcabouço moral da sociedade europeia. É desta investigação que Foucault (2016) delimita o campo das técnicas de si a partir dos epicuristas e estoicos, campo eleito, depois, como seu novo “ponto de fixação teórica” (GROS, 2016, p.275). A análise do modo como os greco-romanos se relacionam com as regras da sexualidade força-o a avançar os limites colocados pelo projeto de publicação dos volumes de *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1985, 1988, 2007, 2019). O novo foco já influencia na própria publicação dos volumes II e III (FOUCAULT, 1985; 2007), ou seja, a sexualidade passa a ser abordada apenas como um dos exemplos da problematização dos focos de experiência, fazendo-o renovar sua apreensão das relações entre sujeito e verdade. A problemática das técnicas de si, que aparece na nova circunscrição histórico-metodológica, é, ainda, um plano relativamente diverso do da governamentalidade, apesar de referir-se ao governo de si. A dimensão do si mesmo já estava inclusa na execução dos atos de verdade da *aleurgia*, em 1980, no entanto, tais atos estavam abarcados por um imperativo de obediência a códigos de comportamento e de sacrifício de si, dentro do quadro cristão de governo do sujeito pela verdade. A partir de 1981, as técnicas de si não se desdobram exclusivamente do governo de si voltado à obediência, orientando a concepção de sujeito para a possibilidade de uma nova consistência ética que não se reduza à sujeição por forças externas, mas que também não seja o modelo de uma intimidade psicológica, como acontece depois do cristianismo.

Em *Subjetividade e Verdade*, o ponto privilegiado da abordagem de Foucault (2016) sobre a dimensão greco-latina do sujeito da sexualidade é a noção grega de *bíos*, sintetizada por Gros como “[...] um plano de imanência passível de assumir uma forma determinada e tendendo para objetivos práticos” (GROS, 2016, p.276).

Isto é, a própria vida, concebida como *bíos*, pode formar-se como o lugar de incidência de uma técnica ética que procura transformá-la. Dentro das investigações sobre a castidade, Foucault (2016) depara-se com o fato de que nos gregos e romanos a sexualidade não revela uma identidade de cada sujeito, mas um movimento natural que precisa ser trabalhado por certas técnicas de otimização. Assim, é dentro de um sistema de preferências que o sujeito será posto em evidência no campo da sexualidade antiga, e não desde a noção meta-histórica da proibição, que justapõe o nível da proibição cultural e o da conformidade prática em relação a ela. Foucault (2016), em 1981, procede com a explanação de uma rede de regras facultativas formadoras de uma “percepção ética” (FOUCAULT, 2016, p.69), que tem sua especificidade dentro de um conjunto maior de regras que hierarquizam o valor dos atos sexuais. Como ele explica, no *Uso dos Prazeres*, “[...] ocorre frequentemente que a preocupação moral seja forte, lá onde precisamente não há obrigação nem proibição” (FOUCAULT, 2007, p.14). Neste sentido, Foucault compreende que a austeridade sexual, tão característica da moral cristã, é precisamente estoica, desmitificando a crença comum de que o modelo conjugal moderno se origina no cristianismo ou nas famílias burguesas.

Ao correlacionar as experiências sexuais estoica e cristã, Foucault (2016) nota que a ruptura mais decisiva entre os dois períodos não ocorre pela questão da austeridade sexual, mas pela mudança no modo de ligar as noções de sujeito e de verdade. O cristianismo inaugura uma técnica confessional que acopla ao sujeito sexual a noção de verdade. Ela está embasada na ideia estoica de que o prazer sexual é um obstáculo na relação com a verdade (FOUCAULT, 2016, p.136), e se desdobra na prática de purificação de si mesmo por meio da verbalização exaustiva dos desejos ocultos, posta em prática por uma suspeita hermenêutica voltada contra si – o ato de avaliar a pureza das representações. Assim, a espiritualidade cristã não funda o rigor da sexualidade conjugal, mas, a partir dela, instaura uma nova experiência de si, qual seja, a obrigação de dizermos a outrem o que se passa com a verdade de nosso desejo. A problematização da sexualidade leva Foucault à dimensão da relação consigo devido à sua correlação com a noção de verdade que, neste caso, diferentemente de como ocorre com a doença, a loucura, a morte e o crime, ela é predominantemente afirmada e explorada por si mesmo (FOUCAULT, 2016, p.12-13). A sexualidade faz com que a verdade seja institucionalizada, pelo menos no panorama hegemônico pós-cristão, por um discurso do sujeito sobre ele

mesmo, como demonstra o exemplo da confissão. Sendo a sexualidade apenas um dos meios pelos quais o ocidente relaciona sujeito e verdade, ela sai de cena e lança Foucault (2016) a uma nova procura, pelo menos em seus cursos no *Collège*.

Após a perspectiva deflagrada pela conexão entre as noções de sujeito e de verdade, Foucault (2016) coloca algumas questões que nos permitem vislumbrar a abertura para as técnicas de si em um campo extra-sexualidade, voltado à abrangência dos jogos de verdade. Este jogo é concebido como “[...] um acontecimento improvável” (FOUCAULT, 2016, p.197), de modo que a origem de um discurso não é buscada no real referente deste mesmo discurso, mas naquilo que envolve a necessidade, em dada circunstância, de dizê-lo. Por exemplo, quando Foucault (2016) olha para os princípios da *aphrodisia*, concernentes à experiência sexual estoica, não é para descrevê-la e observar nela aquilo que corresponde à realidade daquela época, mas para compreender qual a necessidade de haver este tipo de enunciação. O trabalho consiste em olhar não para o objeto, mas para as veridicções que o envolvem, não apenas no nível dos enunciados, mas no nível em que as experiências são determinadas pela imprescindibilidade desses jogos. Assim, ao olhar para o pensamento greco-latino, Foucault (2016) questiona: tais discursos seriam mero reflexo do arranjo social daquela época? Ou serviriam para fundamentar uma prática já muito comum? Ou para lançar uma prática nova? Os princípios filosóficos surgiriam como mera substituição discursiva ocasionada pela mudança na situação política vigente? (FOUCAULT, 2016, p.198).

Foucault (2016), quando questiona a necessidade da enunciação de um discurso verdadeiro no período greco-latino, concebe a verdade como um acontecimento que se sobrepõe a uma dada realidade. Tampouco há, na realidade da natureza ou do campo social, um objeto que, por si só, demande tal articulação de um discurso de verdade. Portanto, ao falar dos níveis discursivos que procuram representar a verdade, Foucault (2016) fala em jogo de veridicção. Este termo indica algo que acontece “ao” real e, mais exatamente, acontece ao sujeito. Ora, procurando aquilo que está além da adequação entre verdade e realidade, o filósofo estabelece dois princípios básicos aos jogos de veridicção: a inutilidade e a eficiência (FOUCAULT, 2016, p.214). O princípio da inutilidade parte da distância entre a pequena apreensão que temos do real e a enorme proliferação de saberes sobre ele. O princípio da eficiência compreende que, apesar da inutilidade, os jogos de veridicção contam com grande eficácia em termos de efeitos de realidade,

sobretudo em termos de efeitos de subjetivação. Foucault (2016) trataria, segundo a bela análise de Gros, de “[...] ressaltar a cacofonia de uma multidão de jogos de veridicção que, ao mesmo tempo que dão pouca ascendência eficaz sobre o real, constituem a realidade histórica a partir da qual é construída a experiência que o sujeito tem de si mesmo” (GROS, 2016, p.285). Neste sentido, é possível dizer que entre a realidade e os discursos de verdade encontra-se justamente uma série de possibilidades históricas de subjetivação.

A problemática, de certo modo muito generalista, do vínculo entre jogos de veridicção e a experiência de uma subjetividade não se desenvolve minuciosamente nos volumes II e III de *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1985; 2007), em favor de uma leitura mais meticulosa dos textos antigos convocados, como a *Onirocrítica* de Artemidoro, ou o *Econômico*, de Xenofonte – isso não impede que a questão do jogo seja utilizada como “ponto de partida” para os livros publicados, como aparece na introdução ao *Uso dos Prazeres* (FOUCAULT, 2007, p.12). Para nós, este *status* corrobora a necessidade de olharmos para o tema dos jogos de verdade, justamente por seu aprofundamento formar um caminho à parte da famosa clareira teórica aberta pela questão da sexualidade. Assim, compreendemos as aulas posteriores a 1981 como uma iniciativa que, em paralelo à necessidade de cumprir com as publicações já previstas, constitui-se como indicativo daquilo que Foucault possivelmente tenderia depois de *História da Sexualidade*, ou mesmo antes de finalizá-la. Lembramos que, entre 1982 e 1983, Foucault faz planos para publicar uma sequência de estudos sobre a dimensão ética e política da governamentalidade antiga (GROS, 2010b, p.342). O que está em jogo, de 1981 adiante, é o inverso do questionamento clássico sobre como a subjetividade, por sua própria estrutura, pode ser o fundamento de um conhecimento verdadeiro. Agora, trata-se de olhar a verdade como vínculo, obrigação e política, para perguntar-se, nas palavras de Foucault (2016):

[...] qual experiência podemos fazer de nós mesmos, qual campo de subjetividade pode abrir-se para o sujeito por ele mesmo, a partir do momento em que existem de fato, historicamente, diante dele, com relação a ele, determinada verdade, determinado discurso de verdade e determinada obrigação de ligar-se a esse discurso de verdade? (FOUCAULT, 2016, p.25)

Para abordar a ligação entre sujeito e verdade do ponto de vista histórico, Foucault (2010a), em 1982, trabalha sobre as repercussões de um grupo de técnicas conhecido como artes da existência (*tékhnē tou bíou*), predominantes na filosofia greco-latina. Estas artes aparecem, em 1981, conjuntamente ao recorte do regime sexual antigo, sendo mais exatamente o quadro no qual as práticas de si podem se efetivar. Concernem, ainda, a certa literatura, a qual tem como objeto particular a definição de modos de existência. Falamos menos de uma arte relativa a alguma atividade e/ou profissão que de uma arte de tentar modificar o próprio ser para conseguir experienciar os acontecimentos de um modo peremptoriamente novo. Assim dizendo, a arte de viver não se caracteriza por ensinar a “fazer algo”, mas por tentar forjar um “regime geral de existência” (FOUCAULT, 2016, p.29), caráter que estreita sua relação com a medicina. Dos campos da vida aos quais ela se atrela, destacam-se a aproximação da morte, o luto, as desgraças e o exílio.

A arte de viver, observada desde seus objetivos, não visa criar uma aptidão e nem uma virtude no sentido moral, mas adquirir qualidades de existência. Foucault denomina este objetivo como “modalidades de experiência” ou “qualidades que afetam e modificam o próprio ser” (FOUCAULT, 2016, p.30). Por mais que o tema da espiritualidade não se desenvolva em 1981, o que define o seu caráter é a investida na transformação do ser. Um bom exemplo é o da tranquilidade, a qual não designa apenas um comportamento, como uma reação mesurada ante situações adversas, mas uma forma de vida que faz com que qualquer tipo de evento produza o menor apego possível no sujeito, criando autonomia com relação às experiências, mesmo quando elas são positivas. A transformação buscada pauta-se, como dito por Foucault, na “[...] passagem de um *status* ontológico para outro, abertura de modalidades de experiência: é isso que está em causa nas artes de viver” (FOUCAULT, 2016, p.31).

O modo como as artes da existência aparecem em 1981 será muito importante para nossa discussão da filosofia como espiritualidade do cuidado de si (*epiméleia heautoû*), determinando inclusive os eixos estruturantes desta tese. Se, para uma arte de viver, é necessário definir uma prática potencialmente transformadora e aplicável de si sobre si mesmo, ela só acontece por uma relação 1) com os outros, 2) com a verdade e, por fim, 3) consigo mesmo. Em *Subjetividade e Verdade* (FOUCAULT, 2016), o primeiro termo das artes da existência é a relação

com os outros. Ela funda as técnicas de si em um processo de ensino que depende da autoridade do mestre e da sua capacidade de transmissão, em suma, como colocado por Foucault, define-se pelo modo com que o mestre “educa” (FOUCAULT, 2016, p.31). A perspectiva da relação com os outros situa-se, nesta ocasião, no campo do ensino (*máthesis*). Já a relação com a verdade é inicialmente enquadrada pela necessidade de formar, pela meditação (*meléte*), um princípio que se torna ele mesmo referência para toda a vida e, portanto, não deve prescindir do estudo sobre a tradição. Por fim, a relação consigo é posta como o termo final da arte de viver, e designa o campo dos exercícios aplicados de si sobre si mesmo, ou seja, refere-se à realização da ascese (*áskesis*).

Em 1982, as três relações da arte de viver sofrem uma pequena mudança de perspectiva, ficando relativamente mais emaranhadas em função de seu enquadre pela definição de uma espiritualidade. Primeiro, o mestre, colocado como Outro, é retratado pela diferença entre seu exercício e o da pedagogia, sendo aproximado da função de auxiliar a cura daqueles que o procuram, e não do papel de ensinar. A relação com a verdade é mais analisada pela sua definição como um equipamento de salvação, e a relação consigo não se forma apenas pelos exercícios. Não há, em 1982, uma correspondência direta entre cada tipo de relação e cada campo das artes da existência, mas uma ligação entre si mesmo-verdade-Outro que ocorre de modo específico quando determinada ou pelo cuidado de si (*epiméleia heautoû*), ou pelo conhecimento de si (*gnôthi seautón*). Em outras palavras, quando há uma espiritualidade enquadrada pelo modo como o cuidado de si relaciona sujeito e verdade, ou seja, visando uma transformação direcionada à cura, a relação consigo e a relação com o Outro posicionam-se de um modo específico com respeito tanto à ascese (*áskesis*), quanto à meditação (*meléte*) quanto ao conhecimento (*máthesis*), visando uma verdade. Neste sentido, por exemplo, o uso que o filósofo faz da palavra, orientado pela fala franca (*parrhesía*), pode ter efeitos no modo como o discípulo realiza uma meditação, recebe o conhecimento e procede com a ascese.

Antes de avançarmos para *A Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2010a), e ainda com intuito de delimitar sua singularidade, convém algumas considerações sobre os cursos de 1983 e 1984. Ambos, *O Governo de Si e dos Outros* (FOUCAULT, 2010b) e *A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II* (FOUCAULT, 2011), configuram uma análise focada na enunciação filosófica em

seu posicionamento político, não mais circunscrita na função terapêutica da filosofia – que é abandonada. De certa perspectiva, Foucault muda a relação estabelecida com o platonismo, que em 1982 é a de um distanciamento, e em 1983 e 1984 procede por uma aproximação, como se a função política de seu discurso fosse situada em uma herança platônica. Em seu novo recorte, a palavra do filósofo é abordada no campo de uma enunciação pública e perigosa, potencialmente letal para o próprio locutor, como o diálogo que Platão estabelece com o tirano Dionísio (FOUCAULT, 2010b, p.48), ou seja, ela extrapola a restrição de uma dupla dialógica com fins de correção.

A *parrhesía* ganha importância para Foucault pelo seu caráter de criação de uma diferença dentro do governo dos homens, posto que ela diverge do princípio democrático da *isegoria*, o direito igualitário de ter a palavra em uma assembleia (FOUCAULT, 2010b, p.139). Assim, no plano uníssono de um direito à palavra perante a Lei, a garantia de uma real transformação da cidade está na coragem de enunciar um discurso-verdadeiro disruptivo, e não somente no momento previsto por direito, mas sempre que a circunstância demanda uma intervenção, ou seja, no momento propício (*kairós*). A criação desta diferença não se encontra em uma qualidade moral dos governantes, nem na qualidade estatutária de um sujeito diferente da massa, mas na criação da relação consigo constituída na distância com respeito às opiniões e certezas comuns às assembleias. Foucault (2011) procura mostrar que a obsessão antiga pela definição do melhor regime político possível não compõe um movimento moral, mas tenta alcançar o fundamento desta diferença ética e localizá-la no governo de si e dos outros. A política antiga, desta perspectiva, não visa sistematizar uma cartilha de organização dos poderes, mas fazer a sofisticação política depender do modo como os sujeitos livres formam-se enquanto sujeitos éticos. Neste sentido, em seu derradeiro discurso, Foucault (2011) realiza um exercício de formulação da política nos termos de uma relação consigo. Assim, é sob o conjunto nocional agenciado pela ideia de relação consigo, a qual permanece cara a Foucault, que desenvolvemos nossa interpretação do curso de 1982.

O tópico a seguir tem como objetivo apresentar uma leitura introdutória do curso de 1982 para, na sequência, adentrar as discussões específicas da relação consigo, da relação com o Outro, da noção de verdade e da problematização da psicanálise a partir do cuidado de si. Nesta lógica, introduzimos algumas

singularidades do curso e expomos a perspectiva histórico-metodológica escolhida por Foucault (2010a) na ocasião.

O curso de 1982: uma dinâmica do cuidado de si (*epiméleia heautoû*)

O curso ministrado por Foucault (2010a) em 1982, no *Collège de France*, consiste em uma exposição exaustiva do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) enquanto um preceito geral, mais que o próprio livro *O Cuidado de Si*, volume III de *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1985), envolto que está na questão da sexualidade. Por preceito geral podemos entender tanto o indicativo de um dever social quanto um grupo de técnicas minuciosamente elaboradas, que englobam a vida por completo. Esse preceito é abordado, na ocasião das aulas, como instaurador de toda a tradição da filosofia ocidental dentro de um triplo movimento histórico, que ora o correlaciona ao conhecimento de si (*gnôthi seautón*), em Platão, ora prevalece como um fim em si mesmo, nos greco-latinos, ora é apagado pelo preceito délfico, entre cristãos e modernos. Ao mesmo tempo, em se tratando de uma análise do cuidado de si no seu estado “isolado”, como ocorre nos séculos I e II, Foucault (2010a) o estuda visando a reflexão de uma noção de sujeito específica e irreduzível ao modelo cristão ou transcendental. Consequentemente, é apenas neste contexto que o filósofo realiza o seguinte recorte metodológico: elege como conjunto balizador de seu discurso o epicurismo e o estoicismo, excluindo os cínicos; coloca Platão e os cristãos predominantemente no lugar de uma contraposição teórica. A seleção das escolas greco-latinas justifica-se por ser nelas que, como ele afirma numa entrevista de 1984, as “[...] práticas de si tiveram [...] uma autonomia muito maiores do que tiveram a seguir, quando foram até certo ponto investidas pelas instituições religiosas, pedagógicas ou do tipo médico e psiquiátrico” (FOUCAULT, 2006b, p.265)

A *Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2010a) insere-se na investigação pelo momento em que se inicia, no Ocidente, uma obrigação ritualizada da enunciação da verdade. Ao lançar este tipo de interrogação, Foucault (2010a, p.324) afirma recorrer a uma espécie de anacronismo, dado que só interroga os gregos e romanos sobre o lugar da palavra quando percebe que este lugar fora decisivamente problematizado entre os cristãos. Retomando uma questão já colocada em 1981, o filósofo abre mão do problema sobre as condições gerais em que pode haver verdade para o sujeito e indaga: “[...] sob que transformações particulares e

historicamente definíveis, o sujeito teve que submeter-se a si mesmo para que houvesse a injunção de dizer a verdade sobre o sujeito?” (FOUCAULT, 2010a, p.227). É para responder a esta pergunta que Foucault (2010a) realiza uma história das práticas de si.

Deslocado do contexto jurídico-discursivo que marca seus trabalhos anteriores à década de 1980, e voltado especialmente aos greco-latinos, Foucault (2010a) busca pensar a formação dos sujeitos a partir de um período que não se pauta na predominância da Lei. Ele considera que a questão da lei não é o pilar da formação das relações humanas, como pode parecer para nós a partir de uma intensa juridicização que começou na Idade Média e se expandiu para toda a cultura ocidental. Ao contrário, o novo “jogo metodológico” (FOUCAULT, 2010a, p.101) consiste em colocar a formação da lei como um episódio de uma história maior, que seria a história das técnicas de relação consigo, como ele diz, “[...] técnicas e tecnologias que são independentes da forma da lei e prioritárias em relação a ela” (FOUCAULT, 2010a, p.101). Conjuntamente, o filósofo lembra que a compreensão do modo com que os sujeitos realizam a experiência de si é comumente marcada pela correlação entre determinadas possibilidades de saber e certos esquemas normativos de comportamento, postos e garantidos por forças como o pensamento moral, a religião, a ciência, as instituições disciplinares, médicas, religiosas etc. Contudo, esta experiência de si também depende da relação que nós estabelecemos com tais forças. Neste sentido, Foucault, ao dizer que realiza uma “história ontológica de nós próprios” (FOUCAULT, 2017, p.71), abrange mais de um grupo de relações: aquelas que temos com certa concepção de verdade; aquelas com a obrigação e aquelas conosco e com os outros.

O que o filósofo pretende realizar é, mais especificamente, uma “genealogia do sujeito” (FOUCAULT, 2013, *tradução nossa*¹, p.32), ou seja, ao contrário de tentar definir o que é o sujeito através do pensamento, Foucault indaga o modo como experienciamos a nós mesmos por meio da história do nosso pensamento e, então, presta-se a tentar realizar esta história. Nas aulas de 1982, as condições relativas ao *a priori* de uma enunciação da verdade são buscadas numa série histórica de ligação entre “modos de subjetivação” e “modos de objetivação” (HAN, 2016, p.220), em outros termos, nem apenas nas formações de discurso, nem na

¹ Por uma questão estética, optamos por não assinalar todas as traduções, demarcando, com isso, que toda citação provinda dos originais será ‘tradução nossa’.

estrutura dos sujeitos, mas na história das práticas. A relação entre subjetivação e objetivação é uma chave de inteligibilidade que exclui a possibilidade de um sujeito constituinte, tanto para a formação quanto para a compreensão das experiências. Assim, até mesmo um domínio epistemológico só é apreensível a partir de uma posição específica do sujeito. No caso d'A *Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2010a), esta compreensão permite diferenciar, por exemplo, os modos de subjetivação e os modos correspondentes de objetivação do cuidado de si antigo, da espiritualidade cristã e da filosofia cartesiana.

O plano de fundo do curso de 1982 é o da dinâmica histórica do preceito do cuidado de si (*epimeléia heautoû*), o qual inclui o conhecimento de si (*gnôthi seautón*) mas, depois, parece criá-lo como um termo independente. Quando separados, ambos preceitos tornam-se diferentes vias de acesso do sujeito à verdade. O centro desta correlação é a prevalência, em todos os períodos analisados no curso, de uma “forma vazia” (FOUCAULT, 2010a, p.115) criada pela dupla conversão/salvação, pela qual cada vertente filosófica estipula uma necessidade de salvação agenciada por uma modalidade de conversão, ambas determinadas pela maior predominância de algum dos preceitos. O movimento geral das aulas de 1982 trata de diferentes textos antigos que desenvolvem, em síntese, prescrições sobre a formação ética dos sujeitos vislumbradas na exigência de criação de uma existência estética. Nesse sentido, Foucault (2010a) abre um leque de problematizações que nos permite pensar as escolas filosóficas em sua especificidade. Entretanto, o que fica evidente é que o objetivo de todas as aulas, independentemente do foco temático específico, é o cotejo entre as perspectivas éticas influenciadas ora pelo cuidado (*epimeléia*), ora pelo conhecimento (*gnôthi*).

O paradoxo do platonismo

Para o trabalho de analisar a dinâmica histórica dos princípios do cuidado e do conhecimento, partimos de um marco denominado por Foucault como o “paradoxo do platonismo” (FOUCAULT, 2010a, p.71). Tal paradoxo indica que os textos de Platão possibilitaram a formalização filosófica do cuidado de si (*epimeléia heautoû*) e foram fermento para o exercício de uma filosofia como espiritualidade, mas, ao mesmo tempo, direcionaram essa espiritualidade à subordinação pelo imperativo do conhecimento de si (*gnôthi seautón*). Nas palavras de Foucault, o platonismo é palco de um

[...] 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. (FOUCAULT, 2010a, p.72)

Este estatuto paradoxal da relação entre filosofia e espiritualidade é buscado n'O *Alcibíades*, de Platão, indicado por Foucault (2010a) como a primeira “teoria global do cuidado de si” (FOUCAULT, 2010a, p.44). O autor localiza neste texto a “arborescência” (FOUCAULT, 2010a, p.47) de um marco da profunda transformação nas tecnologias de si ocidentais, o começo da delimitação de um momento determinante na reorganização de práticas que são, porém, muito anteriores a Platão. O próprio cuidado de si é introduzido como um princípio que não era filosófico, mas “bastante corriqueiro” (FOUCAULT, 2010a, p.31), comum, ligado a privilégios políticos, econômicos e sociais.

N'O *Alcibíades*, Sócrates aparece como uma figura fundamental para o exercício do cuidado de si, o qual, mesmo orientado para o conhecimento de si, é o preceito fundamental da filosofia. Ao escolher este ponto de partida, Foucault (2010a) defende a hipótese de que o cuidado de si fundou a necessidade de conhecermos a nós mesmos, não apenas na figura de Sócrates, mas na cultura greco-romana de modo conjuntural. Esta perspectiva contrapõe-se à concepção hegemônica, para ele quase “senso comum”, de que a regra fundamental da filosofia é o princípio délfico do conhece-te a ti mesmo. No texto platônico, o cuidado de si antecede o governo da cidade e o governo dos outros, sendo, também, uma prática que complementa certos *déficits* da educação dos jovens e depende da relação com algum mestre. Ele apresenta, ainda, a sintonia entre o engajamento político e o processo “catártico” (FOUCAULT, 2010a, p.154), ou seja, a coincidência entre a transformação da cidade e a purificação da própria alma. O cuidado de si surge neste texto diante da necessidade do jovem Alcibíades transformar sua condição estatutária para governar os outros, momento em que, finalmente, ele ganha a atenção de Sócrates. Este aparece como uma figura destoante da mestria ateniense por não se relacionar com seus discípulos a partir do interesse erótico, aliás, a partir de nenhum interesse que não seja o de despertar o cuidado de si.

Olhando o texto d'O *Alcibíades* a partir das recomendações de Sócrates, compreendemos qual traço do cuidado de si o direciona ao apagamento pelo conhecimento de si. Vejamos, diz Sócrates, “[...] conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos” (PLATAO, 1975, p.237) e, mais adiante, “[...] quem a contemplar [a alma] e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo” (PLATAO, 1975, p.244). Trata-se do fato de que o ápice do diálogo com Alcibíades, segundo a leitura foucaultiana, é a definição socrática de que “[...] o movimento pelo qual a alma se volta para si mesma é um movimento pelo qual o seu olhar é atraído para “o alto” – para o elemento divino, para as essências e para o mundo supraceleste onde elas são visíveis” (FOUCAULT, 2010a, p.446). Assim, cuidar de si significa, em último plano, reconhecer o divino em si, por meio do procedimento de rememoração da própria origem, ato que recebe o nome de reminiscência. Contudo, ainda há uma relação intrínseca entre os dois princípios, e a questão da verdade não se separa das práticas realizadas pelo sujeito em função do governo de si e dos outros. Conhecimento e conduta, até então, são conectados. Porém, são conectados de uma maneira peculiar que localiza no platonismo a raiz da “racionalidade” (FOUCAULT, 2010a, p.72), na qual está prevista o ato castiço de conhecimento sem exigência de um trabalho sobre si, como acontecerá na modernidade. Elementos teóricos como a formulação deste paradoxo acentuam a perspectiva de que entre *epimeléia heautoû* e *gnôthi seautón* há sempre, para Foucault, uma “[...] sobreposição dinâmica, um apelo recíproco” (FOUCAULT, 2010a, p.64). O que mais interessa é justamente o arranjo deixado por estas sobreposições, as quais resultam, depois, em outra clivagem fundamental na história do Ocidente, a separação entre espiritualidade e filosofia.

Filosofia e espiritualidade: da ligação à separação

A perspectiva histórico-filosófica de Foucault (2010a), em 1982, inicia com uma relação intrínseca entre filosofia e espiritualidade, datada desde a Grécia antiga e mantida no período greco-latino. Considerando que a análise deste último período será a base dos capítulos desta tese, procedemos, neste tópico, algumas considerações mais generalistas sobre sua continuidade com o platonismo. Depois, comentamos a clara separação entre espiritualidade e filosofia, localizada entre cristãos e modernos e contrastada ao seu *status* no epicurismo e no estoicismo.

No contexto de ligação entre cuidado de si (*epimeléia heautoû*) e conhecimento de si (*gnôthi seautón*), o exercício do conhecimento filosófico não se separa da necessidade de uma conversão que possibilite a transformação do sujeito para o acesso à verdade. A relação entre filosofia e espiritualidade forma uma espécie de circuito, ou seja: modificando-se, o sujeito acessa a verdade, e acessando a verdade, a modificação se otimiza. O sujeito enquanto tal não se forma, entre gregos e greco-latinos, como objeto de conhecimento, pois ele não existe, por definição, como uma instância desapegada do mundo e capaz de gerar um conhecimento descontextualizado. Não há, portanto, a questão de saber sobre o indivíduo em suas características idiossincráticas, nem mesmo em Sócrates, onde o conhecimento de si é orientado para o divino em si, representando nada menos que um alargamento ou uma desindividualização daquele que conhece a si mesmo, posto que o faz apenas para cuidar de si (HAN, 2016, p.236).

Na conjuntura da espiritualidade antiga, a verdade é tanto ontológica quanto dialógica (HAN, 2016, p.238). No plano ontológico, a verdade é o próprio mundo inteligível, lugar para a relação pela qual o sujeito pode se transformar. O plano dialógico corresponde às relações filosóficas, já que o sujeito, tendo passado pelo plano ontológico e transformado seu *ethos*, deve ser capaz de realizar uma enunciação da verdade que testemunhe a coincidência entre sua fala e suas ações, testemunho que só acontece perante e em função de outrem. Depois dos greco-latinos, já desgarrados do reencontro com o divino, a substância ética formada pela relação consigo deve refletir a apropriação que o sujeito tem da verdade. Em outros termos, não há um reencontro com a verdade, mas um percurso do sujeito em direção a um saber que “não residia nele” (FOUCAULT, 2010a, p.451). A adequação da verdade não ocorre entre o discurso e a realidade, mas entre o discurso e as ações do sujeito falante. O modo de subjetivação consiste no exercício de si sobre si mesmo, e os objetos correspondentes são a ligação entre a percepção da experiência e o valor dado a ela, ou seja, referem-se à relação do corpo com o mundo inteligível.

A separação entre filosofia e espiritualidade acontece no longo intervalo entre cristãos e modernos. Ela corresponde ao aparecimento gradual da concepção de um sujeito cognoscente desencarnado, que tem para si um domínio de objetos representáveis. Dentro deste campo, a filosofia torna-se epistemologia, pois diz respeito apenas às relações do sujeito com aquilo que é cognoscível. Por outro lado,

a relação necessariamente transformacional do sujeito com a verdade migra aos poucos para as práticas cristãs, surgindo um modo hermenêutico de subjetivação e um campo de objetos que é a “interioridade desejante do sujeito” (HAN, 2016, p.235). Começando pelos cristãos, sobretudo aqueles mais próximos aos epicuristas e estoicos, a espiritualidade conserva alguma sintonia com o funcionamento da espiritualidade antiga, principalmente quanto à circularidade entre conhecimento de si, conhecimento da verdade e cuidado de si. No entanto, este conhecimento de si cristão é exterior à filosofia. A operação própria à verdade mantém a forma dos antigos, ou seja, sua revelação é ativada pelo par conversão/salvação, mas sua fonte é outra, qual seja, a Sagrada Escritura e não mais o mundo inteligível.

Outra diferença entre as espiritualidades greco-latina e cristã é a criação, nesta última, de uma interioridade passível de uma exegese. Esta característica é particularmente explorada por Foucault por meio do cotejo entre diferentes abordagens da análise das representações, de um lado aquela de Marco Aurélio, estoico, de outro aquela de Cassiano, cristão (FOUCAULT, 2010a, p.269). A base desta diferença assenta-se sobre a divisão entre uma atenção à representação e uma atenção à gênese da representação enquanto conteúdo “psíquico”, respectivamente. Marco Aurélio desenvolve uma meditação objetiva sobre a plausibilidade das representações – sua relação com o mundo e com o valor que ela adquire para o sujeito, enquanto Cassiano procura a pureza delas com respeito ao grau de concupiscência (presença demoníaca) que lhes pode ser incrustado. No cristianismo, o sujeito é a fonte das representações e deve, ao mesmo tempo, questionar-se a todo momento sobre a engrenagem que dá origem a elas. Assim, aquele sujeito que, desde Sócrates, relaciona-se consigo buscando a mestria de si mesmo, no cristianismo, volta-se constantemente à sua própria destituição, pois precisa renunciar às tendências misteriosas da sua própria alma, renunciando, por fim, a si mesmo. O sujeito cristão torna-se, portanto, opaco, dotado de representações sempre esfumaçadas e obscuras.

No campo da verdade cristã, apesar da manutenção de seu teor ontológico por meio da revelação da Palavra, o caráter dialógico antigo desaparece aos poucos. Vemo-lo na mudança de lugar da enunciação da verdade, que passa a ser exigida mais daquele em posição de discípulo que daquele em posição de mestre. O guia da alma já não transmite a verdade e nem encarna-a em seu *ethos*, pois ela está no Texto. Por mais universal que seja a Escritura, o que ocorre é uma

“particularização” da relação com a verdade que só pode ser articulada individualmente. Ao contrário do testemunho de uma verdade geral, acerca da relação com o mundo, a injunção cristã é a de uma verdade que diz apenas sobre o indivíduo que a enuncia. Eis aí a objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro, o qual encerra-se na confissão e faz com que o sujeito da enunciação aluda estritamente ao enunciado, e não às atitudes do enunciador.

Por parte da filosofia, o desaparecimento do cuidado de si acompanha sua separação com a espiritualidade. É notável a complexidade da dinâmica histórica apresentada pelo filósofo quando ele relaciona este apagamento da espiritualidade a um *a priori* colocado pela própria teologia (FOUCAULT, 2010a, p.26). É no seio de uma lógica desenvolvida pelo cristianismo que a filosofia encontra terreno para desenvolver-se em direção ao racionalismo, a saber, pela conformidade entre um Deus onisciente e suas crias potencialmente conhecedoras da verdade – sua imagem e semelhança. Essa coincidência entre criador e criatura direciona os teólogos à elaborações sobre o dom divino presente em cada ser, concebido como a natureza racional. Em volta dela circunscreve-se o pensamento de Descartes, quando torna-se próprio da estrutura do sujeito ter acesso à verdade pela via do conhecimento, pela noção de que algumas representações são ideias inatas e acessíveis a partir do crivo da evidência. Foucault:

[...] colocando a evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser, era esse 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 do “conhece-te a ti mesmo” um acesso fundamental à verdade. (FOUCAULT, 2010a, p.15)

O acesso à verdade, então, concerne apenas ao formato do ato de conhecer. Em outros termos, ao passarmos para o cartesianismo de Foucault (2010a) ocorre uma requalificação da clarividência do sujeito, mas agora completamente diferente de Sócrates posto que se desdobra do esquema da objetivação da interioridade cristã, e também diverso desta já que sua imagem não é mais obscura. O sujeito cartesiano aparece transparente dentro da consciência de si, realocando o conhece-te a ti mesmo no norte do procedimento filosófico.

Na modernidade, posteriormente ao “momento cartesiano” (Foucault, 2010, p.14), auge da derrocada do cuidado de si, o acesso à verdade atrela-se à formalização de um método. Foucault (2010a) se refere ao procedimento de sistematização do fluxo interno das representações a partir do sujeito cognoscente. O método, que procura determinar uma lei de sucessão lógica, potencialmente universal, fixada a partir de uma certeza capaz de atestar a verdade e criar uma sequência de verdades, ensaia a formação de um inventário total do conhecimento objetivo. Surge, então, uma nova forma de subjetivação, que é a tentativa de sintetizar a lei e a ordenação das representações, e uma nova esfera de objetos, o campo infinito de representações examináveis e decomponíveis entre verdadeiras ou falsas. A concepção ontológica da verdade, mantida até o cristianismo, desaparece nesta breve leitura de Foucault (2010a) sobre Descartes, pois a verdade não transforma o sujeito, ao revés, ela provém dele. Com isso, some também o esquema da conversão, já que o sujeito não precisa mais ser formado e muito menos salvo pela verdade, posto que é ele mesmo a matriz de suas representações. Foucault (2010a) sintetiza a modernidade da seguinte maneira: “[...] 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” (FOUCAULT, 2010a, p.18). É desta forma que a filosofia passa por um processo de “epistemologização” e de desprendimento da necessidade da salvação, ou que o cristianismo e a filosofia moderna se localizam no espectro do conhecimento de si, embora de maneiras diferentes. A primeira é uma espiritualidade do conhecimento de si, enquanto a segunda, estritamente epistemológica, não é uma espiritualidade, mas está enquadrada também pelo mesmo preceito.

Entre o platonismo e a dupla clivagem moderna do cuidado de si e do conhecimento de si, da filosofia e da espiritualidade, há o período de intensificação do cuidado de si e de sua total coincidência com a espiritualidade filosófica. Foucault denomina esse campo histórico como a “idade de ouro da cultura de si” (FOUCAULT, 2010a, p.75). Sua definição de cultura, neste contexto, ocorre sob quatro condições. A primeira é a da existência de uma correlação de valores que possuem um mínimo de coerência e de organização entre si, um mínimo de divisão e de hierarquia. A segunda é a apreensão de que tais valores são estipulados como possivelmente universais e, ao mesmo tempo, restritamente acessíveis. A terceira característica da cultura é a ideia de que para alcançar certos valores, em dado

momento, seja exigido certos sacrifícios. Por último, a definição da cultura depende de que estas condições para o acesso aos valores, já estipuladas por técnicas minimamente regradas, sejam pensadas, escritas e veiculadas sobre noções, conjuntos e conceitos. É nesse sentido que se pode falar em cultura de si, já que a ideia de um “si mesmo”, determinada pelo duplo teor universal/restrito, foi o que rearranjou a disposição dos valores do helenismo clássico e do posterior estoicismo. Neste sentido, Foucault (2010a) pode falar de modo genérico em cultura de si por referir-se a um grupo de escolas filosóficas que se desenvolvem de modos distintos a partir dos mesmos traços, quais sejam, a necessidade da salvação, a relação consigo, com o Outro e com a verdade – semelhante a um jogo de xadrez que, com as mesmas peças, comporta uma diversidade enorme de partidas (ALLOUCH, 2014).

O período da cultura de si é demarcado por Foucault pelas proximidades dos séculos I e II de nossa era. Conforme sua delimitação, ela vai da dinastia de Augusto até os Antoninos, no quesito político, e do estoicismo de Musonius Rufus até o pensamento de Marco Aurélio, no quesito filosófico, ou seja, desde o período de retomada do helenismo dentro do império romano, pouco antes da proliferação do cristianismo (FOUCAULT, 2010a, p.75). Contudo, a amplitude da cultura de si parece extrapolar o marco augustiniano, e as referências se misturam um pouco. Por exemplo, Foucault (2010a) retorna à figura de Epicuro e a discussões próprias do momento pós alexandrino. Este período vai do século IV a.C. ao fim do século I a.C. Curiosamente, segundo Hadot (1999), o que conhecemos sobre o helenismo é, em sua maioria, da responsabilidade de documentos mantidos por filósofos epicuristas e estoicos do começo do império romano.

Apesar de circunscrever a cultura de si nos séculos I e II, Foucault (2010a) realiza uma análise de maior alcance. Além disso, ele escolhe um foco cultural marcado pela transição entre estruturas políticas, o que implica no intenso remanejamento de forças sociais e de correntes de pensamento. Podemos dizer que dentro da noção de cultura de si confluem aspectos do helenismo e de sua crise; características do período de instalação do novo império romano; noções propriamente romanas e, por fim, elementos da releitura do helenismo clássico por parte dos pensadores romanos. Considerar esta abrangência indica, em nossa opinião, um traço do estilo próprio de Foucault (2010a) que, apesar de desenhar um limite restrito para seu escopo, por vezes desordena as referências quanto a

classificações históricas temporais. Isso vale também para a sua linha de análise dos textos escolhidos, que nem sempre parte de um sequenciamento linear.

A razão mais evidente para Foucault (2010a) voltar-se ao tempo helenístico e romano é a descentralização, neste período, da função da Lei enquanto propulsora de modos de existência. Foucault (2010a) compreende que, neste contexto, a ideia de si mesmo e as técnicas para a sua constituição acabam por rearranjar as práticas morais, resultado da lacuna deixada pelas instituições políticas. É neste sentido que o movimento histórico realizado pelo filósofo ao fim da vida parece ter, pelo menos, um alvo deliberado, que é a “crise dos valores”, como ele o admite em entrevista acerca da noção de existência estética (FOUCAULT, 2006a). Gutting (2016) afirma que a historiografia de Foucault busca desarranjar concepções e práticas que pareciam ser o resultado inevitável do percurso histórico. Deste modo, por exemplo, n’*A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2010a) não elege um ponto do passado que teria culminado no presente enquanto esquema de subjetividade. O campo privilegiado de sua reflexão, ao contrário, se dá justamente em um período que, para ele, é muito diverso do que se concebe hegemonicamente nos tempos atuais. A experiência filosófica mais estudada, em 1982, tem relevância pela sua diferença com relação às noções que predominam desde o cristianismo até a modernidade, noções que poderiam ser consideradas, “naturalmente”, a nossa “fortuna histórica”.

Outras razões também animam o olhar de Foucault (2010a) para os greco-latinos. A primeira, como sublinha Hadot, é a existência do “preconceito clássico” (HADOT, 1999, p.140) da ala hegemônica do ensino de filosofia na França. Tal preconceito consolida um exemplo idealizado de cultura que valoriza estritamente uma parte do pensamento grego, condena o período helenístico e romano por considerá-lo corrompido pelo contato com o Oriente e o considera filosoficamente individualista, devido à queda da democracia e do papel social do filósofo. Foucault (2010a) pretende desmitificar essa perspectiva e propor um novo recorte que realoca o cuidado de si para o centro da prática histórica e filosófica. De certo modo, Hadot (1999) acaba evidenciando a influência do preconceito clássico quando defende que o contato com a África e com o Oriente não “corrompeu” a filosofia europeia presente nos arredores de Alexandria. Na realidade, considerando o alcance desta cidade, seria óbvio presumir que a cultura africana e a cultura asiática teriam influenciado substancialmente o modo com que viviam os greco-romanos. Já

Foucault (2010a) não nega esta influência, e faz deste campo seu centro de apoio, destoando de boa parte dos historiadores fixados no pensamento platônico clássico.

Foucault contrapõe sua perspectiva sobre os greco-latinos àquela que enxerga neles o crescimento do “individualismo”, da atenção aos “aspectos privados da existência” (FOUCAULT, 1985, p.47), compreendidos como um lenitivo à derrocada do engajamento social na política. Na realidade, a atividade cívica e política daquela época apenas se transformou, e o rigor moral que lhes é característico na relação de si para consigo insere-se em um amplo quadro de relações sociais. Portanto, Foucault (1985) procura elucidar, mesmo que brevemente, a impossibilidade de se evocar tal noção de “individualismo” para explicar contextos muito diversos, como frequentemente acontece. Para ele, quando se fala em individualismo é preciso realizar, no mínimo, uma tripla distinção. São três definições que podem coexistir, mas não necessariamente. Uma delas é a atitude individualista, marcada pela valorização absoluta do indivíduo em sua independência com relação às instituições e aos vínculos sociais; outra é a exclusiva valorização da vida privada, onde o sujeito volta seus esforços para a manutenção dos bens, da casa e das relações familiares; a última definição, mais próxima do compromisso filosófico de Foucault com os greco-latinos, refere-se à intensidade das relações consigo e apela ao teor artesanal da formação de si como sujeito. Trata-se, portanto, da intensificação da atenção a si e das práticas de si em meio às relações políticas nas quais o sujeito está inserido (FOUCAULT, 1985, p.48), e não do incentivo a uma individualização enquanto instância hipostasiada da existência humana.

Ao eleger, em 1982, a cultura de si como campo de investigação, Foucault (2010a) afirma selecionar um “[...] acontecimento no pensamento [...]”, ou seja, “[...] o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno” (FOUCAULT, 2010a, p.11). Não se trata de destacar da história um acontecimento específico devido ao seu conteúdo na época em que ocorreu, mas devido ao que ele instaura para o tempo que o sucede, considerando a “virtualidade permanente” (FOUCAULT, 2010b, p.20) que o acontecimento produz. O exemplo, em 1982, é a consideração do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) como um dos fios condutores de todo caminho do pensamento antigo, da moral cristã e da filosofia moderna. Para o filósofo, o cuidado de si estipula

[...] 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 e das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas de subjetividade. (FOUCAULT, 2010a, p.12)

É nesta conjuntura, de caracterização do cuidado de si e de seu respectivo modo de ocasionar um campo de experiência, que o conjunto nocional da conversão assume um papel fundamental. É daí, também, que provém a noção de uma existência estética, tão preciosa para aqueles que trabalham sobre a filosofia foucaultiana, de modo especial depois da década de 1980. Defendemos a ideia de que as análises que o filósofo faz da conversão a si dentro d'A *Hermenêutica do Sujeito* são um campo privilegiado para reflexão da ética enquanto estética, tema caro para diversas técnicas provenientes das ciências humanas, como a psicologia clínica, por exemplo². As noções de conversão, segundo Foucault (2010a), não se articulam em um tecido conceitual sistematizado filosoficamente. De qualquer forma, ele é explícito ao indicar sua relevância, quando afirma que, “[...] dentre as tecnologias do eu que o Ocidente conheceu, essa certamente é uma das mais importantes” (FOUCAULT, 2010a, p.187).

² A análise do quanto estas vertentes psicológicas realmente levam adiante os estudos de Foucault (2010a) sobre a conversão a si não compõe nossos objetivos. Também não pretendemos afirmar que este trabalho ocorra com minúcia, pois, em situações mais corriqueiras, a ideia de uma existência estética está para a psicologia assim como a ideia de um individualismo está para o trabalho final de Foucault, ou seja, como um jargão.

CAPÍTULO I: Relação consigo

1. A conversão a si

O presente capítulo consiste em uma exposição acerca da conversão a si na espiritualidade formulada por Foucault (2010a) em 1982. Nessa perspectiva, procuramos analisar suas ressonâncias no problema da subjetivação foucaultiana, definida por Deleuze como: “[a] subjetivação se faz por dobra” (DELEUZE, 2005, p.111). Defendemos que a imagem da conversão a si, desenvolvida n’A *Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2010a), é fundamental para vislumbrarmos a dimensão da dobra. Ela representa a capacidade do sujeito exercer uma afecção de si sobre si, potencialidade originalmente elaborada por gregos e greco-romanos. A conversão a si, no curso de 1982, configura a categoria da relação consigo caracteristicamente epicurista e estoica, estipulando as concepções de sujeito e de verdade e constituindo a forma das técnicas de si. É por meio dela, ainda, que o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) pode ser encontrado enquanto uma estruturação do sujeito específica e irreduzível a outros modelos históricos.

Antes de analisarmos a conversão a si, falemos da definição genérica de relação consigo, encontrada n’*O Uso dos Prazeres* (FOUCAULT, 2007). Para defini-la, Foucault (2007) parte do problema sobre o modo de conduzir-se, ou seja, sobre a forma com que um sujeito incide sobre ele mesmo as regras de um código moral, compreendendo esta ação como o entremeio entre as regras de conduta e as condutas que efetivamente sucedem de tais regras. A relação consigo coincide, portanto, com este momento de auto-condução.

A primeira dimensão da relação consigo é a “determinação da substância ética” (FOUCAULT, 2007, p.27). Ela engloba especificamente a parte do sujeito que será objeto de sua conduta moral. Neste sentido, podem ser eleitos como substância ética os atos relacionados a algum setor específico do corpo, ou simplesmente os pensamentos e afecções prévios ou posteriores aos atos. A exemplo da sexualidade, o sujeito pode direcionar-se à prática da abstinência ou da fidelidade, ou encampar o próprio desejo que antecede o ato, voltando-se, então, para a alma. A segunda parte é o “modo de sujeição” (FOUCAULT, 2007, p.27), fixada pela forma como o sujeito se liga a uma determinada regra desde o momento em que reconhece a necessidade de procedê-la. Na realidade, Foucault (2007) coloca no modo de sujeição o propósito da aplicação de determinada regra, em outros termos, o apelo ao qual o sujeito responde. Por exemplo, se trata-se de proceder uma conduta devido ao pertencimento a um grupo, ou à honra com respeito a certa tradição, ou ao objetivo em um contexto político, ou mesmo à necessidade de demonstrar alguma virtude para pessoas específicas. A terceira parte da relação consigo consiste na “elaboração do trabalho ético” (FOUCAULT, 2007, p.27). Ela define a prática à qual o sujeito vai recorrer para transformar-se em testemunha de sua própria verdade e conduta. Ela aponta para os tipos de exercícios que serão praticados e para os tipos de concepções que os orientam. Por exemplo, se ocorrerá uma prática de meditação ou de hermenêutica, de renúncia ou de experimentação, de escrita ou de fala, etc. A quarta parte da relação consigo consiste na “teleologia do sujeito moral” (FOUCAULT, 2007, p.28), que é a amplitude da conduta na qual se insere uma ação específica, em outros termos, a teleologia do sujeito moral refere-se ao modo de existência almejado pelo sujeito por meio de suas ações morais.

Neste capítulo, abordamos a posição da conversão a si enquanto uma categoria descritiva que, à primeira vista, estipula a relação consigo como um *a priori* diante das outras relações. Ela tem seu lugar no delineamento das transformações

ocorridas desde o cuidado de si (*epimeléia heautou*) platônico até as formas sociais adquiridas por ele no período imperial romano. Mais especificamente, esta categoria ganha destaque dentro do panorama de reconfiguração das relações dialógicas de direção de consciência, que tendem a se desgarrar das tonalidades erótica e pedagógica, e a se associarem às práticas de cura a partir da auto-finalização do cuidado de si. Essa auto-finalização representa o momento em que o preceito já não antecede o exercício político, mas se configura como um fim em si mesmo. Foucault afirma que, entre epicuristas e estoicos, “[...] o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo é ontologicamente primária” (FOUCAULT, 2006b, p.271)

O desprendimento entre o teor político e o teor catártico do cuidado de si, iniciado em *Alcibíades* e definido no pensamento dos séculos I e II, determina uma série de traços próprios à coincidência entre a filosofia e as artes da existência (*tékhnē tou bíou*), mais especificamente, entre estas artes e as “artes de si” (FOUCAULT, 2010a, p.161). A pergunta da arte da existência, “[...] como fazer para viver como se deve? [...]” (FOUCAULT, 2010a, p.161), passa a coincidir com a pergunta da técnica de si, “[...] como fazer para que o eu se torne e permaneça aquilo que ele deve ser? [...]” (FOUCAULT, 2010a, p.161). Ou seja, a espiritualidade, que faz o sujeito realizar a transformação, a purificação e a salvação de si por meio de exercícios, absorve completamente a filosofia como pensamento da verdade. E o resultado passa a ser a pergunta: “[...] como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade?” (FOUCAULT, 2010a, p.161). No interstício entre as duas perguntas e no crescimento do tema “catártico” – aquilo que leva à salvação –, está a conversão a si. É a partir dela, portanto, que trabalharemos as técnicas de uma relação consigo greco-latina, que serão analisadas ao longo de cada agrupamento temático do presente estudo, ora com respeito aos exercícios (*áskesis*), ora com respeito ao conhecimento (*máthesis*).

O conjunto maior da conversão é formado por três modalidades. Elas são a conversão a si (*se convertere ad se*), a conversão platônica (*epistrophé*) e a conversão cristã (*metánoia*). As conversões platônica e cristã, apesar de distintas, podem ser conjugadas quando se trata de cotejá-las com a conversão a si quanto ao tipo de subjetivação que lhes corresponde. Estas três modalidades de relação consigo sobrepõem-se no decorrer da história ocidental, e cada uma determina um tipo de atitude ética com relação a si e aos outros. Cada uma determina, também,

um tipo de acontecimento que demarca de modo particular o momento de sua realização. Sob determinado ângulo, a ideia geral de uma conversão enquanto condição de salvação, ou seja, de acesso à verdade, é pensada por Foucault (2010a) como praticamente contínua em toda a história ocidental, mas, evidentemente, caracterizada em cada momento de um modo diferente. Neste sentido, a dupla conversão/salvação constitui uma “forma vazia” (FOUCAULT, 2010a, p.115). Por exemplo, se considerarmos a existência de um Texto revelado e sua relação com a verdade, ela só adquire coerência a partir do cristianismo, modificando toda a relação dos sujeitos com a conversão de uma maneira única. A conversão a si, própria da cultura greco-romana, foi evidenciada por Foucault devido ao desdobramento que o trabalho de Hadot teve em seu pensamento. Hadot (2018) postulava, em 1953, que a *epistrophé* e a *metánoia* são as duas formas de conversão predominantes no ocidente. Elas conjugam o modelo da reminiscência e o modelo da ressurreição. Em contraponto histórico, portanto, é que Foucault (2010a) sustenta a importância, para o Ocidente, de uma noção de conversão diferente daquelas do platonismo e do cristianismo.

Em Platão, a conversão é prescrita a partir do termo *epistrophé*. Ela consiste na ação do olhar que deve fugir das aparências e dos objetos efêmeros, mundanos e obscuros, e encarar o ser em sua completude, olhar para sua luz. Este olhar acaba por movimentar o corpo inteiro e, depois do neoplatonismo, adquire tonalidade ontológica, já que funda o sujeito a partir da descoberta de sua ignorância. Essa descoberta, fruto da conversão, conduz à reminiscência, ou seja, à rememoração da essência esquecida. Opondo o mundo em que se vive ao outro mundo desejado, cindindo o “corpo-prisão” (FOUCAULT, 2010a, p.189) da alma, a *epistrophé* guia o sujeito à volta para a “pátria ontológica” (FOUCAULT, 2010a, p.189). Em suma, a reminiscência, uma forma de conhecimento, conecta o sujeito à verdade e, com isso, pretende libertá-lo. Seu exercício parte de uma análise da verdade das representações, da busca pelas “sementes de verdade” (FOUCAULT, 2010a, p.196) naquilo que nos acomete o pensamento.

No cristianismo, a partir dos séculos III e IV, a conversão é situada completamente dentro da noção de *metánoia*. Desta noção, Foucault retoma dois significados. Ela designa tanto “penitência” – *paenitentia*, sua tradução latina - quanto “mudança radical” (FOUCAULT, 2010a, p.190). Esta conversão necessita de uma transformação completa e única. Mesmo que ela advenha de um percurso

preparatório, o momento mesmo de sua realização deve ser um acontecimento “meta-histórico” (FOUCAULT, 2010a, p.190), súbito, que distancia completamente o sujeito novo do sujeito antigo. É literalmente a morte de um ser e o nascimento de outro, a passagem da finitude para a imortalidade, do reino demoníaco ao reino dos céus. Estas duas características consomem a ruptura do sujeito para consigo mesmo, ou seja, promovem a “renúncia a si” (FOUCAULT, 2010a, p.190). Sua prática começa com um olhar que busca em si os vestígios da concupiscência, os traços da tentação implantada pelo demônio em nossa alma e encontrados no pensamento. Esta conversão funda, assim, uma exploração dos segredos considerados “internos”.

A noção de *metánoia*, segundo descreve Foucault, é mais ampla que esta da conversão cristã, e o termo pode ser encontrado tanto no pensamento grego clássico quanto no greco-romano. Nesse sentido, *metánoia* só coincide com a conversão a partir do século III e da predominância do cristianismo. Na literatura grega, esta ideia tem sempre um teor negativo. Por exemplo, em Xenofonte existe a palavra *metanoieî*, que é a mudança de opinião. Em Tucídides ela se encontra como *metanoieîn*, que designa uma forma de remorso. *Metanoieîn* aparece ainda em Epicteto e em Marco Aurélio como desprendimento dos falsos julgamentos, como uma forma, também, de arrependimento (FOUCAULT, 2010a, p.196). *Metánoia* aparece em outros períodos, porém nunca como conversão. E quando aparece como conversão, no caso do cristianismo, ela tem a forma de uma renúncia a si.

A conversão a si, *se convertere ad se*, como escrito por Sêneca, é o interstício histórico entre a *epistrophé* e a *metánoia*, mas significativamente diversa destas duas. Todas as expressões que confluem a este preceito ilustram um movimento de virada para si, de retorno sobre si mesmo, de uma volta que começa pela atenção, pelo olhar e, depois, movimenta o ser inteiro, o qual curva-se do mundo e vai ao encontro de si mesmo. Ela consiste em uma mudança de atitude que não se utiliza da oposição entre dois mundos, firmando-se na contingência do próprio terreno onde vivemos. Trata-se de realizar um trajeto desde aquilo que não depende de nós em direção àquilo que depende de nós, direção considerada por Epicteto, nas palavras de Foucault, como a “bússola absoluta” (FOUCAULT, 2010a, p.202). Para o filósofo, ela é “[...] uma liberação no interior desse eixo de imanência” (FOUCAULT, 2010a, p.189), um desprendimento com relação àquilo de que não podemos ser mestres para alcançarmos aquilo de que podemos sê-lo. A noção de mestria conjuga bem o

tipo de relação com o corpo previsto nesta prática. Invéz de uma cisão do corpo, como na *epistrophé*, a conversão a si pretende criar uma relação satisfatória, apropriada, com maestria, de si para consigo. Além disso, o ato fundamental da conversão já não é o de conhecer, mas a ascese, *áskesis*, ou seja, o conjunto de práticas, no sentido de um treinamento, às quais nos submetemos.

A conversão helenística e romana também prevê certa ruptura para o sujeito. Porém, para Foucault (2010a), o que é característico desta conversão é um corte que se dá com relação ao que está no entorno do sujeito e não, como nos outros casos, um rompimento do sujeito com relação a si mesmo. Foucault nitidamente afirma: “É em torno do eu, para que ele já não seja escravo, dependente e cerceado, que se deve operar essa ruptura” (FOUCAULT, 2010a, p.191). Assim, o agrupamento de noções que compõem a imagem da conversão conta com uma série de traços que aparecem nos textos greco-romanos, como os termos *pheúgein*, traduzido por fuga, e *anakhóresis*, que designa o retiro. Este retiro tem em si duas tonalidades. Uma, como a estratégia de um exército que parte em retirada frente a uma derrota eminente. Outra, como a corrida de um escravo que escapa do cativeiro, da sujeição e da escravidão, e se retira em direção ao espaço alheio à cidade (*khôra*). Dentro deste espectro, cabe destacar algumas expressões encontradas em Sêneca. Na carta 8 a Lucílio aparece a metáfora do *pirouette*, tal como disse Foucault (2001), e que foi traduzido por “rodopio” (FOUCAULT, 2010a, p.191), que é um movimento diferente do de um peão que gira por impulso externo. Este rodopio é impulsionado, segundo o estoicismo, pela filosofia, mas realizado pelo próprio sujeito, o qual gira em torno de si. Naquele tempo, o ritual de girar em torno de si só acontecia quando, juridicamente, um escravo efetuava sua libertação. Em suma, todos os movimentos de ruptura que acontecem na conversão a si são estritamente em proveito do eu, em direção à sua autonomia, jamais dentro do eu como em uma cisão. A diferença entre os dois grupos de movimentos, *epistrophé* e *matánoia* de um lado, *se convertere ad se* de outro, pode ser esquematizada como “transsubjetivação” – a reversão do sujeito pela renúncia de si, e “autossubjetivação” – o retorno sobre si dentro do eixo de imanência (FOUCAULT, 2010a, p.193), respectivamente.

Outro grupo de imagens importantes na conversão a si é aquele que estipula que é preciso ter o eu na distância do olhar, e não mais nas alturas. Ou seja, ele deve estar à frente de si, à guisa de um movimento duplo de olhar e ser olhado por

si. Somado a isso, existe o princípio de que o ser por inteiro deve se mover em direção a si, como se ele fosse um lugar, um destino que precisa ser alcançado. Então, a despeito de não ser um movimento de reminiscência, a conversão a si ao mesmo tempo avança a um novo lugar e retorna a um lugar antigo quando se direciona ao si mesmo. Não à toa o si mesmo é frequentemente correlacionado, sobretudo em textos estoicos, às imagens de uma cidade recuperada por um exército ou de um porto, local de onde partimos e ao qual volvemos em busca de abrigo. Foucault, evidentemente, coloca a dúvida:

Aliás, nessas imagens que não são imediatamente coerentes há um problema; problema esse que, a meu ver, imprime tensão a essa noção, essa prática, esse esquema prático da conversão, 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, teremos acesso. [...] Este, ao que me parece, é um dos elementos da incerteza ou da oscilação fundamental, nesta prática do eu. (FOUCAULT, 2010, p.192)

Pensamos que esta oscilação demonstra uma perspectiva profícua para a questão da relação entre sujeito e verdade. Se a conversão a si não está definida enquanto uma volta para o mesmo lugar, a dimensão do retorno, por se encontrar em aberto, pode proporcionar o sentido de um caminho interminável de si a si, que imprime a essa noção um movimento interessante. Passemos agora ao âmbito específico do retorno (*retour*).

1.2 O retorno (*retour*) do si ao si

O conjunto de expressões que Foucault (2010a) utiliza para compor a ideia greco-latina de conversão a si extrapola as definições mais “primárias” de cuidado de si, que são aquelas que o definem enquanto um tipo de atenção a si, mais predominante no período grego. A partir da generalização do cuidado de si enquanto um movimento completo do sujeito, está implicada nele a ideia de um deslocamento. Inclusive, a mudança pretendida para o sujeito deste princípio não é uma mudança

dentro da paisagem do *status* social, mas uma mudança relativa a si mesmo. O conjunto da conversão a si deve ser lembrado, em vista disso, enquanto uma trajetória. Dentro dele existe, ainda, o tema do retorno (*retour*), o qual, associado ao deslocamento, delega à conversão o aspecto de uma dobra (*repli*) (FOUCAULT, 2001), ideia que será utilizada posteriormente por Deleuze (2005) enquanto corpo da noção foucaultiana de subjetividade. Foucault indaga-se: “Que círculo é esse, que circuito, que dobra é essa que devemos operar relativamente a algo que, contudo, não nos é dado, senão apenas prometido ao termo de nossa vida?” (FOUCAULT, 2010a, p.222). O deslocamento que o sujeito deve realizar é em direção a um lugar que é ele mesmo, ao mesmo tempo novo, ao mesmo tempo conhecido. Essa noção é confusa e permanece indefinida, o que não impede a tentativa de Foucault de elucidá-la à sua maneira, como veremos adiante.

O filósofo inicia a discussão do retorno a si a partir da figura, também comum aos textos greco-romanos, da navegação. A conversão a si em seu viés de retorno será equiparada, portanto, à navegação. Primeiro, pelo fato da conversão tratar de uma trajetória de um ponto a outro. Segundo, pelo fato dessa jornada ter uma meta específica, que é o alcance de um porto seguro, o mesmo porto de onde partimos. Assim, essa visada do sujeito rumo a si sempre é descrita como uma grande viagem, como uma longa aventura dentro da qual os riscos são inevitáveis e a busca incessante. Um dos principais motivos desta referência é o fato de a navegação implicar a necessidade da formação de uma técnica específica, denominada de “saber conjectural” (FOUCAULT, 2010a, p.223), um tipo de saber que aproxima o cuidado de si e a arte da pilotagem.

A pilotagem é utilizada como metáfora para três tipos de técnica que conjugam aspectos importantes do cuidado de si. Ela é, segundo Foucault (2010a), muito frequente na literatura clássica e na greco-romana para se referir à medicina, à política e ao governo de si. N’A *Hermenêutica do Sujeito* aparecem alguns nomes sob os quais Foucault se debruçou para o estabelecimento desta relação, a saber: Platão, com *Alcibíades*, *República*, *Górgias* e *Político*; Quintiliano, com *Institution oratoire*; e, aquela que foi considerada a principal referência, o texto *L’Ancienne médecine* de Hipócrates (FOUCAULT, 2010a, p.239). A semelhança mais evidente entre a navegação e estas três técnicas é a necessidade, em todas elas, da criação de uma técnica (*tékhne*) mais ou menos estipulada por noções e conceitos, correlacionada justamente ao caráter imprevisível dos acontecimentos – por isso

“conjectural”. Tal arte deve ser teórica e prática, e proporcionar ao mesmo tempo a cura do corpo e da alma, e o equilíbrio das relações políticas.

A trajetória que estipula o si mesmo enquanto objetivo é uma trajetória perigosa e “eventualmente circular” (FOUCAULT, 2010a, p.222). Essa circularidade implica a própria dobra e pode demonstrar o si mesmo em sua forma específica. Na medida em que ele é colocado como um lugar a ser alcançado, fica estabelecida uma distância entre o si mesmo que se movimenta e o si mesmo que se almeja atingir. O sujeito é então duplicado na forma de um percurso que vai de si a si. A conversão a si não se concebe, assim, como mero movimento de introspecção, posto que, ao procurar um ponto onde se fixar, o sujeito continua se desdobrando em novas distâncias em vez de alcançar algum núcleo mais profundo. O interstício do si mesmo ao si mesmo é a própria obra cujo limite não encontra quadratura dentro de uma estilística da existência, é o próprio trajeto que ao ser percorrido só aumenta, porquanto sua composição consiste em uma transformação em potencial. Como Foucault (2006b, p.275) diz, em 1984, o sujeito é uma forma que nem sempre é idêntica a si mesma. Portanto, o entremeio, a dobra, a trajetória circular, parecem definir a subjetividade mais do que os pontos de partida e de chegada. Lembremos Foucault (2010a) indicando incorrer nesse período a maior coincidência entre as práticas de si e um processo estético.

O caráter ético-estético da formação do si mesmo só pôde ser concebido como resultado do entendimento de que nos gregos o prazer não é algo a ser codificado, mas sim gerido em função da elaboração de um modo de vida autônomo. É isso que ocorre dentro dos movimentos da conversão a si, já que ela parte de um trabalho ascético sobre o corpo, e já que as verdades que a compõem devem necessariamente ser atreladas ao corpo - com o intuito de otimizá-lo – e não tanto à alma como instância privilegiada. Desde a noção de retorno a si, a subjetivação parece realizar-se por uma trajetória infindável de si a si, muito mais que pelo acoplamento de uma identidade com relação a qualquer modelo de norma.

1.3 Entre estilo (*forma*) e regra de vida (*regula vitae*)

As técnicas de si previstas pelo cuidado de si (*epimeléia heautoû*) greco-romano são submetidas, de ponta a ponta, pelas artes da existência (*tékhnē tou bíos*). Nelas, os exercícios éticos compõem o *corpus* da conversão a si de modo distintivo se comparados à forma com que eles se encontram nas doutrinas cristãs.

Estes exercícios relacionam-se com a noção de liberdade dentro da ética greco-romana, e impulsionam ainda mais a separação entre uma tendência à estilização de uma tendência à identidade. Assim, podemos falar da diferença entre a formação de uma moral voltada para a ética e de uma moral voltada para o código, respectivamente (FOUCAULT, 2006b).

Quando falamos de liberdade, não designamos uma dimensão da existência humana capaz apartar-se do campo de forças sociais e de prescindir dos códigos. Como na descrição mais genérica da relação consigo, qualquer dimensão da existência que precise passar por uma reflexão de conduta será objeto de uma arte de vida, o que não significa que se trate de uma criação livre, mas simplesmente de uma autonomia para aplicar em si mesmo o conjunto de regras morais conforme solicitado pelas circunstâncias. Por exemplo, a austeridade sexual estoica não resulta de um conjunto de proibições asseguradas pela lei, mas de um regime dos prazeres que tem por finalidade a criação de um domínio de si (*enkratéia*), o qual, inclusive, concerne à vida de maneira global. Portanto, a singularidade greco-latina é, mais exatamente, o fato de as restrições não tornarem-se formas jurídicas de proibição, mas sim um “arcabouço sociomental” (GROS, 2016, p.279), ou seja, a própria dobra da subjetivação.

Investigando um período diverso do da estética da existência, Foucault (2010a) delimita um amplo espaço histórico, do século IV ao começo do século XVII. Neste ínterim, o filósofo percebe a sistematização de um quadro exaustivo dos tipos de exercícios exigidos pela ética cristã. Nestes manuais, não há uma etapa da vida que não seja correlacionada a um tipo de prática. E as práticas exigidas também são bem atreladas, distribuídas, organizadas e desenvolvidas umas em relação às outras. Tal inventário de condutas não se restringe ao desenvolvimento das etapas da vida cronológica, mas também prescreve os tipos de atitude necessárias em cada situação específica, tanto com respeito a infortúnios inesperados quanto com respeito a falhas e dificuldades pessoais. Por essa razão, o cristianismo conta com inúmeros catálogos que se configuram como regras de conduta, denominadas regras de vida (*regula vitae*) (FOUCAULT, 2010, p.381). Os *regula vitae* presentes no cristianismo têm, geralmente, o caráter de regras universais que devem necessariamente alcançar a todos – em certo sentido, é isso que visa a evangelização, o máximo alargamento do modo de vida cristão.

O sistema da ascética filosófica greco-romana é bem diverso de um quadro de regras e não pode ser considerado em uma abrangência universal. Eis a diferença entre o rito espiritual, predominante na religiosidade, e o exercício espiritual, predominante na espiritualidade. O primeiro é, *a priori*, regulado, diferente do segundo, mais ligado às situações imprevisíveis. Apesar de existirem recomendações gerais na espiritualidade, como os exames de consciência da manhã e da noite, o que se encontra sobre eles na literatura são estritamente opiniões de ponderação ou considerações sobre o modo mais eficaz de realizá-los. Porém, Foucault (2010a) entende que estas práticas são dispostas de modo que cada sujeito possa escolher quando e como procedê-las. Sua utilização é sempre, portanto, contingente e atrelada ao presente. Para Hadot (1999), tal configuração provém da noção antiga de liberdade, que é embasada, no epicurismo, pela apreensão do movimento dos átomos. Segundo esta concepção, os átomos se dispõem de maneira quase acidental e formam a matéria de tudo, determinando, nas palavras de Hadot, “[...] esse desvio sem causa, esse abandono do determinismo” (HADOT, 1999, p.178), propulsor da abertura à falha e à liberdade.

A existência da liberdade fundamental no uso dos preceitos afasta a ascética da conversão a si de uma ascética codificada, e é o motivo da escassez de inventários de exercícios referentes a este período. Para gregos e romanos, a vida só se torna uma obra quando é produto de uma técnica (*tékhnē*), e só adquire tonalidade “bela” quando esta contém o elemento de liberdade de escolha. Mais ainda, a liberdade não se conecta apenas ao teor imprevisível dos momentos, mas também ao desejo, à vontade de tornar a vida uma obra bela. A arte de viver não se submete a uma regra (*regula*), mas sim almeja a composição de uma forma (*forma*). A forma, para Foucault, é o mesmo que o estilo, ou seja, um aspecto singular com o qual devemos construir a vida-obra se desejamos torná-la bela, o que não pode ser alcançado pela simples obediência, mas pela apropriação e pela atualização da técnica. A correlação da liberdade e do desejo aparece naquilo que Hadot (1999) postula sobre o saber socrático, que tem seu valor no desejo moral, na possibilidade de escolher a boa ação, e não propriamente na necessidade de acertá-la. A probabilidade do erro está prevista neste desejo, e será avaliada primeiramente como um erro de julgamento, posto que só erra quem desconhece o que realmente é a boa ação e por isso não a escolhe. Nesse sentido, o epicurismo e o estoicismo são considerados como escolas socráticas, pois, para elas, tanto o erro quanto a

liberdade estão localizados no juízo de valor que será atribuído aos acontecimentos (HADOT, 1999, p.195). Só o que é de nossa escolha e de nossa função pode ser entendido como bom ou ruim. Com relação ao resto, é preciso exercer uma justa indiferença.

Em conjunto com a posição da liberdade, o aspecto “singularizante” do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) epicurista e estoico pode ser percebido na disposição das formas sociais do preceito. Foucault (2010a) comenta que mesmo que ocorra uma autofinalização do cuidado de si enquanto preceito geral, ela é uma ficção. Em outros termos, tendo em vista a ocupação consigo só acontecer a partir de uma série de limitações próprias de um *status* de sujeito, o qual deve ter a condição e o tempo necessários para o ócio e para o acesso aos grupos filosóficos, não há cuidado de si como um fim em si mesmo. Este preceito, portanto, requer a escolha por um modo de vida que separa quem o escolhe dos outros indivíduos, os cidadãos “comuns”, a “massa” (*oi polloí*). Essa separação não fica estrita a classes ricas da sociedade greco-romana. A organização de rituais ao redor dos quais proliferam práticas do cuidado de si também ocorre em outras camadas populares, ou mesmo em grupos misturados, desde rituais de cunho mais religioso e comunitário até organizações de reflexão teórica e filosófica, como com os grupos epicuristas e os Terapeutas que viviam próximos à Alexandria – dos quais falaremos mais adiante. A própria divisão social econômica não é reconhecida ou validada, a princípio, dentro dos grupos filosóficos. Eles partilham de outra hierarquia, a da “capacidade” quanto ao exercício dos princípios, divisão esta pautada na mestria com respeito à relação consigo. Além disso, essas instituições, grupos ou “seitas” formadas ao redor do cuidado de si, são peremptoriamente separadas e diferenciadas umas das outras. Outro exemplo dessa dimensão criada pelo preceito é o fato de que, no período imperial, o “serviço da alma” cria uma rede de relações que parte da intimidade, familiar ou amistosa, ou seja, do âmbito das próprias relações feitas pelo sujeito, do âmbito da especificidade. Foucault sintetiza essa temática do seguinte modo:

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 que esse pertencimento seja 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. (FOUCAULT, 2010a, p.106)

As técnicas de si aparecem no período greco-romano dentro da imprescindibilidade da liberdade e da formação de um grupo específico, possibilitando o que Foucault (2006b, p.266) denomina como práticas de liberdade e relações de poder. Para o filósofo, “[...] o cuidado de si constituiu, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – foi pensada como ética” (FOUCAULT, 2006b, p.267), em outros termos, como uma prática de liberdade no exercício do governo de si e dos outros. Estas relações acontecem entre sujeitos que devem estipular modos de viver aceitáveis, criando regras de um jogo de verdade que não dependa das instituições. As relações de poder consistem na possibilidade deste jogo comportar uma implicação mútua nas produções que dele advêm, ou seja, na viabilidade dos sujeitos utilizarem de diferentes estratégias, calcadas na dessimetria de posição entre eles, que movimentem e transformem uns aos outros sem determinarem-se por um bloqueio total de alguma das partes – o que formaria, ao contrário de uma relação de poder, uma relação de dominação. A criação deste campo de práticas de liberdade e de relações de poder necessita, de início e durante o processo, que cada elemento do jogo (os sujeitos) tenha realizado, e permaneça realizando, a dobra da relação consigo, a verdadeira “diferença” greco-latina catalisadora dos jogos de veridicção.

1.4 Dobra: a curva da força sobre si

A dobra, *repli* (FOUCAULT, 2001), que aparece enquanto imagem de uma conversão a si é, por vezes, equiparada ao próprio si mesmo. Este é o aspecto principal eleito por Deleuze (2005; 1992) como uma “descoberta” de Foucault nos gregos, isto é, eles dobraram a força e essa dobra é a operação da subjetivação. Ela visa dotar o sujeito de um traço que impede a sua coincidência com uma instância de interioridade. É interessante notar como uma definição foucaultiana do processo de subjetivação não é explicitamente encontrada em sua obra, ao contrário do que visualizamos em “comentadores” como Deleuze. Para ele, eis um tema que acompanha Foucault em toda sua vida, a saber, o esboço de uma dimensão que é, ao mesmo tempo, dentro e fora, “[...] como se o navio fosse uma dobra do mar” (DELEUZE, 2005, p.104). Tal dimensão seria a própria relação consigo, que

Deleuze (2005) denomina como forro, *doublure* (DELEUZE, 2005, p.109). Do modo como entendemos, se há um momento, no percurso de Foucault, em que esta interpretação pode ser coerentemente visualizada é justamente quando, a respeito do retorno a si, dentro da conversão a si, o filósofo se pergunta: que dobra é essa que precisamos realizar? O aspecto do estilo (*forma*) e o fator apriorístico da relação consigo no cuidado de si greco-romano é o que permite que o sujeito sobressaia como uma dobra. Nas palavras de Deleuze:

É preciso duplicar as regras obrigatórias do poder mediante regras facultativas do homem livre que a exerce. É preciso que – dos códigos morais que efetuam o diagrama em tal ou qual lugar (na cidade, na família, nos tribunais, nos jogos, etc.) – se destaque um “sujeito”, que se descole, que não dependa mais do código em sua parte interior. (DELEUZE, 2005, p.108)

A realização desta dobra depende de uma grade de exercícios operada ora pelo pensamento, ora pelo corpo inteiro contando com uma duplicação do pensamento. Foucault (2010a) explora diversas práticas antigas que possuem este caráter. Para apreender melhor esta dimensão, é necessário conceber uma prática aplicada de si sobre si mesmo como uma “não-relação” (DELEUZE, 2005, p.103). Deleuze elabora o seguinte raciocínio: partindo da ideia de poder como relações de força, entendemos que tanto os estratos de saber quanto os focos de poder formam relações a partir do tensionamento entre diferentes corpos. O pensamento, porém, quando age sobre si mesmo, forma uma não-relação, posto que consiste em uma relação da força consigo mesma.

Nesta afecção da força sobre si mesma, que acontece momentaneamente deslocada dos estratos e dos diagramas de saber/poder (DELEUZE, 2005, p.103), Deleuze enxerga a conjugação entre dentro e fora, concebendo este como “[...] uma matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de pregas e de dobras que constituem um lado de dentro: nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro *do* lado de fora” (DELEUZE, 2005, p.104). A “descoberta” foucaultiana à qual nos referimos é esta capacidade de auto-afecção de uma força que deriva do saber e do poder mas, hipoteticamente, não depende deles e nem se constitui estritamente como uma resistência. Ainda com Deleuze, “[n]ão é um desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição do

Diferente” (DELEUZE, 2005, p.105). As imagens que mais elucidam a superfície desta relação consigo é a da fita moebiana, a de um forro de costura, ou mesmo a invaginação do tecido embrionário, os quais formam duas faces de um mesmo corpo, sem que uma seja apenas o avesso da outra³ Como Deleuze (2005) define, mais do que o próprio Foucault: “A fórmula mais geral da relação consigo é: o afeto de si para consigo, ou a força dobrada, vergada. A subjetivação se faz por dobra” (DELEUZE, 2005, p.111). Essa relação consigo passa a ser o ponto de apoio, de reflexão, norteadora daquilo que se constitui como as relações externas, políticas, familiares, e tudo que diz respeito a outras dimensões da vida daquele que a forma (FOUCAULT, 2010a, p.173)

A originalidade greco-romana, instauradora desta dobra, advém do jogo entre sujeitos livres, o qual permite o estabelecimento destes tipos de relações na medida em que existe o questionamento sobre a maneira de governar os outros e a necessidade, para tanto, de dominar primeiro a si mesmo. Entendemos, evidentemente, que Foucault nunca afirmou ter “descoberto” um núcleo ontológico, um subsolo da história (VEYNE, 1982) situado na Grécia helenística e no Império romano e que perduraria até hoje. Também não entendemos seu movimento como um retorno ao sujeito da cultura de si pois, como disse Deleuze, “nunca há retorno” (DELEUZE, 2005, p.113), e Foucault mostra justamente que estamos, na modernidade, muito longe deste espectro greco-latino. Sobre sua perspectiva, o filósofo não poderia ter sido mais claro do que a nota escrita na introdução ao *Uso dos Prazeres*, quando afirma:

[I]nterrogar a diferença que nos mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar (FOUCAULT, 2007, p.12)

A problematização realizada por Foucault (2010a) consiste exatamente em uma genealogia da nossa experiência como sujeitos, iniciada pela genealogia das relações éticas descritas nos textos greco-romanos. Trata-se de um modo de entender como aquele povo coloca em discurso o manejo de seus próprios problemas e, depois, abrir espaço para pensarmos o que podemos fazer diferente

³ Deleuze representa graficamente a dobra da subjetivação (DELEUZE, 2005, p.128), que pode ser encontrada em seu livro sobre *Foucault*.

do que fazemos hoje. Há, na leitura histórica de Foucault, uma prática controlada de anacronismo (TALLANE, 2014, p.113), já que olha para o passado por meio de um problema do presente mas, ao mesmo tempo, não pretende entender o passado em seus “próprios termos”, nem compreender o passado nos termos no presente e nem resolver os problemas do presente com os termos do passado (DIDI-HUBERMAN, 2015, p.38). Não há coincidência entre os problemas greco-romanos e os nossos problemas. Na realidade, o que essa leitura foucaultiana demonstra é a pertinência de olhar para a existência de uma relação consigo, entendida também como uma forma vazia que se atualiza a partir de quatro termos - substância ética, modo de sujeição, trabalho ético e teleologia do sujeito, e o seu posicionamento nos jogos de forças nos quais nos inserimos. A relação consigo enquanto uma forma vazia seria aquilo que de fato pôde transitar entre os tempos históricos.

1.4.2. Exercícios de dobra na ascese greco-latina

a) A meditação (*meléte*)

Se a relação consigo greco-latina pode ser descrita como uma dobra é devido ao tipo de trabalho ético que lhe diz respeito. O trabalho ético é realizado, neste caso, por uma gama de técnicas de si que visam otimizar não somente uma dada conduta relacionada a uma determinada regra, mas sobretudo transformar o sujeito em seu modo de existir. Diante da dificuldade em se analisar o grupo de exercícios previstos na filosofia greco-romana, tanto pela falta de um catálogo bem definido de técnicas quanto pela centralidade da escolha livre e do acaso dos acontecimentos, Foucault (2010a) elege um eixo de práticas reunido sobre o crivo de duas noções, a meditação (*meléte*) e a prova (*gymnázēin*). Passamos agora para a especificidade dos exercícios apresentados sob a noção de *meléte*, do verbo grego *meletân*, ou *meditatio*, do verbo latino *meditari*. Eles configuram, para nós, um exemplo deste movimento de dobra onde o sujeito pode afetar a si mesmo por meio de um exercício do pensamento sobre o pensamento. A aproximação entre esta técnica e os exercícios do corpo é tão estreita que, tanto na Grécia clássica quanto no tempo greco-romano, as aulas de filosofia se concentravam, muitas vezes, no *gymnasion* – local das atividades de atletismo. A meditação (*meléte*), da mesma família do termo cuidado (*epiméleia*), se insere em um contexto em que a vida toda começa a ser compreendida como uma prova. Porém, o exercício da prova está na alçada do *gymnázēin* – o qual trabalharemos mais adiante, enquanto a *meléte* é mais um

trabalho preparatório “em pensamento”, que compõe a sequência da prática da prova.

Por meditação, neste contexto, não se define o ato de não pensar em nada, ou de criar uma ordem sistematizada pela qual o pensamento se desenrola para questionar o próprio pensamento. Estas duas características congregam o senso comum que temos hoje sobre a meditação, segundo a leitura de Foucault (2010a). A meditação filosófica, diferentemente, trata de ser um exercício real “em” pensamento, e não um exercício “do” pensamento ou “sobre” o pensamento. Seu objetivo é munir o sujeito de uma verdade que se atualize automaticamente frente a alguma necessidade, verdade a ser definida nos termos da noção antiga da *paraskeuê*⁴. E essa meta só pode ser alcançada pela meditação desdobrada da apreensão da “coisa verdadeira” (FOUCAULT, 2010a, p.319), que seria o núcleo de significação para além do enunciado de um discurso. Dessa apreensão, forma-se uma cadeia que vai do sujeito que pensa a partir da verdade ao sujeito que age por essa verdade – trata-se do julgamento do sujeito enquanto sujeito ético. Não falamos, com relação à *meléte*, de pensar “sobre” a coisa, mas de realizar uma prática “dentro” da coisa pensada.

Foucault descreve, no âmbito da análise da meditação antiga, certo desnível entre o pensamento e o próprio sujeito, semelhante à imagem do retorno a si, como podemos ver: “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” (FOUCAULT, 2010a, *grifo nosso*, p.319). A meditação causa a dobra, uma “duplicação” (FOUCAULT, 2010a, p.409) do sujeito que gera certa hierarquia interna. Se olharmos para a relação entre o sujeito e a verdade no *Alcibíades*, a alma volta-se para ela mesma, reencontrando as verdades com as quais tem afinidade. No caso greco-latino, os princípios agem “sobre” o sujeito pois eles são o *logos* vivo em sua alma, algo que se adquire depois dos exercícios. Foucault chega a dizer que “[...] este *logos* que funcionaria de qualquer forma sem que você nada tivesse feito” (FOUCAULT, 2006b, p.269).

Foucault (2010a, p.410) encontra em Epicteto a noção de que o cuidado de si se situa no desnível entre as faculdades humanas, sendo dependente do pensamento enquanto gestor de todas capacidades do corpo. Por meio da *meléte*, o

⁴ Abordaremos a verdade enquanto *paraskeuê* na seção do **Interlúdio**.

pensamento pode olhar para a objetividade do fluxo de representações e dos valores associados a elas, bem como dos efeitos que elas causam em termos de afecções. Para Epicteto, é esta capacidade que nos diferencia dos animais. O próprio Zeus é definido como o ser que só faz cuidar de si mesmo. O ser divino, ser de referência, se define por estar sempre consigo mesmo, pela possibilidade de pensar seu próprio governo e pela capacidade de regozijar-se consigo mesmo. É por analogia de atitude, portanto, que os estoicos percebem o divino em si, e não por reconhecimento de identidade.

Os exercícios da *meditatio* são atrelados a três metas, quais sejam, avaliar nossas atitudes diante dos acontecimentos, perceber os elementos que nos causam transtorno e encontrar meios para atenuá-los. Para tanto, colocam o sujeito em determinada situação a partir do pensamento. Por exemplo, a *praemeditatio malorum*, que é a meditação da morte, consiste em morrer em pensamento, em vivenciar o momento como o momento da morte, e não em refletir sobre a morte. Esta prática gerou, de ponta a ponta do período greco-romano, inúmeras discussões, o que demonstra sua força e sua importância. Para Foucault (2010a), o plano de fundo desses debates se constrói sob a perspectiva negativa que essa cultura tem com relação ao pensamento do porvir. Para eles, entramos de costas no porvir porque, frente aos olhos, temos apenas o passado. Pensar no porvir seria uma ocupação precipitada, seria perder a liberdade posto que estaríamos absortos pelo futuro. Os gregos estipulam uma relação “antinômica” (FOUCAULT, 2010a, p.417) entre o valor da memória e a expectativa do futuro. Se o futuro é igualado ao nada, o pensamento sobre ele se fundamenta numa idealização do nada. Se o futuro é entendido como algo pré-estabelecido, o pensamento sobre ele é fadado à impotência. Eis aqui a estranheza do que Foucault realiza ao escolher uma cultura que condena o pensamento do porvir para, a partir dela, realizar a seguinte proposta:

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 porvir (FOUCAULT, 2010, p.417).⁵

Neste panorama, a premeditação dos infortúnios surge como uma vertente de diferenciação, tanto porque se direciona ao futuro quanto porque modifica este direcionamento. Ela é uma técnica propriamente estoica, muito criticada pelos epicuristas, os quais trabalhavam sob a *avocatio* e a *revocatio*, formas diversas de rememoração dos prazeres. Ao contrário, a *praemeditatio* compõe-se entrelaçada às vicissitudes, em favor da criação de um estado ativo diante dos acontecimentos imprevisíveis. É como se estivesse vedado ao sujeito o direito de ser surpreendido, tendo em vista que o treinamento da meditação é oferecido justamente como uma prática preventiva. A *praemeditatio*, portanto, não considera a possibilidade do infortúnio, mas a sua certeza. Considera, ainda, o seu pior, ou seja, o fato de que não só podem acontecer os males comuns, mas que certamente acontecerão os mais danosos. Ela parte, ainda, da pressa do acontecimento, funda-se em sua presença imediata.

De outra perspectiva, quando a *meléte* se direciona ao futuro ela consiste em sua obstrução, e não em um pensamento do porvir. A premeditação dos males aciona uma relação com o tempo que não espera sua cronologia ou a virtualidade dos acontecimentos. Ela coloca o futuro no plano do presente, transformando o tempo em imediaticidade, ela faz do infortúnio possível uma presença incontestável. Esta obstrução do futuro é uma forma de “redução da realidade” (FOUCAULT, 2010a, p.423), a qual consiste em uma manipulação da percepção. Não se trata de realizar, de fato, um mal que antes era apenas provável, mas vivenciar a presença do infortúnio possível reduzindo a percepção de sua tonalidade negativa e, conseqüentemente, amenizar ou eliminar o mal que poderia ser atribuído ao acontecimento. O pensamento não deve imaginar o infortúnio, mas encará-lo em sua realidade desnuda, ou seja, como algo diferente de um mal. Quando meditarmos acerca das vicissitudes não devemos caracterizá-las com as fantasias que comumente emergem nessa valoração dos fatos. Devemos abrir mão deste “aparato imaginário” (FOUCAULT, 2010a, p.424) e entendermos que a dor,

⁵ Apesar de não analisarmos a relação de Foucault com Kant, convém mencionar que esta noção de um olhar para o passado visando o futuro compõe significativamente sua interpretação da *Aufklärung* kantiana. No entanto, nesta passagem, ele curiosamente se abstém de correlacionar os dois pensamentos.

idealizada, não é tão grandiosa. Assim, confluímos para um aforismo estoico, qual seja: se a dor for insuportável ela será breve, já que causará a morte, e se ela não for breve, será leve. Por definição foucaultiana, a *praemeditatio malorum* é uma “[...] anulação do porvir e uma redução do imaginário” (FOUCAULT, 2010a, p.424).

De maneira isomorfa à premeditação dos males, existe a meditação da morte (*meléte thanátou*). Ela é tradicionalmente mais antiga, mas desponta como um remanejamento importante no período greco-romano. A meditação da morte não precisa passar pelo questionamento da sua possibilidade já que, para os seres vivos, ela é a “gravidade absoluta”, o “infortúnio por excelência” (FOUCAULT, 2010a, p.429), a única certeza para a qual devemos nos preparar. Essa meditação conta com uma particularidade se comparada a outras modalidades de pensamento, que é a obtenção de uma perspectiva privilegiada sobre si mesmo. Foucault (2010a) a percebe na carta 12 das *Cartas a Lucílio*, de Sêneca. Nelas, o estoico compara a semana, o mês e o ano, a um dia. E o dia, ao contrário, é comparado a todo o desenvolvimento de uma vida. Sêneca diz para Lucílio viver cada momento do dia como se ele caminhasse para a morte, assim como o dia caminha para a noite. Este exercício visa atingir, também, a relação entre a percepção e as representações. Ele intenta modificar nossa percepção sobre nós mesmos, deslocando-nos a um ponto de vista elevado e momentâneo. A técnica consiste, segundo Foucault, em “[...] operar pelo pensamento um corte na duração da vida, no fluxo das atividades, na corrente das representações” (FOUCAULT, 2010a, p.430), ato pelo qual destrinchamos o desenrolar da vida e o presente pode aparecer em seu valor. A partir da paralisação do tempo na vivência da morte, podemos valorizar aquilo que somos e que praticamos no exato momento do exercício. É como se este fosse um instante de avaliação de si mesmo e, depois, de tomada de decisão quanto à própria vida. A outra função desta atividade ressoa no passado, pois, ao olhar para a morte, ela realiza uma espécie de “circuito da memorização” (FOUCAULT, 2010a, p.431), segundo a terminologia foucaultiana, o qual também serve como valorização da vida. A meditação da morte não se inscreve num pensamento de futuro, seus efeitos recaem sobre o valor do presente, sobre a memória do passado e atingem, assim, nosso leque de práticas a partir de uma deliberação de atitudes.

A meditação da morte visa também a criação de um tipo de plenitude, pautada na obtenção de uma forma de prazer que, segundo Hadot, deve ser “[...] uma realidade em si que não se situa na categoria do tempo” (HADOT, 1999, p.281), no

sentido cronológico. Assim, é possível alcançar um tipo de prazer estável que nos volta inteiramente ao presente. Em sua dimensão autônoma, o sujeito também pode ser momentaneamente apreendido desta maneira, sem cronologia, cravado no presente. A meditação da morte deve então dotar de regozijo os instantes vividos, impossibilitando que a concepção da finitude diminua o valor do instante, ou, como afirma Hadot, “[...] a plenitude do prazer de ser” (HADOT, 1999, p.281). Deste ponto, a eternidade pode ser vivenciada no presente porque ela é a atemporalidade, e não o tempo infinito, já que a morte é iminente e certa. Exercitar a morte em pensamento é, para Hadot (1999), colocar-se na atemporalidade.

Esta relação da meditação com o tempo parece remeter àquela definição deleuziana da dobra como uma relação da força consigo mesma pois, nela, o sujeito é “retirado” brevemente do espaço, imergindo no tempo e podendo afetar a si mesmo. No entanto, tal concepção proveria de Kant, que pensa o tempo como a forma pela qual o espírito se afeta a si mesmo (DELEUZE, 2005, p.115). No caso de Foucault, a relação com os greco-latinos aponta para algo a mais, que é a noção de que a dobra da subjetivação é uma memória, “[...] para além da memória curta que se inscreve nos estratos e nos arquivos, para além das sobrevivências ainda presas aos diagramas” (DELEUZE, 2005, p.114), outros termos para dizer que trata-se de uma memória além daquelas formadas no campo social imediato pelas relações atuais de saber e de poder.

A dobra greco-romana, quando exerce a meditação, direciona-se para uma espécie de “memória do futuro” (DELEUZE, 2005, p.114), já que ela faz o sujeito vivenciá-lo, em certo sentido, e ainda escrevê-lo em seu *hypomnemata*, que é o lugar de registro dos exercícios espirituais. A memória de que se trata não é simplesmente o inverso do esquecimento, mas um tipo de memória absoluta que não se distingue do próprio esquecimento. Como Deleuze nos ensina

Só o esquecimento (o desdobramento, *dépli*) encontra aquilo que está dobrado na memória (na própria dobra). [...] o que se opõe à memória não é o esquecimento, mas o esquecimento do esquecimento, que nos dissolve no lado de fora e que constitui a morte. Ao contrário, enquanto o lado de fora está dobrado, um lado de dentro lhe é coextensivo, assim como a memória é coextensiva ao esquecimento. É esta

coextensividade que é a vida, longo período (DELEUZE, 2005, p.115).

Neste sentido, o tempo torna-se sujeito por fazer o presente ser esquecido e por conservar o passado na memória, sendo esta a exigência de um recomeço e a impossibilidade de um retorno – seu direcionamento para o fora, a condição de continuar pensando diferentemente do que se pensa (FOUCAULT, 2007, p.14). Para Deleuze (2005), é neste momento que a dimensão do lado de fora equipara-se, em Foucault, ao tempo, não configurando uma outra “espacialidade”. Se o sujeito pode ser algo minimamente distinto de um efeito daquilo que já está posto, é porque esta dimensão do fora, o tempo, lhe é coextensiva.

b) O treinamento [*gymnázein*] e a prova

O outro termo da ascética pagã é o conjunto de exercícios determinados pela noção de treinamento (*gymnázein*), no sentido atlético⁶. Esta noção, muitas vezes, se confunde com a *meléte*, mas, em diversos textos, ela apresenta uma alçada própria. Foucault (2010a) se utiliza dos textos de Epicteto para aproveitar desta diferenciação, onde *gymnázein* aparece dentro da série *meletân/gráphein/gymnázein*. Neste espectro, *meletân* concerne ao pensamento, *gráphein* concerne à prática da escrita, e *gymnázein* designa o trabalho real. O treinamento da *gymnázein* não se restringe ao pensamento e insere o corpo em uma situação de dificuldade correlacionada com os elementos da realidade física, situação a qual pode muito bem ser criada propositalmente com a finalidade do treinamento. Sua abrangência é portadora de uma “tecnicidade real” (FOUCAULT, 2010a, p.383), ou seja, de um trabalho de registro e de sistematização. Contudo, como vimos acerca da constituição da *forma*, ela é arraigada em uma liberdade fundamental que a dota de uma plasticidade de improviso. Foucault (2010a) divide a *gymnázein* em dois grupos, o dos exercícios de prova e o das técnicas de abstinência.

Os regimes de abstinência são praticados em um panorama no qual a movimentação propriamente corporal era parte importante da filosofia. Tais regimes

⁶ Curiosamente, Alain Brossat e Daniel Defet (2021) referem-se à vida de Foucault como uma vida de atleta, tendo em vista o rigor e a constância de suas atividades cotidianas, para o espanto daqueles que pensavam que o filósofo vivia como um boêmio.

tinham por finalidade criar coragem e domínio de si, *andreía* e *sophrosýne*, no estoicismo, e *enkráteia*, em Platão. A diferença entre o exercício platônico e o estoico, neste caso, é o meio para atingir os objetivos. No primeiro, a *enkráteia* era fruto do treinamento propriamente atlético, da ginástica, da preparação para os jogos olímpicos, os quais serviam para a anulação dos medos. Diferentemente, olhando para o tratado de Musonius Rufus sobre a ascese (*áskesis*), o *Peri askéseos*, Foucault (2010a) nota que a ginástica se apaga em proveito das práticas de resistência – direcionadas às experiências do frio, da fome, do calor, do sono, as quais serão o instrumento para o alcance do domínio de si (*andreía* e *sophrosýne*). Foucault (2010a) circunscreve nesta prática uma diferença fundamental na concepção do corpo, a qual parece refletir em quase todo pensamento estoico e epicurista. Em suas palavras: “[...] o que está em questão nesses exercícios – e creio que a diferença aqui é muito importante – não é o corpo atlético, desafio ou ponto de aplicação da ascese física ou psico-moral, mas um corpo de paciência, um corpo de resistência, um corpo de abstinências” (FOUCAULT, 2010a, p.384).

Por colocar em questão um corpo que já não é jovem, mas sim velho, as práticas de abstinência ganham força e se integram na formação da justa medida com relação tanto aos acontecimentos quanto às riquezas e aos prazeres. Nesse sentido, a abstinência ajusta-se à constituição da existência estética (*forma vitae*), ou seja, é utilizada como exercício controlado de tempos em tempos, em doses pequenas e graduais, diversa de uma abstinência cínica ou monástica cristã, as quais são uma conversão total da vida à resistência. No caso dos epicuristas, tais exercícios visavam a criação de uma “estética do prazer” (FOUCAULT, 2010a, p.386), que seria uma “[...] intensificação técnica dos prazeres simples” (FOUCAULT, 2010a, p.386).

A noção de *gymnázein* também determina as práticas de prova, um pouco diversas das abstenções. Primeiro, as provas sempre lançam ao sujeito uma interrogação sobre seu limite, quase como um teste de capacidade e como uma mensuração de desenvolvimento. Segundo, a prova exige uma vigília constante do pensamento sobre si mesmo e sobre o que se faz. Terceiro, a prova não se localiza como um exercício específico realizado esporadicamente, como ocorria com as práticas de privação, mas ela se expande e sobrepõe a vida como um todo – e eis aqui uma diferença crucial, uma mudança de aspecto da ascese pagã, como afirma Foucault, “[...] uma passagem historicamente decisiva” (FOUCAULT, 2010a, p.387).

que permite que esta tecnologia greco-romana se integre na grade de práticas cristãs. Foucault expõe os exercícios de prova pelas recomendações de Epicteto e de Plutarco quanto à relação entre o sujeito e a cólera. Baseado nesta técnica, o sujeito deve refletir sobre sua meta, escolher o exercício do qual irá se munir, deliberar a forma que ele vai ter e, tendo começado a realizá-lo, deve refletir novamente e avaliar o seu progresso. Epicteto e Plutarco escolhem lutar contra a cólera colocando-se à prova de maneira gradual e vigilante, começando por um dia, depois dois, e assim sucessivamente, até que seja atingido um estado permanente de controle sobre si.

A prova se forma como um exercício diferente da *meléte* porque ela é, de certo modo, paralela, ou seja, ocorre ao mesmo tempo em pensamento e em realidade. A dobra constituído pela *gymnázein* entendida neste sentido mantém o pensamento em um tipo de atitude contínua às ações do corpo. Assim, não basta agir em privação com relação a um objeto e, tal como Sócrates com Alcibíades, continuar a desejá-lo. É preciso ao mesmo tempo agir e pensar, ou seja, abdicar da ação também em pensamento, neutralizar o desejo ou realizar qualquer outra força sobre o corpo em extensão com o pensamento. Podemos notar que, em termos históricos, esse exercício é um acontecimento que dá aberturas para uma configuração cristã afastada do platonismo. Ao abarcar o pensamento no controle dos impulsos corpóreos, este exercício aduba o terreno para a ideia de que a castidade e/ou o pecado também dependem do estado do pensamento e não apenas das ações, daí a noção augustiniana de que desejar equivale a pecar.

Outro exemplo fundamental da *gymnázein* como prova é retirado do livro III de Epicteto, que é o da relação de um sujeito com seus filhos e com seus amigos. Nestas relações, a alma pode facilmente entrar em efusão, e ela o faz não por uma doença, por um *páthos*, mas por um direito e por um amor de natureza, por uma afeição legítima que mesmo assim pode ser perigosa, gerando um apego desmedido. Assim, a prova ganha lugar no exercício de nos desprendermos destas relações por meio do pensamento, vivenciando-as em seu afeto e, ao mesmo tempo, desafetando-nos delas ao constatar e aceitar sua delicadeza.

Foucault (2010a) enxerga mais uma transformação significativa da ascética pagã logo após a recomendação de que a vida por inteira seja uma ocasião de prova. Estas análises provêm dos textos de Sêneca e de Epicteto, os principais pensadores greco-latinos acerca desta concepção. No tratado *De providentia*,

Sêneca fala do amor de Deus, um amor *fortiter*, ou seja, enérgico e rigoroso, por vezes grosseiro, o qual caracteriza este deus como um pai pela oposição com relação ao amor da mãe, descrito como um amor indulgente. É como se deus amasse os sujeitos colocando-os constantemente à prova, fazendo-os enfrentarem dificuldades e exigindo uma vida penosa e trabalhada. A exemplificação desta ideia, um tanto quanto paradoxal, é apresentada no tratado estoico a partir da oposição entre as imagens daqueles que Deus abandona, imersos em deleites e facilidades, e aqueles que Deus ama, imersos em adversidades e provações. A necessidade desse tipo de amor se fundamenta num conceito da educação pelo dessabor, supostamente formadora de sujeitos duros e fortes.

A pedagogia, que na transição entre gregos e greco-latinos sai de cena do cuidado de si, volta ao centro com a questão da prova, mas sem ser considerada a partir do *déficit* e, sim, da sua generalização no estilo de vida-prova. A vida inteira é um processo de formação do mesmo modo com que o cuidado de si é generalizado por toda existência. A vida-prova cria uma espiral, uma extensão contínua entre a vida e a educação. Esta correlação movimenta o sujeito para que ele esteja em formação enquanto vive e se depara com infortúnios, o que seria uma maneira peculiar de considerar tais infortúnios como oportunidades formadoras, e ao mesmo tempo faz com que ele viva para estar em formação.

Foucault (2010a) percebe no Epicteto do livro I dos *Diálogos* uma coextensividade com a problematização senequiana. Nele, a imagem de Deus se aproxima da de um treinador que proporciona o treinamento mais difícil aos alunos escolhidos. Há, também, a referência à figura do filósofo-explorador que é selecionado para se afastar de sua comunidade e sair em busca de vivências perigosas. Em suma, as duas imagens passam a ideia de que os sujeitos escolhidos enfrentarão os piores adversários na ocasião do treinamento, e serão enviados para as piores missões e privações, missões que abrangem até mesmo a vivência de tristezas e de sofrimentos, não apenas dificuldades propriamente práticas. Tendo retornado de suas tarefas, as pessoas escolhidas devem mostrar para os outros sujeitos que as dificuldades não são tão quiméricas quanto eram imaginadas.

No pensamento estoico, toda dificuldade enfrentada é considerada um bem, tal como diz a referência ao caduceu de Hermes, o qual transforma em ouro tudo o que toca. Neste contexto, Foucault (2010a) relembra a tese fundamental do estoicismo, a de que todo mal quando reavaliado racionalmente passa a ser visto como um bem.

Esta tese está de certo modo contida no texto de Epicteto, mas aparece de maneira muito diferente. Na tese básica do estoicismo, o mal só se torna um bem porque ele é submetido racionalmente a um encadeamento ontológico do mundo – vamos explorá-lo mais adiante - que pressupõe a bondade de deus na constituição da ordem das coisas. O ser racional deve, portanto, perceber esta ordem divina e entender que cada vivência tem seu lugar definido. Já em Epicteto, o mal se transforma em bem porque o sofrimento causado, em sua relação com o sujeito, é recebido como uma prova que deve ser vivida. Em outras palavras, o mal não muda de representação, porquanto só faz bem a partir do fato de que faz mal. Não existe mais o olhar racional que transfigura o seu valor, mas a prática da prova que o transfigura em bem a partir do sofrimento. Não é mais a ordem do todo que modifica o sofrimento, mas a conversão causada pela experiência vivida, que dobra a dor e se serve dela em uma relação consigo, beneficiando, por fim, o sujeito. A apreensão da vida como prova se assemelha à imagem da prova na Grécia antiga, como demonstra, para Foucault (2010a), a tragédia grega clássica. Porém, o autor considera que no caso dos gregos a prova só advém do conflito entre deuses e homens, de onde os primeiros lançam os infortúnios em direção aos segundos como uma medida de força e de disputa. Ao contrário, para os estoicos, não é a disputa dos deuses, mas a benevolência paternalista deles que propulsiona os sofrimentos ao redor dos seres amados.

Foucault (2010a) percebe que tanto em Sêneca quanto em Epicteto não há um questionamento sistemático sobre qual seria propriamente o objetivo final desta preparação da prova. Existem alguns elementos dispersos que, por isso mesmo, chamam a atenção, como se este tipo de questionamento de finalidade não tivesse relevância nestas técnicas. As práticas da cultura de si tinham tanto peso e tanta autonomia a ponto de não despertarem grandes impasses teóricos. Conforme o entendimento de Foucault (2010a), a técnica de si “[...] 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” (FOUCAULT, 2010a, p.400).

A confusão maior dentro da sistematização conceitual desta prática é entre o caráter generalista e a “função discriminante” (FOUCAULT, 2010a, p.395) da vida-prova. Foucault apresenta o seguinte paradoxo: a condição de ser um homem bom é

dada de saída ou ela é efeito da prova? Como deus faz essa seleção entre os bons, os quais ele prepara, e os maus, os quais ele negligencia?

De qualquer modo, salvo a definição distintiva do objetivo da vida-prova, toda a técnica (*tékhne*) envolvida pela conversão a si tem uma finalidade específica. Como dissemos, é dentro do vazio deixado pelo lugar descredibilizado da cidade, da religião e da lei que toda prática de si se localiza e se desenvolve nos séculos I e II. É esta técnica envolta na liberdade o meio e o fim de uma ética greco-romana. Na realidade, a finalidade tanto de uma *meléte* quanto de uma *gymnázein* pode ser compreendida como a formação de uma relação consigo satisfatória, onde finalmente se consuma a arte da existência. A relação consigo é o “suporte ontológico” (FOUCAULT, 2010a, p.403) que orienta as técnicas de si. Eis aqui, para Foucault, a demarcação de um acontecimento no pensamento da história ocidental, qual seja, a noção de que entre Deus que organiza a ordem do mundo e eu que tomo essa ordem como uma prova, “[...] só se trata doravante de mim mesmo” (FOUCAULT, 2010a, p.403).

c) O exercício “sobre” o pensamento

O cuidado de si (*epiméleia heautoû*), principalmente a partir das técnicas de meditação (*meléte*), prevê certas práticas “em” pensamento e “do” pensamento mas, também, técnicas que incidem “no” pensamento enquanto campo específico do cuidado. É o caso da relação que Marco Aurélio cria com o fluxo associativo de pensamentos, que serve para caracterizar esta alçada da prática de si greco-latina, principalmente em sua diferença com respeito ao período platônico e ao posterior cristianismo. Com esta interpretação, Foucault (2010a) cria, ainda, um recorte panorâmico das técnicas filosóficas sobre o pensamento, no qual ele divide o “método intelectual” do “exercício espiritual” (FOUCAULT, 2010a, p.263), posicionando a filosofia greco-latina no espectro deste último. Falamos de um uso aplicado da atenção direcionada pelo sujeito às representações que lhe acometem, bem como aos seus efeitos na percepção e no julgamento dos fatos. Este exercício é imanente a uma temporalidade atual, pautado na experiência mais imediata e não propriamente em um fluxo de memórias.

Mesmo que falemos majoritariamente de uma criação marco-aureliana, podemos encontrar em Epicteto o mesmo tipo de exercício, quando ele diz que a necessidade de nos tornarmos membros (*skholastikós*) de uma escola de filosofia

está na criação do domínio adequado de nossas representações. O pensamento de Epicteto instaura a noção de que nosso apego não deve ser às coisas alheias e incontrolláveis, as quais nos afetam, mas direcionado para as representações que geramos a partir destas relações, pois é somente delas que nos servimos (*khresthai*) (FOUCAULT, 2010a, p.127). Ora, a análise que Foucault faz do *Pensamentos*, de Marco Aurélio, é um bom exemplo desta concepção estoica. Neste último, existe um exercício semelhante à técnica senequiana do deslocamento ascendente do olhar ao ponto mais alto do mundo. Entretanto, no caso de Marco Aurélio, o deslocamento, invés de tomar distância, almeja um aprofundamento no ponto onde se encontra o si mesmo, procura olhar para este ponto com uma “visão infinitesimal” (FOUCAULT, 2010a, p.260) de um sujeito debruçado, e não afastado.

Começando pelo livro III do *Pensamentos*, Marco Aurélio exige que tratemos as imagens (*phantasia*) dos objetos que surgem para nós, para o “espírito”, de modo a descrevê-las e a defini-las. E devemos fazê-lo de forma que as decomponhamos em seus menores elementos, verbalizando cada um deles a fim de identificarmos ao que eles se prestam, desde o seu contexto particular ao seu lugar na totalidade, até alcançar o seu valor para os homens. Na ocasião de introduzir o ensinamento acerca do manuseio da imagem, Marco Aurélio estipula um número determinado de preceitos e, depois, afirma, segundo as palavras de Foucault, “[a]os preceitos supracitados, que um outro ainda se acrescente” (FOUCAULT, 2010a, p.261). A noção de um acréscimo de algo que não coincide com os preceitos leva Foucault a dispender uma atenção especial a esta frase. Primeiro, ele comenta a ideia de “preceito”, escrito originalmente como *parástema*. A definição dada por ele ao *parástema* é semelhante à da *paraskeué*, já que define tanto um enunciado de verdade como o enunciado propulsor de uma conduta, enunciado este que devemos guardar ao alcance da visão. Os três *parástemas* referidos por Marco Aurélio, quando fala dos preceitos “supracitados”, são, segundo o esquema de Foucault (2010a), a problematização sobre o que é o bem para o sujeito; a afirmação da liberdade de opinião do sujeito e a definição do real do sujeito, que é a realidade do momento presente, o instante, única realidade possível. A estes três acrescenta-se mais um, como foi dito, e esse próximo *parástema* não representa mais um preceito que se deve lembrar e ter sob os olhos. Ele é, segundo Foucault, a descrição de um programa de exercícios que deve unir os três preceitos anteriores em função do momento presente.

O primeiro aspecto do exercício marco-aureliano concerne à análise dos conteúdos que se apresentam espontaneamente ao espírito com a finalidade de que vejamos o objeto apresentado em todas as suas faces. As palavras utilizadas são “definir” e “descrever” a representação (FOUCAULT, 2010a, p.262). Definir, segundo Foucault, vem do termo *poieîsthai hóron* – traduzido como “traçar a fronteira” (FOUCAULT, 2010a, p.262), o qual possui dois sentidos, quais sejam, delimitar um significado técnico semântico e, ao mesmo tempo, dar valor e preço a alguma coisa. Descrever é herdeiro da noção de *hypographên poieîsthai*, ou seja, detalhar o trajeto do conteúdo espontâneo, sua forma e seus elementos. Ambos os termos designam a prática da interferência no curso das representações, a qual, conforme Foucault (2010a), é muito comum na antiguidade. Ela resvala tanto nos pensamentos que se apresentam continuamente quanto no campo da percepção das relações do sujeito, em outras palavras, nas colisões que os sentidos do seu corpo têm. É este caráter que diferencia o exercício espiritual do método intelectual criado nas proximidades da modernidade. O exercício baseia-se em permitir o desenrolar do fluxo de representações e trabalhar sobre ele. O método consiste em sistematizar e definir a ordem das representações e só as aceitar no espírito caso elas tenham entre si um laço sequencial evidente e consistente, indubitável.

Foucault classifica dois tipos de exercícios espirituais, a “meditação eidética” e a “meditação onomástica” (FOUCAULT, 2010a, p.263). Trata-se de um movimento da atenção ao objeto tanto com relação ao seu contexto, de onde ele se destaca, quanto em relação a sua própria composição, movimento denominado por Marco Aurélio como *blépein*, que seria mais ou menos “fixar os olhos em” (FOUCAULT, 2010a, p.264). Mas há ainda outra necessidade, que é a de enunciar internamente o que é esse objeto e o que são suas composições, não apenas relembrar seu nome, mas dizê-lo para si, realizar uma “formulação real” (FOUCAULT, 2010a, p.264) da palavra, com a finalidade da memorização adequada e da preparação de si para a reatualização do sistema de preceitos. Olhar e dar nome devem ser, então, entrelaçados num só ato. Mais ainda, esse duplo movimento – chamado por Foucault de “dublagem do olhar pela nomeação” (FOUCAULT, 2010a, p.265) - permite que seja percebido não apenas o objeto e seus elementos de composição, mas também a sua essência e o modo com que ela vai se desdobrar no futuro. Como afirma Foucault, “[...] [a]preendemos, pois, por esse exercício, a plenitude complexa da realidade essencial do objeto e a fragilidade de sua existência no

tempo” (FOUCAULT, 2010a, p.265), o que retira da ideia de essência do objeto a tonalidade eterna e imutável, possivelmente indicando que olhar para a realidade essencial do objeto é tentar reconstituir seu processo de formação.

A meditação marco-aureliana, depois de contemplar o objeto, procura dotá-lo de valor, ou seja, percebê-lo em sua utilidade e em seu lugar, tanto no conjunto de onde ele advém quanto em relação com a vida humana. É diferente, por exemplo, de procurar descobrir o valor do objeto, como se esse valor estivesse escondido e já fosse dado pela natureza do próprio objeto, que nos afeta de tal ou tal modo específico. No exercício espiritual, é o sujeito que valoriza o objeto e não o contrário. Da mesma forma, nossa afetação também não vai depender estritamente da natureza do objeto, mas de como nós trabalhamos sua significação. Todo esse exercício tem por finalidade, no texto de Marco Aurélio, tornar a alma grandiosa (*megalophrosýne*). Este estado de espírito é aquele da independência do sujeito em relação aos limites de suas opiniões e dos laços que elas implicam, bem como em relação a suas paixões. Assim, a alma deve se libertar destas limitações para conseguir contemplar sua natureza e sua função no mundo, além de perceber a grandeza de seu “princípio racional” (FOUCAULT, 2010a, p.265). O estado de alma pretendido por Marco Aurélio é o mesmo que Foucault alinhava em diversas vezes quando analisa outros elementos da cultura de si, que é a indiferença com relação aos elementos externos e a plenitude inabalável da alma frente às vicissitudes da vida.

O exame da coisa representada no espírito deve culminar uma atitude importante, que é a de colocar a coisa à prova (*elénkhein*) (FOUCAULT, 2010a, p.266). Este termo abrange pelo menos três dimensões, uma filosófica dialética, outra jurídica e outra moral, quais sejam, refutar, acusar e repreender, respectivamente. A grandeza da alma se atinge com o exame das representações apenas quando nos permite testar o objeto da representação pelo crivo desta prova, e quando entende que não é este objeto que nos determina. Tal teste traduz-se pela análise do *kósmos* específico do objeto e de seu papel, sua utilidade (*khreía*) dentro deste universo. A apreensão da utilidade do objeto dentro do universo refere-se tanto ao *kósmos* da humanidade como um todo quanto ao do homem em específico, como é a sua cidade, seu conjunto habitacional e sua rede de relações.

Por fim, o exercício meditativo implica na possibilidade da escolha de alguma virtude como meio de ação. Em outras palavras, depois de examinar e dar valor à

representação que acomete o espírito, o sujeito deve deliberar de que virtude irá se servir para lidar com o que lhe acometeu. Essa deliberação deve ocorrer como um lance rápido, no mesmo instante em que alguma coisa aparece ao espírito. Ela é uma habilidade adquirida, fruto do estado de espírito daquele que pratica o exercício espiritual. O mesmo modelo de ação sob a percepção das coisas é identificado por Foucault (2010a) em diversas práticas recomendadas por Epicteto, as quais ele classifica como “exercício-caminhada” e “exercício-memória” (FOUCAULT, 2010a, p.267). Elas consistem em uma imersão nas relações com as coisas que nos cercam e com as memórias que temos, imersão controlada e não simplesmente fluida, de modo que o pensamento sobre as coisas seja pautado na análise de nossa dependência em relação a elas.

Existe um fio conector entre o exercício espiritual e algumas práticas desenvolvidas no cristianismo dos séculos IV-V. Foucault (2010a) fala principalmente do pensamento de Cassiano, dentro do qual os exercícios parecidos com a colocação da coisa à prova (*elénkhein*) foram predominantes, onde se recomendava uma postura vigilante e desconfiada diante das variações do fluxo representativo. Porém, como de costume no curso de 1982, Foucault demarca a diferença fundamental entre os dois exercícios estoico e cristão. Enquanto para os primeiros trata-se de avaliar o conteúdo objetivo da representação, para os segundos trata-se de captar a pureza da representação enquanto ideia e enquanto imagem, como define Foucault, os cristãos olham para “[...] a representação em sua realidade psíquica” (FOUCAUT, 2010a, p.268), e buscam avaliar sua origem, origem que por si só determinaria o valor tanto do objeto quanto da representação. O objetivo principal destes cristãos consiste em entender se a representação é contaminada por concupiscência e se ela é proveniente do mundo ou de uma fantasia. Buscam filtrar, ainda, se elas são provenientes de Deus, de Satanás ou do próprio indivíduo e, assim, mensurar seu grau de pureza. Configuram uma espécie de exegese da natureza do próprio pensamento. Na obra de Marco Aurélio existe uma avaliação de origem do objeto, mas ela concerne à identificação do lugar da coisa representada e não da representação em si. O estoicismo busca entender quem ou o que, dos elementos que nos cercam, causa a representação, direcionando-se ao exterior e visando estabelecer uma relação com o mundo. A técnica de Cassiano aponta para o interior em um movimento “psicologizante”. A consistência da noção de sujeito que podemos implicar em um e em outro destes

exercícios, será determinada ora pela relação estreita com o mundo e seu fluxo de forças, ora pela individualização do sujeito por meio de seu desengajamento com relação ao mundo, tendo em um plano interno a origem das representações.

Baseado nas prescrições de Marco Aurélio, Foucault (2010a) examina três classes de exercícios que demonstram a efetivação da técnica estoica. São eles a “[...] decomposição do objeto no tempo; [...] decomposição do objeto em elementos constituintes; [...] descrição redutora dos objetos” (FOUCAULT, 2010a, p.270). Essa prática, nomeada também pelo filósofo como “regra da percepção descontínua” (FOUCAULT, 2010a, p.270), consiste em treinar a atenção para que ela perceba a descontinuidade das coisas que aparecem em conjunto. Os exemplos retirados do livro XI são o da música, o da dança e o do pancrácio, onde o sujeito é levado a apreender nota por nota, movimento por movimento em sua especificidade, a ponto de praticamente menosprezar (*kataphroneîn*) o conjunto. O termo *kataphroneîn* não designa o menosprezo tal como o entendemos, mas representa um olhar vertical, do alto para baixo.

A significação dada por Foucault (2010a) ao exercício de menosprezo do conjunto é, mais exatamente, a de que perceber cada objeto em suas partes descontínuas tal como elas aparecem no presente deve permitir que não caiamos na lisonja da obra, o que nos torna independentes dela. Evidentemente, a referência às artes serve para a figuração do estado tranquilo de uma alma que não se dissolve em prazer algum, que permanece superior aos fatores da realidade que lhe vão de encontro. Todas essas práticas visam a autonomia e a independência em relação a tudo que possa nos seduzir, a partir de uma concentração completa no instante presente, como em tantos exemplos retirados por Foucault do epicurismo e do estoicismo. Marco Aurélio afirma, ainda, que é necessário avaliarmos deste mesmo modo – mas de maneira inversa – a percepção de nossa vida inteira, a fim de menosprezarmos os acontecimentos específicos pela análise da descontinuidade temporal. Uma possível consequência desta última indicação seria um modo de lidar com as memórias acerca das adversidades passadas. Ou seja, constituímos, com o estoicismo, um pensamento que procura não afetar-se pela intensidade de uma catástrofe, não fixar-se nela, mas, ao contrário, ressignificá-la ao encadeá-la descontinuamente, ao menosprezá-la pela regra da percepção.

No estoicismo, o sujeito não se determina pela própria essência. Por exemplo, há, em Marco Aurélio, a definição da materialidade da alma como a de um sopro

(*pneûma*). Com efeito, o sopro se modifica a cada respiração. Portanto, a consistência da alma enquanto *pneûma* nunca é a mesma, e por isso não é nele que se deve prender nossa identidade. Neste mesmo sentido, Marco Aurélio descreve a vida em comparação com a evaporação do sangue e com a aspiração do ar, figuras predominantes na caracterização desta essência. Foucault sintetiza esta concepção do seguinte modo: “Somos, pelo menos enquanto corpo, até mesmo enquanto *pneûma*, sempre algo de descontínuo em relação a nosso ser” (FOUCAULT, 2010a, p.272). A única continuidade possível, segundo o pensamento estoico, é a da virtude. É nela que se deve fixar a identidade da alma. A virtude, segundo Foucault, deve ser o princípio de coerência da alma, o único elemento “indecomponível” (FOUCAULT, 2010a, p.272), fugindo à cronologia do tempo na medida em que um segundo de virtude equivale ao infinito, em se tratando de uma concepção estoica. O exercício de descrição redutora do objeto presta-se justamente à relação com a virtude. Foucault busca um exemplo fundamental no livro VI de Marco Aurélio, que é o do olhar para um prato de comida e para a cópula, duas partes fundamentais da vida humana. Tais fatores devem ser reduzidos aos elementos de sua materialidade, em um caso o cadáver de um animal e no outro a fricção dos nervos e uma porção de excrementos. Essa atividade deve conduzir nosso olhar a desnudar as coisas, para que não nos inclinemos às sensações imediatas provenientes do encontro com elas. Assim também acontece no livro II, que arremata os temas dos livros posteriores, quando Marco Aurélio questiona qual o seu fundamento enquanto ser. Ao decompor-se em elementos materiais ele percebe que é carne, sopro e princípio racional. A carne é a composição do corpo, onde vemos seu teor material. O sopro é o elemento de mutação, onde vemos seu teor temporal, e a única constante deve ser, então, o princípio racional, onde o filósofo fixa sua identidade.

d) Notas sobre o exame de consciência

Outro exercício importante de afecção de si por si analisado por Foucault é o “exame de consciência” (FOUCAULT, 2010a, p.432). Essa modalidade de prática é tão antiga quanto Pitágoras e sua definição mais comum é semelhante a uma depuração do pensamento prévia ao repouso noturno. Desde o período pitagórico ela já é muito diferente do ato de julgamento ou da produção de remorso quanto às próprias ações. Foucault (2010a) localiza nesta purificação um terreno importante para a ideia de que o sonho evidencia a pureza e a verdade da alma, noção comum

do pitagorismo ao platonismo, perpassando todo o período grego e também o cristianismo – e como não podemos deixar de notar, ela surge também dentro das ideias psicológicas modernas. Dentro da cultura de si, em específico, este esquema é inflexionado, ganhando uma roupagem nova mais distanciada de todas as outras.

Tendo como exemplo Marco Aurélio do *Pensamentos*, o exame de consciência greco-latino é praticado também pela manhã e se volta para a ação que ainda vai ocorrer, sendo este o único exercício, na prática de si, que aponta para o futuro como um tempo que ainda há de vir – e não como na meditação que o traz para o presente. Este futuro, entretanto, é um futuro próximo, um futuro concernente ao próprio dia no qual nos encontramos. O exame da noite terá um caráter diverso da purificação, como Foucault (2010a) o apresenta pela leitura de parte do texto *De ira*, de Sêneca. No exame de consciência senequiano, fica evidente que todas as faltas cometidas pelo sujeito possuem mesmo valor, e seu julgamento deve ser efetivado pelo próprio sujeito, que é ao mesmo tempo juiz e acusador de si. A despeito da tonalidade jurídica do exame feito por Sêneca, Foucault (2013) entende que, olhando mais de perto, a tonalidade que sobressai nesta prática é muito mais administrativa, como quando Sêneca se define *speculator sui*. Trata-se de ser um constante administrador de si, aquele que faz cálculos, fecha as contas e analisa desempenhos e resultados, e não um juiz que julga e pune o próprio passado. A evidência deste aspecto aparece no estoico quando ele descreve suas faltas e o modo como se debruça sobre elas. De forma geral, as faltas de Sêneca são aquelas cometidas em relação a outras pessoas, como quando, ao criticar alguém, o ferimos invés de o ajudarmos. Nesse sentido, muito diferente da concepção de um pecado, a falta é entendida como um erro, o qual consiste no desalinho entre os fins e os meios para uma ação. Desse modo, ao examinar a si mesmo e utilizar da técnica de rememoração não se trata de punir-se, mas de relembrar os princípios fundamentais da filosofia para poder otimizar sua atualização. Relembrar a própria ação tem como finalidade reativar as ferramentas fundamentais do pensamento.

A técnica do exame de consciência equivale a uma prática de memória tocante não só às atitudes recentes, mas aos princípios norteadores do nosso espírito. Por meio dela nos submetemos a uma prova que situa nossa localização no caminho da formação ética. Como já acontece na *gymnázēin*, o exame de consciência questiona nossa coerência enquanto sujeito ético de discursos verdadeiros por meio da verificação da nossa capacidade de transformar a verdade

em ação. E ele não se restringe a essa capacidade transformacional da verdade, mas também considera o modo com que a retemos. Podemos percebê-lo no termo *prókheiron*, presente nos textos de Epicteto nos quais ele fala de Pitágoras. *Prókheiron* é traduzido por Foucault como “ter à mão” (FOUCAULT, 2010a, p.435), e é justamente neste estado que devemos conservar a verdade, ou seja, à mão, de modo que possamos alcançá-la facilmente quando for conveniente.

1.4.3. A relação com o conhecimento (*máthesis*) como uma dobra da força

a) O saber sobre a natureza

A análise da relação consigo greco-latina não se restringe ao exercício da ascese (*áskesis*). Ela também se refrata, aliás, anteriormente à reflexão da prática, sob a reflexão do conhecimento— ou seja, a relação entre a conversão e os conhecimentos (*máthesis*) da tradição filosófica, e não entre ela e o preceito délfico do conhece-te a ti mesmo. Este preceito tem um lugar importante no âmbito da prevalência do cuidado de si, mas um lugar que, comparado ao pensamento platônico, terá uma função bastante diversa. A conversão a si considera relevante o conhecimento da natureza e não o diferencia de um conhecimento de si em termos de inutilidade/utilidade. Porém, tanto um quanto o outro estão completamente submetidos às artes da existência (*tékhne tou bíou*) e às suas metas, e não só eles, mas todo o saber que se presta como importante neste período. Tal modalização do saber tem a finalidade de converter o sujeito a partir da sua imersão na natureza, no cosmos, tanto para posicioná-lo no mundo quanto para proporcionar uma transformação em si mesmo. A relação das filosofias greco-romanas com o conhecimento da natureza é uma relação necessariamente ética. Ela não se produz no parâmetro de uma produtividade do conhecimento, mas pretende gerar efeitos específicos no sujeito que a realiza. Desse modo, nenhum assunto que possa ser estudado é condenado *a priori* devido ao seu conteúdo.

Mesmo se tratando de uma cultura de si na qual a noção de si mesmo é o núcleo de todas as ações, não existe contraindicação quanto ao estudo de coisas que não sejam relativas estritamente ao ser humano. O que existe, na realidade, é a criação de um desnível entre a forma e o conteúdo dos saberes. O estado desta noção pode ser sintetizado da seguinte maneira: não importa o tipo de saber sobre o

qual nos dedicamos, se ele se refere ao âmbito da biologia, da fisiologia, do reino animal, se ele concerne aos deuses e ao universo, ou se ele versa sobre a alma humana, o que importa é sua função enunciativa e sua ressonância no plano das ações.

Para examinar este traço do conhecimento como potencialmente espiritual, detemo-nos primeiro na referência que Foucault (2010a) faz à relação do estoicismo com o saber da natureza. A este respeito, dentre os estoicos, Aríston de Quíos é um dos únicos a considerar como relevante apenas os saberes morais, os saberes relativos diretamente ao homem. De resto, tanto no estoicismo quanto no epicurismo e no cinismo, Foucault (2010a) enxerga a utilização dos saberes da física, da lógica e da moral como forma de conhecimento correlacionado às práticas de si. A recomendação estoica à conversão a si convoca em conjunto a consideração de todas as questões sobre a natureza e sobre o mundo. Foucault afirma que voltar-se a si e “[...] percorrer ao mesmo tempo a ordem do mundo” (FOUCAULT, 2010a, p.232) era um preceito fundamental do estoicismo.

Para esmiuçar a orientação estoica do preceito de cuidar de si percorrendo a ordem do mundo, Foucault (2010a) se utiliza de textos de Sêneca, especialmente o *Questões Naturais*. Esta obra foi escrita na velhice do filósofo estoico, ocasião na qual ele se isola em retiro e ao mesmo tempo escreve as cartas a Lucílio – as quais, por vezes, servem de prefácio às divisões do *Questões Naturais*. O conjunto desses escritos configura um saber enciclopédico sobre a natureza e, ao mesmo tempo, sobre a conversão a si. Foucault observa neles uma dinâmica que ele entende como “descendente e reascendente” (FOUCAULT, 2010a, p.234), como demonstraremos a seguir. Do primeiro ao sétimo livro, Sêneca desenrola uma trama de considerações sobre o mundo. Ele começa no alto, fala do céu e do ar, desce e fala das águas, do vento, da terra e, por fim, fala novamente dos céus. Nesta sequência temática, vez ou outra o filósofo se questiona acerca da pertinência de sua obra, questionamento que aparece justamente nos prefácios endereçados a Lucílio e que é respondido como a necessidade de *mundum circuire*, percorrer o grande círculo do mundo, e buscar suas *causas secretae*, causas e segredos. A partir dessa definição, vemos abrir-se uma série de indagações, as quais são divididas por Foucault (2010a) em alguns grupos.

Primeiro, temos a característica muito peculiar do pensamento de Sêneca em se apressar para “consumar a vida” (FOUCAULT, 2010a, p.235), não no sentido de

adiantar o termo dela, mas no sentido de atingir sua plenitude. Foucault relembra que a escrita do livro se dá na velhice do filósofo estoico e que, por isso mesmo, ele reclama pressa para compensar o tempo que perdera com saberes vãos e com falsos estilos de vida. Essa pressa exige um labor restrito à ocupação com um “domínio próximo” (FOUCAULT, 2010a, p.235), no caso, o si mesmo, e não a se preocupar com o resto dos saberes longínquos. Essa ocupação se assemelha ainda a uma fuga, mas não a fuga do retiro espiritual, e sim uma fuga no tempo, pela qual nos deslocamos rapidamente à velhice e contemplamos a nós mesmos. Nessa divisão entre a necessidade de se ocupar com domínios próximos e de não se ocupar com outros domínios não ocorre o que se poderia esperar por raciocínio dedutivo, ou seja, a exclusão dos saberes sobre a natureza. O que se exclui é o que Sêneca chama de narrativa das grandes figuras e das guerras, uma crônica histórica que acaba por camuflar os reais sofrimentos por que passamos em favor da glória dos vitoriosos. A oposição a este tipo de narrativa seria uma tentativa de falar e de dar conta das próprias paixões. Para Sêneca, invés de nos prostrarmos ao que foi feito, seria melhor elaborarmos o *quid faciendum*, que Foucault traduz como “[...] aquilo que devemos fazer” (FOUCAULT, 2010a, p.236). O perigo das narrativas históricas seria a confusão na valoração dos fatos e dos exemplos que escolhemos para seguir, de um lado os reis e seus bens, desprezíveis, de outro os exemplos de humildade e de domínio de si, representantes da virtuosidade, considerados como verdadeiros *exemplum* histórico. Por fim, nesta lógica, o único conhecimento capaz de demonstrar para nós a “verdadeira grandeza” (FOUCAULT, 2010a, p.236) é o conhecimento da natureza, o qual permite, segundo coloca Foucault (2010a), que vejamos “[...] todo esse mundo com os olhos do espírito” (FOUCAULT, 2010a, p.237) e, conseqüentemente, triunfemos sobre as dependências. Não apenas sobre elas, mas também sobre as adversidades e sobre o prazer – que são os três temas muito comuns do pensamento greco-romano, de modo a estarmos também preparados para a morte.

A liberdade, dentro deste quadro estoico, não é garantida pela cidade, como demonstra Foucault, mas “[...] por direito de natureza” (FOUCAULT, 2010a, p.243), *sed e jure naturae*. A necessidade de percorrer o mundo garante a liberdade, e a liberdade primordial é estar livre da servidão (*effugere servitutem*), e não qualquer servidão, mas a servidão a si (*servitutem sui*) (FOUCAULT, 2010a, p.243). É dentro deste aspecto que a temática do conhecimento se acopla à dobra da conversão a si,

posto que busca a independência do sujeito com relação a todos os fatores possíveis, inclusive a si mesmo. O conhecimento da natureza terá utilidade, nesse sentido, quando contribuir para a vitória sobre as próprias paixões e para a libertação com relação ao próprio eu. O mesmo estoicismo que afirma a necessidade de ter o eu como meta e obra de toda a existência, defende a necessidade de nos libertarmos do eu. Contudo, Sêneca é claro ao dizer que a pior de todas as servidões, a mais grave, é a servidão a si, e é contra ela que devemos opor a prática de si. Mais ainda, ela parece ser o tipo de dependência mais penosa, a que exige mais trabalho, e se apresenta ainda como inevitável, já que acomete a todos os que ainda não se ocupam consigo.

A libertação com relação a si, nos termos do cuidado de si, deve partir de dois pontos. O primeiro é o ato de diminuir as obrigações às quais nos submetemos, obrigações que são, segundo o estoico, relativas à vida social tradicional. O segundo é a necessidade de cessarmos o desejo de pagamento por todas atividades a que nos prestamos, de cortarmos a tentação por tirar proveito para si mesmo (*mercedem sibi referre*) em tudo o que fazemos (FOUCAULT, 2010, p.244). O tipo de relação consigo da qual devemos nos desfazer é situada numa cadeia caracterizada da seguinte maneira: obrigação-recompensa, obrigação-endividamento, endividamento-atividade-prazer (FOUCAULT, 2010a, p. 245). Ela cria praticamente um ciclo vicioso, de serventia de si para consigo dentro deste circuito.

A libertação do eu começa estrategicamente, peremptoriamente, segundo Sêneca, pelo estudo da natureza – que aqui pode ser entendida como relativa ao cosmos e aos deuses. Existe uma constância de raciocínio encontrada em *Questões Naturais* e nas *Cartas a Lucílio*. Trata-se da divisão da filosofia entre duas partes, uma diz respeito ao pensamento das atividades dos homens (*ad homines spectat*), outra diz respeito aos deuses (*ad deos spectat*). Existe, entre as duas formas, uma hierarquia que dignifica a segunda vertente a despeito da primeira. Em Sêneca, a prática de si começa pelo pensamento acerca da humanidade, depois acerca de si mesmo, para então ser consumada e completada com as reflexões sobre os deuses. O primeiro tipo de reflexão, insuficiente, lança luz sobre os nossos erros. Já o segundo, nos permite alcançar a fonte dessa luz. Este tipo de saber nos arranca, quase que literalmente, do mundo, e nos eleva ao plano divino. Trata-se então de um movimento real do sujeito. Mesmo que dê a impressão de ser uma divisão platônica entre realidades, a tonalidade dada por Foucault (2010a) para esta

elevação do sujeito aproxima-se de um deslocamento dentro da própria atmosfera, como se o plano divino fizesse parte da terra, mesmo que não seja ao nível do chão (FOUCAULT, 2010a, p.246).

O movimento greco-latino de ascensão será analisado por Foucault (2010a) sob as figuras de algumas metáforas. Primeiro, o conhecimento da natureza e do divino permite que nos desprendamos de nós mesmos, que fuçamos de nós mesmos como uma metáfora da superação dos vícios. Segundo, o movimento de ascensão à luz nos coloca ao lado de Deus, não no sentido de nos anularmos nele, mas na acepção de que nesse movimento podemos ver um tipo de “cofuncionalidade” (FOUCAULT, 2010a, p.247) entre eu e Deus (*in consortium Dei*). Se estabelece assim um paralelo onde a razão divina está para o mundo assim como a razão humana está para o próprio ser, e as duas razões, humana e divina, possuem a mesma natureza e a mesma função. Do ponto mais alto podemos enxergar o núcleo mais profundo de toda a natureza. Tal deslocamento não configura uma separação de si em relação ao mundo, não designa o alcance de uma outra realidade mais verdadeira que esta. Ele demarca o fato de que, estando ainda na mesma realidade, ganhando a forma da razão divina e se elevando ao ponto mais alto do universo, podemos olhar para a terra e, conseqüentemente, os elementos da natureza se abrirão para nós. Revelado a nós o real encadeamento da natureza estamos aptos, assim, a nos situarmos no mundo. Esta atividade permite, segundo Foucault, que possamos “apreender o pouco que somos” (FOUCAULT, 2010a, p.247).

O “recuo” ascendente proporciona um ponto de vista elevado em relação à natureza e ao “ciclo do mundo” (FOUCAULT, 2010a, p.248), e tem como efeito a desmitificação das glórias e dos bens humanos. Ele visa desviar o sujeito do dinheiro, dos prazeres fáceis e do desejo da fama na medida em que, contemplando a natureza, percebemos a mesquinhez das coisas humanas; nas palavras de Foucault, “[...] é nesse 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.)” (FOUCAULT, 2010a, p.248). Outro alcance proporcionado por este movimento é o de entendermos nós mesmos como pontos minúsculos na terra. Analogamente, então, podemos menosprezar as guerras e os exércitos ao olharmos de cima e percebermos que, na realidade, eles se movem em um campo estreito. As grandes conquistas, portanto, se passam em um pequeno espaço e são, como nós, pontos irrisórios na terra. Perceber a nós

mesmos deste modo não significa entendermos o mundo em que estamos como um mundo de sombras, e caminhar, conseqüentemente, para um mundo de luz. Não se trata de uma negação do ser humano e da realidade, na medida em que a libertação proporcionada pelo conhecimento do divino e da natureza consiste numa compreensão efetiva de nossa localização, pontual, na ordem das coisas reais.

No estoicismo, o conhecimento da natureza não tem por função apenas nos libertar dos mitos e dos medos que nos foram inculcados, como no epicurismo. Quando apreendemos o encadeamento do mundo aceitamos a sua necessidade e a sua inevitabilidade e nos libertamos, então, desta própria ordem. Deslocados do ponto em que estávamos podemos contrariar a ordem do mundo – e nisso consiste outra parte da liberdade, o que não retira do mundo a sua ordem natural. Reconhecer que não temos escolha sobre certas coisas permite apenas uma escolha: a de viver ou a de não viver a vida que recebemos. Esse estado de sabedoria, segundo Foucault (2010a), é simétrico ao estado de sabedoria que deve ser alcançado quando da velhice, o qual é proporcionado pela visão ascendida: escolhemos viver ou não viver. Como podemos perceber nunca se trata, neste tipo de compreensão do sujeito como um ponto no mundo, de indagar o indivíduo em sua interioridade, ou de desvalorizar o mundo e o corpo em detrimento da alma, mas de inserir o corpo no mundo inteligível e compor, entre eles, uma dimensão de passagem que proporcione a vida.

Outro efeito muito importante deste tipo de conhecimento refere-se ao estabelecimento de uma tensão máxima entre a individualidade do sujeito como ponto no mundo e a universalidade do sujeito enquanto razão semelhante à razão divina (FOUCAULT, 2010a, p.250). O sujeito se encontra ao encontrar Deus, mas não pelo ato de rememorar sua essência perdida, de rever seus primeiros elementos “puros”. O caráter deste encontro é o de uma procura atual, de um caminho que percorre o mundo de agora e que, invés de uma rememoração, desperta a “curiosidade do espírito” (FOUCAULT, 2010a, p.252), um olhar atento a todos os elementos do universo, curioso quanto à natureza e não quanto aos segredos da consciência.

Apesar de o pensamento estoico se afastar do platonismo nesta apreensão da relação da alma com o mundo, as figuras platônicas não cessam de aparecer em um excerto ou outro. A carta 65 de Sêneca a Lucílio é um exemplo disso. Ela apresenta diversos “movimentos” bem próximos ao pensamento platônico, quais sejam, a

noção de um mundo divino distante de nós e a ideia da filosofia como salvadora – uma espécie de mito da caverna, que levaria os sujeitos ao ar livre. Contudo, Foucault compreende que o pensamento senequiano possui uma “estrutura espiritual” (FOUCAULT, 2010a, p.252) bem diferente da estrutura de Platão, apesar das possíveis analogias. Isso porque, em todos os movimentos semelhantes à passagem da sombra à luz, a reminiscência não é considerada. O olhar sobre si mesmo previsto neste estoicismo encontra Deus somente no olhar atual para a natureza e para a razão do mundo. Portanto, trata-se de um olhar debruçado, localizado no meio do laço contínuo entre sujeito e mundo. Mesmo o alcance de um ponto elevado, como demonstramos, é o alcance de um lugar dentro do próprio mundo, e não de outra dimensão impossível.

Esta perspectiva da visão elevada é, para Foucault (2010a), uma das características centrais do estoicismo, e particularmente insistente no pensamento de Sêneca. Sob a égide desta tradição, olhar do alto tem por função aquela escolha fundamental entre a vida ou a morte e não, como em Platão, entre tipos diferentes de vida. É nisso que consiste a libertação pela razão do mundo, é a aceitação de que toda glória está entrelaçada com os flagelos, e é desde essa compreensão e dessa aceitação que podemos escolher a vida. Afinal, o saber envolvido na conversão a si não menospreza o saber do mundo e também não funda uma decifração de si mesmo enquanto instância interiorizada. Segundo define Foucault, o resultado da conversão a si em conjunto com o conhecimento do mundo é a criação de uma “espiritualização do saber do mundo” (FOUCAULT, 2010a, p.260), que pode ser expandida para qualquer saber. Nunca existe, para gregos e romanos, o questionamento quanto ao sujeito ser ou não objetivável nos mesmos termos com que as coisas do mundo o são, se podemos entendê-lo utilizando das mesmas ferramentas e se ele faz parte da natureza da mesma maneira que os outros elementos. Trata-se sempre, na realidade, de flexionar qualquer saber para que ele possa salvar o sujeito.

Este processo de “espiritualização” do conhecimento foi definido por Foucault como uma “modalização do saber” (FOUCAULT, 2010a, p.276), processo que conta com certas etapas. A primeira é que o sujeito só adquire o saber conveniente a partir de um deslocamento. A segunda é que este saber proporciona conhecer as coisas na realidade e ao mesmo tempo avaliar a relevância delas, bem como seu lugar no encadeamento do mundo e sua influência sobre o sujeito livre. A terceira é a

possibilidade, a partir desta modalização do saber, de uma “*heautoscopia*” (FOUCAULT, 2010a, p.276), ou seja, do sujeito perceber a si mesmo e a sua verdade. E, por fim, o efeito no sujeito deve ser o do encontro de um modo de vida que proporcione para si a máxima plenitude, relacionada, necessariamente, à liberdade.

Podemos correlacionar este tema a outra discussão situada ainda no âmbito da conversão a si. Na aula de 10 de fevereiro de 1982, Foucault faz referência ao texto de Plutarco, *Tratado da Curiosidade*, que contrapõe a curiosidade filosófica à *polypragmosýne*, que é a curiosidade enquanto indiscrição. Esta indiscrição consiste no interesse sobre os problemas da vida alheia e no prazer retirado desta atitude. Assim, a curva em direção a si, na leitura de Foucault sobre Plutarco, “trata de substituir o conhecimento dos outros ou a malévola curiosidade em relação aos outros, por um exame um pouco sério de nós mesmos” (FOUCAULT, 2010a, p.197), como uma casa que volta suas janelas para partes da própria casa invés de se abrir para a dos vizinhos. Há que se substituir, também, o olhar para o outro pelo interesse nos segredos da natureza, nas leituras da história, para a prática do ócio e de uma série de exercícios de concentração. Estes são, em Plutarco, os exercícios de manutenção da memória dos preceitos; a prática de caminhadas focalizadas estritamente no caminho que se faz, com a finalidade de aumentar a concentração; a recusa constante da satisfação da curiosidade que possa surgir ante os acontecimentos, a qual pode ocorrer como um treinamento onde criamos situações de tentação e resistimos a elas.

As técnicas “anticuriosidade” (FOUCAULT, 2010a, p.198) visam um tipo de concentração em si distinta, ainda, de uma decifração de si. Essa concentração deve construir, enquanto um trabalho ético da conversão a si, um vazio em torno de si que permite nossa apreciação sobre o ponto em que nos encontramos com relação à nossa meta, que é o eu. Ela permite uma avaliação de nossa trajetória e uma forma de presença de si para consigo, e não uma exegese de nossa verdade interna. Não é exatamente uma forma de conhecimento, mas antes aquele deslocamento do retorno a si que o olhar sobre si proporciona. Foucault (2010a) sintetiza, “[p]resença de si a si, por causa mesmo dessa distância que ainda existe de si para consigo, presença de si a si na distância de si para consigo: é esse, creio, o objeto, o tema desse retorno do olhar que estava posto nos outros e que devemos agora reconduzir” (FOUCAULT, 2010a, p.200).

Mediante as considerações sobre os exercícios espirituais e sua relação com as representações e o conhecimento, podemos esquematizar novamente a divisão entre técnicas greco-latinas e técnicas platônico-cristãs⁷. A técnica platônica do conhecimento de si (o qual ocupa toda a abrangência do cuidado de si no período grego) busca levar a alma a conhecer o seu ser fundamental, e o faz por meio do olhar direcionado ao “espelho do inteligível” (FOUCAULT, 2010a, p.228) que a permite reconhecer-se nele. Ela concebe duas ignorâncias, a ignorância quanto ao fato de que se ignora, e a ignorância acerca do fato de que já se sabia o que se era. Como diz Foucault, “[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” (FOUCAULT, 2010a, p.228). O termo, portanto, que define esta técnica relativa ao pensamento é a reminiscência. Quanto às representações, o olhar platônico busca identificar as sementes de verdade daquilo que nos acomete o pensamento e que dão indícios do plano da realidade superior. O modelo cristão se relaciona com a verdade e com o pensamento de outra maneira particular. Primeiro, a verdade vem do Texto sagrado, e é dessa verdade que o sujeito conhece a si mesmo, e é conhecendo a si mesmo que o sujeito se purifica. E o modo técnico de realizar esse conhecimento de si é o de uma exegese de si. Ela se fundamenta na eliminação das ilusões internas e no reconhecimento das tentações que se acoplam à alma. Sua metodologia é a de uma decifração de processos ocultos, como Foucault afirma, “[...] dos quais é preciso apreender a origem, a meta, a forma” (FOUCAULT, 2010a, p.229), que seriam relacionadas hora a Deus hora ao Diabo. Seu olhar procura os vestígios da concupiscência, os traços da tentação encontrados no pensamento a partir dessa decifração exaustiva das representações.

A dobra do olhar greco-romano é aquela que pretende retirar-se do cotidiano e do interesse nas coisas comuns que tangem a vida dos outros. Podemos percebê-lo sobretudo no exercício anti-curiosidade de Plutarco, mas também no olhar sobre

⁷ O quanto dessa divisão serve para pensarmos o presente ainda é algo a ser explorado. Sabemos que a forma de apreensão da representação determina toda uma clivagem no meio das artes e da literatura, servindo também para a filosofia, a psicologia e a psicanálise. Seria, de modo esquemático, um lado arraigado na representação como fonte de interpretação da verdade, e um outro lado arraigado na noção de “estética”, a qual já não é determinada por um sentido fixo da representação – daí essa maleabilidade de afecções e implicações desde uma relação com a imagem, com a memória, etc. Contudo, de nossa parte, a relação do estado da arte atual e do estado dessas práticas greco-romanas ainda carece de muito desenvolvimento.

si exigido por Epicteto, Sêneca e Marco Aurélio. Ela se utiliza de uma técnica que concentra o pensamento completamente na ação, como em Marco Aurélio, segundo Foucault, “[...] é para não se deixar levar pelo turbilhão de pensamentos fúteis e maldosos. Se é preciso desviar-se dos outros, é para melhor escutar unicamente o guia interior” (FOUCAULT, 2010a, p.199). Essa concentração adquirida da anticuriosidade é definida como uma “concentração teleológica” (FOUCAULT, 2010a, p.198), que enxerga apenas a distância entre nós e nossa meta, bem como os elementos que a compõem, e visa reter somente a consciência do próprio esforço realizado. Não se trata de decifrar a si mesmo, mas de se concentrar em si mesmo para permanecer constantemente atento à construção de si. Seu resultado é esta concentração teleológica em si, e não a formação de si como um objeto de análise.

1.5. Efeitos gerais da predominância do cuidado de si (*epiméleia heautoû*)

Ao olharmos para os greco-latinos, podemos falar de certos efeitos causados pela intensificação do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) enquanto um preceito geral. Um destes efeitos é o que Foucault chama de “retorno da verdade” (FOUCAULT, 2010a, p.16), um tipo de resultado das técnicas de si epicuristas e estoicas. Quando o acesso à verdade chega a ser de fato determinado pelas técnicas de si, ele deve causar um “algo a mais” ao sujeito, que pode ser entendido como o elemento que o completaria, o purificaria, traria a ele a plenitude e a salvação. Esta perspectiva é inversa daquela em que a verdade que se acessa corresponde a uma perda fundamental que seria preciso acessar. O saber (*máthesis*) da espiritualidade porta um valor “psicagógico” (HADOT, 1999, p.160), ou seja, capaz de atingir a alma do ouvinte ou do leitor. Assim, o ato de conhecimento, para dar acesso à verdade, deve ser duplicado e consumado na obtenção da plenitude, e a verdade só demonstra sua propriedade quando ela implica, necessariamente, este retorno.

A exigência de se alcançar uma salvação pela verdade compõe parte de uma transformação mais ampla dentro do preceito do cuidado de si. Essa mudança consiste na generalização do *epiméleia heautoû*. Ela ocorre em dois sentidos. Primeiro, generalização quanto ao grupo de pessoas que deve exercer a ocupação consigo. As correntes filosóficas que incorporaram o cuidado de si reclamam o preceito como passível de ser expandido para todos, independentemente da função

ou da situação social que exercem. Segundo, generalização quanto ao tempo propício para este exercício. Comparado com o *Alcibíades*, o momento do cuidado não se restringe mais à *hóra* (FOUCAULT, 2010a, p.79), que era a idade crítica de saída da adolescência, considerada o momento exato para o cuidado. No epicurismo e no estoicismo, cuidar de si é uma obrigação permanente durante toda a vida. Desgarrada da ambição de uma juventude sedenta por poder, a generalização do cuidado de si aumenta também o leque de modalidades de relações entre indivíduos e de práticas de si, atingindo todas as gerações. Como declara Foucault, “[...] lidamos agora com um pequeno mundo, ou um grande mundo de homens jovens, ou homens em plena maturidade, homens que hoje consideraríamos velhos, que se iniciam, encorajam-se uns aos outros, empenham-se, quer sozinhos, quer coletivamente, na prática de si” (FOUCAULT, 2010a, p.81).

Já que a vida toda se configura como o campo do *epimeléia heautoû*, o objetivo da prática de si greco-romana será o alcance da velhice. Na antiguidade clássica, a ancianidade era honrosa, porém indesejada na medida em que representava uma fraqueza. Na cultura de si, entretanto, a figura do idoso é como a única referência daquilo que se aproxima do sucesso. É apenas neste estado que o sujeito se apraz consigo mesmo, encontrando o “gozo de si” (FOUCAULT, 2010a, p.100). A relação de plenitude, de domínio e ao mesmo tempo de satisfação consigo próprio é idealizada como estrita à idade avançada, e esta concepção surge do momento em que o cuidado de si expande suas dimensões dentro da idade adulta. Há em Sêneca, ainda, a ideia de que só os mais velhos encontram a si mesmos, sendo a velhice, então, o auge daquele movimento de dobra, de retorno a si, o ponto máximo da travessia de si a si mesmo, se equiparando, conseqüentemente, com a definição da meta final do *epiméleia heautoû*. Aqui falamos da vida enquanto cronologia, mas nos referimos principalmente a um tipo de estado de ser, um tipo de velhice fabricada, momento para o qual nos preparamos e que devemos viver como se o tivéssemos consumado. Precisamos, sobretudo, não esperar nada da vida, e isso a cada momento, como se a tivéssemos vivido por completo. Foucault resume, “[d]eve-se consumir a vida antes da morte” (FOUCAULT, 2010a, p.100).

A ideia de uma consumação da vida antes da morte é apenas mais um modo de compreender a espiritualidade antiga como um saber completamente atrelado ao mundo. Pois bem, nos greco-latinos, após a autofinalização do cuidado de si dentro dos limites da própria vida, a única dimensão de um “além” encontra-se na

“reputação que se vai deixar” (FOUCAULT, 2006b, p. 273) acerca de sua própria estética. O preceito pode, então, centrar-se apenas naquilo que a experiência produz, na finitude mesmo do mundo no qual nos encontramos e nas atividades que realizamos sob ele. Assim, existe, na cultura de si, uma espécie de conformação com a morte ou, como entende Foucault, “[...] quase um desejo de morte” (FOUCAULT, 2006b, p.273), mas de modo diverso dos cristãos que a desejam para encontrarem Deus. Foucault completa, é “[...] como um movimento para precipitar sua existência até o ponto em que só houver diante dela a possibilidade da morte” (FOUCAULT, 2006b, p.274), ou seja, a possibilidade de julgar se a vida que se viveu foi bela.

Existe, em Sêneca, a crítica à concepção grega clássica de divisão da vida em etapas bem distintas. Um jovem vivia uma vida própria para um jovem, assim como o homem maduro o fazia, bem como o idoso. O que o estoico esboça, ao contrário, é uma unidade dinâmica dos movimentos da vida, todos voltados à velhice. Esta é definida por Sêneca como o “lugar seguro” para o qual se foge dos inimigos, que são assim colocados como os infortúnios, a cobiça e os vícios. A velhice é um polo positivo ao qual devemos tender sempre que precisarmos avaliar nossa correlação com as coisas, com as pessoas e com nós mesmos. Da forma como Foucault (2010a) a descreve, essa consideração da ancianidade pode se fazer como um exercício do pensamento tal qual aquele da premeditação dos males. Ou seja, estando o sujeito na necessidade de se preparar para lidar com a vida, que ele viva “em pensamento” o momento da velhice, se posicionando ali para olhar para si em tal ou qual ocasião.

No modo como se encontra no estoicismo de Foucault (2010a), o cuidado de si se acentua quanto à função crítica e corretiva. Ele extrapola a função formadora, como era o caso do período platônico, no qual o cuidado de si complementava certos *déficits* pedagógicos. Outras diferenças fundamentais entre os greco-romanos e o platonismo é que o cuidado de si se desprende da ideia de superação da ignorância, assim como não se restringe à necessidade de governo dos outros. Poderíamos dizer novamente que ele tem finalidade em si próprio. O que a prática de si dos séculos I e II pretende formar, portanto, não são especificidades técnicas para uma dada posição social. A criação desta arte de vida, ou seu desejo de criação, aponta para um tipo de equipamento de segurança, uma espécie de armadura de discursos – a *paraskeué*, da qual falaremos com mais minúcia no

Interlúdio - que anuem ao sujeito mais habilidade para lidar com possíveis vicissitudes e acontecimentos difíceis da vida.

Foucault encadeia o processo das técnicas de si como uma “[c]orreção-liberação, bem mais que formação-saber [...]” (FOUCAULT, 2010a, p.86). O aspecto corretivo é ligado à liberdade relativa às dependências e aos hábitos prejudiciais. Tal como aparece na Carta 50 de Sêneca a Lucílio, a correção deve desembaraçar o si mesmo do mal que lhe é incrustado. Ali se encontra a expressão “*virtutes discere é vitia dediscere* (aprender as virtudes é desaprender os vícios)” (FOUCAULT, 2010a, p.87), onde está presente a noção de “desaprendizagem” (FOUCAULT, 2010a, p.87), forte nos cínicos e encontrada no estoicismo, que aponta para um corte em relação a tudo que nos foi inculcado desde criança. Foucault, neste ponto, extrai de Sêneca a rejeição às estruturas e aos valores familiares. Sendo assim, a função crítica do cuidado de si implica também uma definição de subjetividade que assinala a necessidade do sujeito se tornar algo que ele nunca foi, tão literalmente que pretende reverter as tradições herdadas da família. Ela veicula, ainda, um tipo de pensamento que entende que nossa natureza jamais é dada de saída e jamais se manifesta como tal no ser humano, independente da sua faixa etária.

1.6. Entre si mesmo e a salvação, um Outro

A retomada histórica das técnicas de si greco-latinas parece apontar, inicialmente, para a formulação do privilégio da relação consigo enquanto elemento formador da subjetividade, no entanto, ela converge para um tipo de impasse quanto a esta “anterioridade”, ao inserir a relação consigo na relação com o Outro. Em conjunto com a generalização do cuidado de si nos séculos I e II, existe uma forma de autofinalização de si em si mesmo, resultado do desprendimento gradual entre os fatores catártico e político do preceito tal como ele aparece no platonismo. Ou seja, a certa altura da cultura de si, o cuidado de si tem como objeto, meio e fim, o próprio si mesmo, e não mais a cidade, como no *Alcibíades*. A ocupação consigo mesmo greco-latina se produz de uma forma que “[...] a relação com os outros é deduzida e implicada na relação que estabelecemos de si consigo mesmo” (FOUCAULT, 2010a, p.186). Porém, neste aspecto, *A Hermenêutica do Sujeito* desenvolve praticamente um paradoxo, já que a entrada no exercício do cuidado de si, diante do caráter “deformado” de todo sujeito pré-filosófico, vai depender sobremaneira do Outro – aquele que ocupa filosoficamente a mestria e a função terapêutica do cuidado de si.

Apesar de Foucault afirmar a anterioridade do si mesmo, reconhecida, inclusive, por Deleuze (2005), ele desenvolve em diversas ocasiões a primazia da ação do mestre, bem como a ressonância “indireta”, “secundária”, mas inevitável, do cuidado de si no cuidado com os outros.

A noção de salvação vai ter um papel fundamental no jogo instaurado entre a anterioridade do si mesmo e a centralidade do Outro. Percebemos que Foucault orienta-se para a cultura de si, a partir de 1982, devido à centralidade filosófica de sua “função curativa e terapêutica” (FOUCAULT, 2017, p.79). Dentro desta função, Foucault (2010a) circunscreve o caráter primeiro e final do si mesmo a partir da própria concepção greco-romana de salvação, estabelecida pela abrangência do substantivo *sotería*, salvação, e do verbo *sózen*, salvar. Por mais “autofinalizado” que seja o aspecto geral dos sentidos desse grupo de expressões, é ele mesmo que acaba por descentralizar a posição do si mesmo e incluir o Outro como elemento.

Convém, portanto, analisarmos a abrangência da dupla *sózen/sotería*. *Sotería* designa o livramento com relação a algum risco, como uma doença, um afogamento, uma guerra etc. *Sózen* aponta para um tipo de cuidado que se esforça por conservar algo no mesmo estado em que ele se encontra, como na ideia do corpo enquanto contorno da alma, enquanto proteção da alma. Este traço carrega certa passividade, como a de uma bebida ou a de uma comida que se conserva fresca. *Sózen* também pode ter caráter jurídico, como a vitória sob uma falsa acusação. Possui, ainda, a ideia positivada da feitura de um bem, tanto para si quanto para o coletivo, mesmo quando o sujeito está em uma situação adversa. O estado deste tipo de salvação extrapola, assim, a referência a uma situação negativa, e ganha o caráter de um estado de vigilância constante, de soberania com relação às próprias reações e às situações de coerção. Foucault a define assim, “[...] 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” (FOUCAULT, 2010a, p.166), como bem evidencia a atitude da conversão a si no seu caráter de produção de autonomia, se comparado às conversões platônica e cristã. Esta salvação greco-romana torna-se notável por se endereçar completamente à própria vida, e somente a ela. De modo algum o ato de salvar-se toma como referência e objetivo o alcance de um plano de imortalidade. Seu resultado poderia ser definido como *ataraxia* e *autarcia*, esquematicamente

falando, como estabilidade e autossuficiência, fatores que devem ser percebidos na criação de uma relação consigo.

Apesar da salvação greco-romana simular uma desconexão entre o político e o catártico, o que ocorre, na realidade, é uma inversão desta relação. É como se antes o cuidado de si se desdobrasse em favor do cuidado da cidade, ou seja, de outrem, mas só a salvação da cidade é que proporcionava a salvação de si. Agora, o cuidado de si ocorre em favor de si e, por consequência, este cuidado ressoa na salvação dos outros. Desse modo, a melhor forma de cuidar de alguém sem exercer diretamente uma influência é cuidando de si: “Começamos porém por cuidar dos outros e tudo estará perdido”, escreve Foucault (2010a, p.179). É como se ao desejar agir deliberadamente sobre um outro, falhássemos, mas, ao desejar agir sobre nós mesmos, ajudássemos o outro. A salvação de outrem ocorre, neste plano, como “benefício suplementar” (FOUCAULT, 2010a, p.173), e não é como se ela não fosse um objetivo desta vida filosófica, mas sim como se a estratégia para tanto fosse apenas distinta daquela grega clássica e da posterior salvação cristã.

Partindo de alguns exemplos, sobretudo das *Sentenças Vaticanas*, de Epicuro, Foucault (2010a) demonstra seu entendimento acerca do modo de relação entre cuidado de si e salvação dos outros, a começar pela consideração da amizade filosófica. Nestes textos, a amizade é associada à utilidade (*ophéleia*), ou seja, como Foucault traduz, “[...] alguma coisa que designa uma relação externa entre o que se faz e por que se o faz” (FOUCAULT, 2010a, p.174). Porém, a amizade assim concebida não pode nem se restringir à utilidade e nem prescindir dela e, ainda assim, também não coincide completamente com a utilidade, devendo ser desejável por ela mesma (*hairetè di' heautén*). O equilíbrio entre os caracteres útil e desejável da amizade deve proporcionar, para o sujeito, um estado peculiar de felicidade (*makariótes*), sendo a amizade uma das mais importantes aquisições da sabedoria. O fator da utilidade ganha espaço com respeito à segurança do futuro dentro das trocas sociais e, assim, garante a *makariótes*, que seria a independência com relação aos infortúnios, ou seja, o estado de *ataraxia* – conjugação de estados que resultam na felicidade. Ora, nessa concepção epicurista, a amizade não passa de uma busca pelo próprio cuidado de si e, indireta e suplementarmente, agencia toda uma rede de benefícios que não cessam de garantir a salvação de todos os pares envolvidos por ela.

O pensamento de Epicteto acerca do vínculo “providencial” (FOUCAULT, 2010a, p.176) também é um exemplo claro desse tipo de concepção sobre a ligação entre cuidado de si e cuidado dos outros. Foucault parte do colóquio 19 do livro I do filósofo estoico para demonstrar que o cuidado de si não pode ser entendido como um princípio antissocial ou associal, já que a todo tempo este pensamento conecta o benefício pessoal com o benefício do outro, a partir da noção de que o universo inteiro, de Zeus aos elementos do mundo, funcionam na mesma lógica da busca pelo indispensável para si e, assim, realizam um bem comum. A diferença, nesta lógica, entre os homens e os animais é que estes não precisam cuidar de si para se beneficiarem, enquanto aqueles devem fazê-lo necessariamente. E, tendo feito, podem passar por qualquer adversidade no mesmo estado imperturbável e, conseqüentemente, agir melhor com relação à comunidade. O exemplo mais interessante deste último aspecto do livro I de Epicteto é o do pai que, por amar a filha, afetou-se demais com a doença dela e acabou por se afastar de seus cuidados, pensando que assim a ajudaria. Neste caso, o erro foi que este homem deveria ter cuidado de si para cuidar da própria filha, deveria ter trabalhado sob as representações causadas pela doença dela, cessando qualquer perturbação e impedindo a necessidade do abandono.

A gama de sentidos dessa definição de salvação indica um desdobramento que se dá em quem se submete à filosofia, ou seja, do lado do si mesmo enquanto elemento dirigido pela filosofia. A ressonância para outrem só ocorre suplementarmente, o que, a princípio, parece manter intacta a ideia de uma anterioridade de si em todas as relações estipuladas por este pensamento. Contudo, de uma perspectiva contrária, sempre haverá para um si mesmo dirigido um si mesmo, direta ou indiretamente, dirigente. Entre um si mesmo que se inicia no cuidado de si e efetiva este cuidado deve existir uma figura que tenha ela mesma exercido essa ocupação. Essa figura seria, no curso de 1982, o Outro, a própria mão que puxa um indivíduo para o estado de cuidador de si. É por este veio que conduziremos as análises no próximo capítulo, buscando delinear aspectos importantes concernentes ao entremeio e às produções das modalidades de relação si mesmo-Outro salientes n’*A Hermenêutica do Sujeito*.

CAPÍTULO II: Relação com o Outro

2.1. A salvação e o Outro

A dinâmica d'A *Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2010a) acaba por atrelar à análise da conversão a si uma reflexão acerca das modalidades de relação com o Outro, bem como sobre as técnicas veiculadas a esta relação. Antes de proceder neste sentido, cabe delinearmos algumas notas sobre a estratégia empregada por Foucault na consideração apriorística do si mesmo, o que não indica uma substancialização desta mesma ideia. Da forma com que ela é definida, a conversão a si se estabelece como uma matriz de experiência, um status ontológico da experiência, eixo sob o qual nos assentamos para daí desdobrarmos as relações com os outros. Para nós, conceber este *a priori* do si mesmo configura um movimento estratégico do pensamento foucaultiano, que pretende evitar tanto a dependência com relação aos objetos externos quanto com respeito às posições de dominação e de autoritarismo que por ventura possamos exercer quando pensamos em “cuidar de alguém”.

A inversão do jogo ético greco-romano, que retira da cidade e coloca em si mesmo a finalidade do cuidado de si, não deixa de implicar indiretamente o benefício aos outros, o qual só pode ser alcançado a partir do nosso próprio cuidado. Não é sem razão que esta inversão aparece no discurso de Foucault (2010a), coadunando o caráter que Deleuze (1992) dá ao seu pensamento, que é o de enxergar uma indignidade em se falar “pelo outro”. Esta posição também faz jus às intenções de um *Philosophe masqué* (FOUCAULT, 1994), de abandonar o lugar de filósofo maior

e dissolver os efeitos de opinião ligados ao seu prestígio no meio intelectual. Eis um traço de Foucault que nos permite relacioná-lo à psicanálise – como o faremos mais adiante, e que lhe rendeu elogios por parte de Jean Allouch (2014), atento à recusa do filósofo por “falar em nome” de qualquer sujeito, enquanto, por outro lado, “suscitar sua ação, isso sim, era possível” (ALLOUCH, 2014, p.27). Para Allouch (2014), Foucault utiliza de uma enunciação estratégica que não diz o que deve ser feito, mas apenas por considerar que algo mais eficaz precisa ser dito mediante o vasto campo de tarefas urgentes. Desta perspectiva, não só a problematização do lugar do mestre, mas sobretudo o do mestre especificamente greco-latino corrobora os objetivos de Foucault, por ser este o tipo de mestre que, na teoria, visa estritamente a autonomia do discípulo.

A análise da anterioridade da conversão a si pode confluir, portanto, em um impasse. A relação consigo, quando acontece no espectro do cuidado de si, é o primeiro elemento para a relação com o mundo. Sabemos também que o sujeito que exerce este cuidado o exerce tendo em vista a necessidade de salvar-se. E é esta concepção, tal como Foucault (2010a) a apresenta, que cria um campo interessante de reflexão e de baliza para a problemática da ordem do si mesmo e do Outro. A própria salvação cria o impasse, já que o Outro aparece, segundo o filósofo, como o “mediador” (FOUCAULT, 2010a p.115) imprescindível entre o modo da salvação e o conteúdo que ela vai ter em tal ou qual situação histórica, deslocando o si mesmo do seu *status* apriorístico. O estado necessário ao cuidado de si que leva o sujeito ao ponto de ter a relação consigo como primeiro termo só será despertado, necessariamente, pelo Outro. Daí implicamos diferentes modos de criar este laço entre o sujeito e seus mestres e, desta relação, diferentes concepções de si mesmo e das técnicas para sua composição.

Na versão em francês do curso de 1982 (FOUCAULT, 2001), a salvação aparece algumas vezes como o verbo *sauver*, mas, na maioria delas, como *salut*. Sabemos que *salut* é mais comum como uma saudação, como uma das expressões mais utilizadas no francês para se iniciar qualquer diálogo, tendo então uma tonalidade de “pertencimento à cultura”. E este pertencimento não é dado de saída, tendo em vista que a própria salvação determina uma espécie de divisão entre os sujeitos, como se só alguns poucos pudessem de fato “pertencer”. É isso que indica a chamada “clivagem ética” (FOUCAULT, 2010a, p.70), em dois sentidos indicados por Foucault quanto à ação política do cuidado de si. Esta clivagem estipula que o

cuidado de si é tanto um privilégio de quem tem tempo e cultura para tal atividade, quanto um fator de diferenciação entre o sujeito que o pratica e a massa absorpta na vida cotidiana (*oi polloí*). Tal divisão também é paradoxal, posto que ela só ocorre num panorama generalizante o qual estipula que um sujeito nunca será, a princípio, descreditado do cuidado de si por uma hierarquia econômica, já que o preceito é “possível” a todos. Porém, esse descrédito pode vir posteriormente, por uma clivagem técnica, na medida em que poucos terão o caráter e a técnica – escuta, inteligência e atitude - necessários para executar o cuidado de si.

A salvação do cuidado de si implica tanto um efeito sobre si quanto o firmamento de uma relação particular com a cultura, que vai variar segundo a tonalidade limitante ou generalizadora do preceito. A disposição “móvel” da noção de salvação, que a fez ser considerada como uma categoria quase “trans-histórica” (FOUCAULT, 2010a, p.115), é resultado de uma estrutura denominada como “forma vazia” (FOUCAULT, 2010a, p.115). Esta forma é o que permite justamente variar modo e conteúdo da salvação, e alocar diferentemente o lugar do outro nas relações estabelecidas a partir dela. A fórmula que retrata sua estrutura vazia - uma disposição geral de quase todas as aparições da salvação - é definida por Foucault como a ideia de uma “[m]eta terminal da vida para todos os homens, forma rara de existência para alguns e somente alguns” (FOUCAULT, 2010a, p.115). Ou seja, ela se forma como um princípio que parte do jogo de indefinição entre universal e singular, se aproveitando da universalidade do chamado e da raridade da resposta. Desse jogo entre cisão e agrupamento se instaura uma dinâmica que vai desde Platão até a era imperial, do cristianismo à modernidade.

A noção de salvação, no contexto platônico, não possui um caráter muito técnico e central para o preceito do cuidado de si e do cuidado de outrem. Já a salvação greco-romana terá uma extensão e um corpo específicos, cruciais para toda organização filosófica daquele período. Ela também se difere da noção mais comum presente no cristianismo, no qual a salvação é um eixo fundamental e está organizada de maneira binária, entre morte e vida, impureza e pureza, mal e bem, sob a radicalidade de um acontecimento drástico situado, muitas vezes, “fora” do tempo histórico. A salvação cristã se dá por uma conversão que realiza uma ruptura dentro do próprio sujeito e a sua total renovação em um novo eu quase alheio ao eu anterior. Foucault a descreve como um “operador de passagem” (FOUCAULT, 2010a, p.163), que leva de um plano a outro, tendo como pilar a existência da “falta

original” (FOUCAULT, 2010a, p.163). A salvação greco-latina é uma noção propriamente filosófica, bem diferente da cristã em aspectos cruciais. Ela é entendida como o objetivo de vida de alguém que pratica a filosofia, dentro dos sentidos dados pelo verbo *sózein*. Esta configuração filosófica é fruto de um lento processo de mudanças na postura e no papel do Outro, compreendido e descrito por Foucault, em 1982, como as figuras do mestre, do sujeito interlocutor em uma relação pautada pela verdade do cuidado de si.

Foucault (2010a) formula, em suas aulas, o percurso daquilo que chamaremos de tecnologias éticas da relação dialógica, desdobradas de uma dessintonia entre pedagogia e cuidado de si que parece precipitar todo o jogo de força entre as modalidades de pensamento no ocidente. Vemos o filósofo delinear tal movimento desde, novamente, o aparecimento da figura de Sócrates em *Alcibíades*, de Platão. Uma das mudanças fundamentais que se inicia com Sócrates é o abandono do laço entre o cuidado de si e a relação erótica com o mestre. O amor do mestre do cuidado de si é um amor que deve, eticamente, ser desinteressado. Ele é quase oposto ao professor e ao médico, ou a uma figura de poder da família. Ele não transmite aptidões e nem competitividade. Ele cuida estritamente da relação que o sujeito tem com seu próprio cuidado, em outras palavras, ele cuida do cuidado que o outro tem consigo. Com o tempo, portanto, a clássica dimensão erótica presente na relação si mesmo-Outro cai em desconexão, e assim permanece, por um tempo, na cultura de si. Testemunhamos em Sócrates, ainda, o momento decisivo para a transformação da pedagogia. Sabemos que a emergência do cuidado de si acontece a partir da falha na educação ateniense com relação aos jovens, como é o exemplo da descrição de Alcibíades, um jovem rico que tinha como professor um sujeito ignorante e que, por parte dos mestres que com ele se enamoravam, fora assediado a vida inteira e nunca devidamente orientado. Seria comum, por exemplo, que estes *déficits* pedagógicos fossem complementados com o exercício e com a aprendizagem dos elementos deficitários de sua educação. Porém, quando Alcibíades é abordado por Sócrates, a resposta frente a sua falha é uma resposta que pretende lançá-lo para outro plano de ação. O tempo que Alcibíades ainda tem, segundo seu novo mestre, é o de cuidar de si, não o de aprender a governar os outros, a derrotar os inimigos ou enriquecer. Diante desta resposta, portanto, se instaura um desalinho entre as técnicas de aprendizagem e o cuidado de si. Acontece uma separação entre a pedagogia e a formação de si, como

diz Foucault, “[...] formação de si, *Selbstbildung*, como diriam os alemães [...]” (FOUCAULT, 2010a, p.43), que se difere do *Bildung*, que é a definição comum de aprendizagem.

Para apreendermos a caracterização tanto da figura do Outro quanto das relações si mesmo-Outro próprias a uma filosofia da cultura de si, convém situarmos essa discussão dentro de um conflito histórico particularmente intenso nos séculos I e II, entre filosofia e retórica. Desde a Grécia antiga até o final da cultura de si existiu uma enorme tensão, política e técnica, entre a prática da filosofia e a prática da retórica. Esta tensão compõe de ponta a ponta as aulas de Foucault de 1982. Esta referência corrobora a diferenciação das técnicas existentes nas correntes que formam o pensamento ocidental e que, neste capítulo, delegamos às tecnologias que perpassam a função dialógica. O principal destaque sobre o assunto parte da descrição que Epicteto faz do aluno retórico, um aluno por demais enfeitado nas vestimentas, perfumado, vaidoso, representante do que seria a própria definição da retórica, para Foucault, “um ensino decorativo” (FOUCAULT, 2010a, p.88), direcionado às relações externas e não ao cuidado de si. Como ele afirma abertamente em 27 de janeiro,

[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 e dos outros” (FOUCAULT, 2010a, p.122).

O que se evidencia, a princípio, é uma enorme diferença entre os objetivos e as consequências da retórica e da filosofia. A retórica parece ser realizada deliberadamente em favor daquele que a exerce, e ela é posta em prática a partir de discursos que não são necessariamente as verdades do sujeito da enunciação, mas sim os discursos convenientes em uma situação de convencimento lógico. Já a filosofia não pode ser veiculada desde algo que não seja uma verdade vivida pelo sujeito da enunciação, e ela não visa a adesão do outro, mas a partilha desta verdade, caso seja necessário tanto para si quanto para o outro. Assim colocada, veremos a retórica rentear uma série de questões técnicas concernentes tanto à

palavra do mestre quanto a do discípulo, como será a oposição mais comum entre retórica e *parrhesía*.

2.2. As mestrias antigas

O Outro é indispensável para que a forma da técnica de si complete seu encargo, e sua figura aparece no pensamento foucaultiano, em 1982, sob três modalidades de mestria. A primeira é a mestria de exemplo, na qual o outro é um modelo de conduta. Ela é carregada pela tradição e veiculada a partir das epopeias. É também relacionada ao mestre enamorado, além de fazer referência aos grandes sábios da cidade, de onde se desdobrariam exemplos a serem copiados. A segunda mestria é a de competência, por meio da qual se realiza a simples “transmissão de conhecimento” (FOUCAULT, 2010a, p.115) e de habilidades, passados do mestre aos mais jovens. Por fim, terceira mestria, aquela de Sócrates, denominada como “mestria do embaraço” (FOUCAULT, 2010a, p.116) e da descoberta, praticada por meio do diálogo. Ela consiste em fazer o sujeito perceber a própria ignorância e o fato da existência do saber em si. Todas as três mestrias realizam-se por meio de um jogo entre ignorância e memória, donde o jovem precisa sair do estado anuviado em que se encontra e o meio para isso é a própria memória. De todo modo, o outro é indispensável porque o sujeito ignorante não se movimenta por si só. O interessante da figura de Sócrates é que ao mesmo tempo ela demonstra que o saber advém do próprio “não saber” quando, evidentemente, é catalisado por alguém.

A partir do grupo das três mestrias, a mestria greco-romana aparece como uma quarta, e se alinhava com apoio da mestria socrática, pautada na ignorância, mas carrega outra característica, que é a necessidade de se formar um sujeito a despeito dos vícios humanos. Essa mestria se constrói sobre o par correção-liberação, oposto ao par formação-saber, dando continuidade à distância tomada da pedagogia que fora iniciada por Sócrates. Este novo estatuto, segundo Foucault, é a criação do desejo filosófico, uma “vontade racional” (FOUCAULT, 2010a, p.117) que visa a boa ação. Este formato de ser seria, no epicurismo e no estoicismo, um formato completamente novo para aquele que o alcança. A vontade da “ação moralmente reta” (FOUCAULT, 2010a, p.117) não é algo que está contido em nós desde que nascemos, é algo propriamente humano e criado *a posteriori*. Ela cresce a partir do momento em que o cuidado de si se forma como uma “função crítica”

(FOUCAULT, 2010a, p.85) com respeito a si mesmo, à própria cultura e à vida dos que nos rodeiam. Agora, portanto, o que será substituído pelo saber é a transformação de um “não sujeito” em um “sujeito” da relação consigo (FOUCAULT, 2010a, p.117). Antes, a ignorância não podia se transformar em saber sem o toque do mestre, agora, mais ainda, o mestre entra em cena porque o próprio sujeito não pode ser o agenciador de sua mudança, tal como veremos definido em Galeno, filósofo e médico. E este mestre já não é um educador tradicional, do verbo latino *educare*, mas alguém que estende a mão, do verbo *educere*, para um sujeito que precisa se transformar.

Para demonstrar o novo encargo filosófico colocado pela cultura de si, Foucault (2010a) fala sobre a diferenciação entre os graus de necessidade do mestre de acordo com o objetivo do sujeito. Para Musonius Rufus, o aprendizado de alguma técnica do plano da arte ou da ciência implica em um mestre, porém, as falhas neste aprendizado configuram lacunas e não vícios. Por outro lado, quando se trata de corrigir os maus hábitos, de mudar o modo “crônico” (*héxis*) de ser, fica pressuposta, *a fortiori*, a ação do Outro (FOUCAULT, 2010a, p.117). Esta necessidade de outrem se inscreve na incapacidade do sujeito de transformar a si mesmo quando se trata de algum vício. A transformação deve levar o sujeito a desejar como convém, e este desejo será oposto ao desejo do sujeito *stultus*, aquele que não se iniciou na filosofia, caracterizado por um desejo disperso.

O Outro greco-romano, o operador desta transformação do desejo disperso para o desejo do cuidado de si, se apresenta como o filósofo. Foucault (2010a) o enxerga, segundo suas palavras, “[...] em todas as correntes filosóficas, quaisquer que sejam” (FOUCAULT, 2010a, p.121), do grande período abarcado pelo epicurismo e pelo estoicismo. Eis aqui outro elemento importante de transformação cultural: o filósofo adquire certo *status* social que delega a ele quase exclusivamente a missão e a capacidade de despertar o governo de si e o cuidado dos outros. Essa imagem chega a ser ruidosa, segundo Foucault (2010a, p.121). Em Epicuro, por exemplo, o filósofo é descrito como o único capaz de realizar a direção dos outros. Em Musonius Rufus, o filósofo é o *hegemón*, aquele que guia a todos. Mesmo Dión de Prussa, que até certo ponto fora um grande retórico, afirma que é ao filósofo que devemos recorrer quando precisamos decidir o que fazer em qualquer área da vida.

São várias as formas de direção filosófica, e são várias as técnicas dentro de uma mesma direção, fruto do processo de mudança na postura do mestre dentro da

própria mestria da cultura de si, que transita entre dois modelos institucionais, o de tipo helênico e o de tipo romano (FOUCAULT, 2010a). A forma institucional da filosofia helênica é a da escola (*skholé*), de caráter fechado, como são, por exemplo, as escolas pitagóricas e as escolas epicuristas. Para retratá-las, Foucault (2010a) se detém sobretudo no epicurismo, comentando certas características da sua forma de direção de consciência. Os primeiros aspectos são retirados do texto de Filodemo chamado *Parrhesía*. Nele, está posta a necessidade de que cada sujeito tenha para si o guia filosófico (*hegemón*). Além disso, a relação entre os pares da direção de consciência exige uma relação afetiva diversa de uma relação comum. Ela deve estar pautada necessariamente numa ética específica da palavra, num conjunto de técnicas de enunciação que especificam a *parrhesía*.

Como afirma Hadot, desde Sócrates a Epicuro é conhecido o “papel terapêutico da palavra” (HADOT, 1999, p.183), que só o é devido à disposição de uma relação de indivíduo para indivíduo que possa conter a *parrhesía*. Este termo, em 1982, define então a forma da fala entre os dois pares da direção, fala aberta e honesta, evidente e direta. Dentro desta análise técnica do procedimento de orientação, Foucault (2010a) retoma a carta 52 de Sêneca a Lucílio, na qual o estoico fala a seu discípulo sobre os epicuristas. Para ele, os epicuristas dividiam os sujeitos em dois grupos: aquele em que o cuidado de si era facilmente praticado, e aquele em que os sujeitos precisavam de um forte empurrão para sair do estado no qual se encontravam. Nesse sentido, a diferença entre os sujeitos não era qualitativa, mas técnica. No fim das contas, quando do término do processo de direção, o resultado e o mérito delegado a cada um dos tipos eram equivalentes, já que todos culminam para a criação da relação consigo. Ora, deste ponto de vista, a diferença dos grupos implica sempre uma consequência não para os discípulos, mas para os mestres, pois são eles que devem moldar o seu uso da técnica para agir da melhor maneira frente a qualquer aprendiz que lhes procure.

Com respeito aos estoicos, Foucault (2010a) entende que a centralidade da amizade e das formações escolares comunitárias desaparece consideravelmente. Existia um tipo de estabelecimento onde se reuniam as pessoas da escola de Epicteto, porém, este era um lugar muito mais de reuniões que de convívio. Ali se localizavam dois tipos de alunos. Os primeiros, alunos regulares, também se dividiam em dois grupos. Um, os que lá buscavam uma formação prévia à vida política e civil, ou seja, grupo de jovens ricos que realizavam certo tipo de “estágio”;

dois, os que almejavam mais que uma complementação da formação, ou seja, desejavam a vida de filósofos. Quanto a estes últimos, Foucault se refere, a partir do colóquio 22 do livro II de Arrianus, ao elogio do estilo de vida cínico, onde imperava um tipo de filosofia militante e mensageira, um tipo de ascetismo viajante e difícil. Já a escola de Epicteto foi descrita por Foucault como “uma espécie de faculdade para filósofos” (FOUCAULT, 2010a, p.125), onde se aprende a função da filosofia. Um dos seus pilares teóricos é a utilização e a modificação da tese socrática de que um mau cometido por alguém é uma falta de discernimento. A nova tese é a de que este tipo de falha é representante de um conflito interno (*mákhe*), uma guerra, a qual mistura um erro com uma verdade e faz a ação se enganar entre a utilidade e a nocividade. A diferença do erro socrático para o erro da *mákhe* é que esta última é atrelada majoritariamente a uma paixão, a um tipo de excesso, e não tanto de um erro no exercício da razão.

O filósofo, no contexto epicurista, deve ser capaz de ensinar de modo a mover o espírito na contramão do engano, além de saber dialogar de forma estratégica, dominando a arte da discussão. Em termos antigos, seu papel é o de ser *protreptikós* e *elenktikós* (FOUCAULT, 2010a, p.126), respectivamente. A necessidade destas habilidades se justifica porque, segundo este estoicismo, a alma se inclina conforme a verdade que lhe é apresentada. Portanto, o papel do filósofo só se completa quando ele tem sucesso em mover o espírito daqueles que ele forma. Esta concepção desconecta o erro da figura do discípulo ou da figura do enfermo, de modo que o faltante, na realidade, será o mestre que não conseguir empregar bem as suas técnicas e exercer devidamente a sua função. Existem também os alunos que são apenas passageiros, e que Epicteto orienta a se engajarem na escola para aprenderem a trabalhar as próprias representações. Epicteto é seletivo quanto às demandas que ele atende, tendo recusado de fato alguns alunos, como, por exemplo, um homem adúltero que buscava argumentos para justificar seu adultério. Segundo Foucault, é comum em Epicteto a tentativa de um reposicionamento daquilo que lhe solicitam, quando ele diz “[...] 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” (FOUCAULT, 2010a, p.127).

Além da escola de tipo helênico, Foucault (2010a) analisa alguns traços importantes da escola romana, que é a do conselheiro privado. Ele a denomina

romana posto que ela se desdobra a partir de uma modalidade romana de clientela no período republicano e imperial, em suas palavras, “[...] uma espécie de dependência semicontratual que implica, entre dois indivíduos cujo status é sempre desigual, uma troca dissimétrica de serviços” (FOUCAULT, 2010a, p.128). Nesse tipo de relação, inversa da escolar, não são os sujeitos que se deslocam até o conselheiro e lhe pedem ajuda, mas é o conselheiro que procura se inserir no contexto social e familiar do dirigido. Ele também não é um amigo, mas uma espécie de diretor de existência que palpita em assuntos específicos. Ele guia aquele que é seu próprio patrão. Foucault entende este tipo de filósofo como um “agente cultural” (FOUCAULT, 2010a, p.129) que reúne, além do conselheiro privado, uma rede de pessoas para quem ele agencia “[...] conhecimentos teóricos e esquemas práticos de existência” (FOUCAULT, 2010a, p.129), e opina sobretudo em grandes questões políticas. Este tipo é percebido por Foucault no período de proliferação das discussões acerca do despotismo monárquico, da monarquia esclarecida e moderada, da corrente republicana e do impasse da hereditariedade da monarquia. Foucault os localiza, sobretudo, nos grandes conflitos romanos do século I, nos quais eles apareciam em toda sorte de eventos, e, depois, no século III, quando a crise se instaura novamente. Nesse contexto, ao mesmo tempo em que se acentua a importância do filósofo, ele perde progressivamente sua função propriamente filosófica, aquela que extrapola a vida cotidiana e os impasses políticos.

Na medida em que a história avança na era imperial, a figura do filósofo torna-se cada vez mais dúbia. Ela recebe ataques tanto no âmbito da retórica quanto da política, com as quais acaba por se entrelaçar, depois de um tempo. Podemos perceber essa questão na descrição feita por Plínio acerca de Eufrates, um filósofo essencial para o estoicismo. Neste texto, Plínio descreve três características de sua relação com Eufrates: quando o conheceu ele era jovem; eles tiveram uma relação frequente, contínua e íntima; por fim, entre eles existia uma relação intensa, na qual Plínio trabalhou muito para que Eufrates o amasse. A presença deste tipo de amor é, para Foucault, digna de ser destacada como um estilo de relação “tipicamente romano” (FOUCAULT, 2010a, p.138), distinto da amizade epicurista. Esta se configura como uma relação direta entre dois termos, aquela conta com um arranjo mais amplo, no qual a amizade é determinada pela disposição de diversos sujeitos ao redor de um sujeito principal, e muda de acordo com o trabalho elaborado por cada um dentro de sua função específica. O *eros* destas relações deve ser

diferenciado do *eros* existente tanto no epicurismo quanto no contexto platônico. Por exemplo, as características de Eufrates consideradas no texto de Plínio são tão banais quanto relevantes. Ele é descrito como belo, polido, indulgente e justo, e ainda cultivava para com seus amigos uma “[...] grande *liberalitas*” (FOUCAULT, 2010a, p.138), um tipo de generosidade libertária. Eufrates incentivava, também, que o papel político fosse um papel filosófico. Se observarmos o tipo de qualidade exaltada na figura do filósofo, como Foucault (2010) observa no discurso de Plínio, perceberemos que, em suas palavras, ela “[...] se faz pela exclusão sistemática de todos os traços pelos quais, tradicionalmente, se caracterizava o filósofo de profissão” (FOUCAULT, 2010a, p.139). Tanto o traço estético, que já não é o do filósofo humilde e mal vestido, quanto o traço discursivo, que na filosofia de profissão separava totalmente o filósofo do retórico, além da questão da educação para com quem se dirige a palavra, que já não tenta mais confundir ou deslocar a existência do sujeito dirigido, demonstram a criação de uma nova imagem do filósofo.

Não é somente um elogio de Eufrates que encontramos nas cartas de Plínio, mas sim a consideração da filosofia dentro de uma nova modalidade. Esta se diferencia da filosofia tradicional e instaura um novo agrupamento de técnicas e de modos de ser, os quais concatenam a prática filosófica com a retórica e com a política, não homologando os seus *status*, mas fazendo-as conviverem dentro do exercício do filósofo. Este já não é estritamente filósofo, mas, segundo Foucault, “[...] uma espécie de magnânimo senhor da sabedoria socializada” (FOUCAULT, 2010a, p.140). As *Cartas* de Plínio evidenciam um aspecto próprio da sociedade dos séculos I e II, justamente o fato de que a prática de si acontece fora da instituição filosófica, formando, nas palavras de Foucault,

[...] 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. (FOUCAULT, 2010a, p.140)

A consolidação da cultura de si é um momento fundamental de reflexão e de mudança na imagem e no exercício do mestre. O mestre socrático-platônico, inspirado pelo divino e preenchido de sabedoria, singularizado pelo domínio da sofística, acaba por ser reconfigurado pelas práticas de si que são também práticas sociais comuns. Foucault diz que, a partir do começo da filosofia greco-romana, “[...] a constituição de uma relação de si consigo mesmo vem manifestamente atrelar-se às relações de si com o Outro” (FOUCAULT, 2010a, p.140), e este Outro passa a ser definido de forma mais geral como um mestre, e não estritamente como um mestre filósofo.

Sêneca e Plutarco também representam, para Foucault (2010a), um modelo interessante da transformação da maestria filosófica. Sêneca é um filósofo de profissão que possui tarefas administrativas, como a de conselheiro de Nero. Ele cultivava outros tipos de relação com aqueles a quem escreve, relações familiares, de amizade, e não estritamente uma relação iniciada e finalizada no exercício da filosofia, como no caso de Sócrates e Alcibíades. Plutarco, por sua vez, ao filosofar para alguém sempre estabelece algum tipo de relação política ou assentada em outros interesses. Cabe mencionar que a atividade propriamente filosófica de figuras como estas só se aplica a partir de uma demanda criada pelas próprias relações. Como escreve Foucault, eles só são convocados à direção

[...] na medida em que as relações 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 (FOUCAULT, 2010a, p.140).

Nesse esboço histórico das figuras dos filósofos greco-latinos, Foucault (2010a) julga necessário analisar algum texto que parta da perspectiva daquele que é dirigido, como se deste modo ele pudesse apreender melhor o que de fato fica incrustado na vida cotidiana das pessoas para além das “recomendações vãs” (FOUCAULT, 2010a, p.142) dos filósofos. Ele considera que seu foco de análise, como pudemos constatar, textos escritos pela parte “dirigente”, pode representar um espaço vazio, sem fundamento na prática da vida das pessoas daquela época. Ele os entende como uma tentativa de “[...] modelar o pensamento filosófico em regra moral cotidiana, sem que por isso o cotidiano das pessoas fosse afetado”

(FOUCAULT, 2010a, p.142). Portanto, para deslocar seu *modus operandi*, Foucault recorre à correspondência entre Marco Aurélio e Frontão, um texto que inverte a direção dos textos analisados em nas outras ocasiões.

A direção de consciência vivida pela parte do “dirigido”, extraída da carta 6 de Marco Aurélio a Frontão, se caracteriza por ter como suporte principal a amizade, vivenciada pela fala franca e pela afeição mútua. Foucault (2010a) observa que Frontão não é mestre de filosofia, mas retórico e filólogo, característica que especifica ainda mais a perspectiva sobre essa relação dialógica em questão, diversa das outras analisadas no curso. Para Foucault, a carta representa, “[...] em suma, o relato de si através do relato do dia” (FOUCAULT, 2010a, p.144), e apresenta três categorias de elementos que parecem ser considerados pertinentes de se prestar conta a um mestre.

Primeiro, encontramos detalhes sobre a saúde, sobre o sono, sobre o regime, sobre a dieta, sobre os exercícios e, por fim, sobre as medicações. É o famoso recorte do “regime dietético” (FOUCAULT, 2010a, p.144), central n’O *Uso dos Prazeres* (FOUCAULT, 2007). Marco Aurélio descreve também sua relação com a vida econômica, termo utilizado de modo similar ao uso empregado por Xenofonte, ou seja, designando a alçada da administração da casa, da família e dos bens concernentes a ela, correlacionados com elementos da ocupação agrícola e submetidos a uma proposta ética. O exercício da vida no campo, retomada na circunstância de Marco Aurélio, designa uma espécie de estágio imprescindível até mesmo para aqueles que não necessitam vivê-la, como é o caso deste romano que tem como destino assumir o império. Desse estágio, os sujeitos buscam um aprendizado ético para a vida pessoal, como referência constante aos costumes ancestrais mais próximos do campo e da simplicidade. Tal vivência também tem lugar na construção da relação com a leitura e com a escrita, bem como na prática de exercícios físicos, proporcionados pelo tempo e pela tranquilidade do campo por meio de um tipo de retiro. Trabalhar sob a dimensão econômica visa, também, gerar maior eficiência para as relações familiares e administrativas. Toda extensão da figura do senhor camponês é utilizada como um exercício pessoal dentro do eixo do regime econômico. O terceiro grande ponto de destaque da carta de Marco Aurélio diz respeito ao amor. Porém, ele não aparece nos termos antigos da definição da natureza do amor, mas no âmbito de uma avaliação de sua intensidade, seu valor e

sua forma, dentro de uma relação de direção, como é o caso de Frontão e Marco Aurélio.

A análise desta correspondência é fundamental para a arborescência de eixos importantes do segundo volume de *História da Sexualidade, O Uso dos Prazeres* (FOUCAULT, 2007), que são a dietética, a econômica e a erótica, definidas por ele, em 1982, como “[...] os três grandes domínios em que se atualiza, nessa época, a prática de si, incluindo, como vemos, uma perpétua remissão de um a outro” (FOUCAULT, 2010a, p.146). Estes eixos ganham relevância em 1982, primeiro, pelo fato de se evidenciarem a partir de um texto que parte da narrativa do discípulo, procurando demonstrar uma maior proximidade com a vida de quem realiza os exercícios filosóficos e não só de quem os prescreve. Segundo, pela sua diferença com relação ao pensamento platônico que separa a alma do corpo, dos bens e do amor. No contexto greco-latino, os três eixos, além de inserirem o Outro no exame de si para consigo, são a “[...] superfície de reflexão” (FOUCAULT, 2010a, p.146) e de prática do cuidado de si. É esta dimensão que Marco Aurélio demonstra ao dizer que “[...] descarrega seu fardo” (FOUCAULT, 2010a, p.147), sua carga (*volumen*), antes de dormir, e o faz com referência ao seu próprio mestre. Ou seja, falamos da prática de fazer o balanço dos três eixos da vida, pensando sobre a vivência do dia e tomando como norte de avaliação os elementos retirados desta relação de direção. Tal prática ocorre primeiro na forma da memória, neste momento anterior ao sono, e depois na forma da escrita, como demonstra a existência da correspondência entre os pares. Foucault percebe, a partir desta correspondência de Marco Aurélio, que o exame de consciência torna-se constante e fundamental no pensamento de Sêneca e de outros estoicos.

As correspondências de Marco Aurélio têm um lugar significativo na história das relações de direção, sendo um termo de diferenciação mas também de continuidade com respeito à direção da confissão cristã, como Foucault (2013) bem ressalta em *L’origine de l’herméneutique de soi*. Essa importância ressoa até os dias atuais, na medida em que, em razão desta abertura dentro do estoicismo, pôde desenvolver-se historicamente a exigência de uma enunciação da verdade que provém da parte do “dirigido”, exigência encontrada não apenas no cristianismo, mas também em todas as técnicas que proliferam depois da psiquiatria. De todo modo, fora essa exceção marco-aureliana, a direção greco-romana instaura uma ética da palavra muito específica. Com ela, Foucault afirma, “[...] 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” (FOUCAULT, 2010a, p.148). Esta nova relação dialógica, por aparecer como uma nova ética, faz surgir um campo de discussões e de prescrições concernentes às técnicas necessárias para a produção, a transmissão e a recepção da verdade. Deste modo, podemos falar de um leque de técnicas voltadas ao aprendiz e de um leque de técnicas direcionadas ao mestre.

2.3. Técnicas do aprendiz: subjetivação do discurso verdadeiro

Para falar das técnicas envolvidas na relação dialógica greco-latina, começaremos por aquelas que se voltam predominantemente ao lugar do discípulo – podendo servir, em certos aspectos, para a função do mestre. Referimo-nos a uma alçada específica das práticas de si, por se tratarem de tecnologias que só possuem coerência na relação com figuras interlocutoras, não sendo propriamente aplicadas em si por si mesmo. Nesta conjuntura, o cuidado de si tem por função, segundo a leitura de Foucault, a “subjetivação do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2010a, p.296). O sujeito que se inicia nesta ascese busca, portanto, adquirir uma verdade, dizer esta verdade e, por causa desta enunciação, ser transformado pela verdade. Neste quesito, há uma descontinuidade fundamental entre esta e aquelas ascèses que objetivam o sujeito em um discurso verdadeiro não fundamentado na prática daquele que o enuncia, mas em outro lugar, como em um texto revelado ou nos arcanos de um sistema de metodologias.

Foucault (2010a) busca em Sêneca a ideia de que devemos fazer nossos (*facere suum*) os discursos que veiculamos, dizendo: “[f]azer a sua verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro: é isso, creio, o próprio cerne dessa ascese filosófica” (FOUCAULT, 2010a, p.297). Falamos de uma modalidade de prática que não busca encontrar a verdade, mas formulá-la e sobretudo sustentá-la. Por esta razão, a primeira etapa das técnicas de subjetivação do discurso verdadeiro abrange os campos da leitura, da escrita, da fala e de escuta. Entre estas técnicas, aquela que aparece como a atividade inaugural é a escuta, e Foucault (2010a) enxerga nos epicuristas e estoicos a formulação de uma certa ética da escuta, que tem grande relevância dentro de uma cultura que se caracteriza majoritariamente por uma tradição oral. Ela é que permite a captação do *lógos* e, posteriormente, a retenção de sua verdade. Ela consiste, portanto, na etapa fundamental da travessia

entre a compreensão da verdade e os modos de ação, travessia da *alétheia* ao *êthos*.

A necessidade de uma ascese da escuta parte de seu caráter ambíguo, marcado pela dualidade entre seus aspectos *pathetikós* e *logikós*. Para delinear esta perspectiva, Foucault (2010a) recorre ao texto de Plutarco conhecido como *Tratado da escuta*. Para Plutarco, escutar é o sentido humano mais abrangente. A descrição de seu caráter *pathetikós* aponta tanto para a noção de passividade quanto para a proximidade com o âmbito das paixões (*pathetikotáten*). Dentro do domínio da relação da percepção com o mundo, é como se a escuta fosse uma borda aberta. Ela é tocada por tudo, sem distinção, já que seu buraco não se fecha, como poderiam se fechar os olhos, a boca, ou como poderia se afastar o tato de algo que ele toca. Um barulho repentino, um grito agonizante, uma música ou qualquer outro som que alcance o sujeito, não podem ser evitados pelo ouvido que os ouve e, conseqüentemente, não cessam de afetá-lo. É a escuta, ainda, que mais facilmente cede aos encantos de um discurso adornado. Porém, contraditoriamente, ouvir é o mais *logikós* dentre os sentidos, é o mais próximo da razão (*logikótera*), na medida em que só ele permite acesso ao *lógos*, mais que os outros sentidos que dão acesso direto e fundamentalmente aos prazeres e que permitem com facilidade que incorramos em erros. A visão, o tato, o paladar e o olfato são associados, desta forma, à formação dos vícios. Em contrapartida, a audição é a única que permite que a alma alcance a virtude, posto que esta está contida em *lógos*, no arcabouço racional da humanidade, e a única forma de apreendê-lo é, inicialmente, pela escuta.

Foucault (2010a) examina a ambiguidade da escuta também em Sêneca e em Epicteto. Em Sêneca, na carta 108 a Lucílio, a discussão trata do princípio da ambiguidade dentro da própria passividade, dualidade do caráter vantajoso e desvantajoso desse teor *pathetikós* da audição. Para ele, primeiro ponto, há vantagem no fato de que a dispersão não pode atrapalhar a audição de captar algo do *lógos*. Portanto, desde o objetivo terapêutico até a meta do ensino da filosofia, a escuta é um sentido privilegiado. Até mesmo os passageiros desatentos (*neglegentibus*), ou, simplesmente, os familiares, os amigos, qualquer pessoa que cerque um filósofo, se beneficiam do discurso filosófico, posto que não é possível fugir de escutar algo do *lógos* quando este é enunciado. Esta concepção está arraigada na doutrina das “sementes da alma” (FOUCAULT, 2010a, p.300) encontrada no estoicismo, e postula que todas as pessoas possuem sementes de

virtude que são despertadas pelas palavras de verdade quando estas são veiculadas da melhor maneira, e elas são captadas inevitavelmente pelos ouvidos. Neste sentido, tanto o *lógos*, pela sua propriedade particular, quanto a existência inevitável das sementes de verdade podem agir automaticamente sob a virtude, mesmo naqueles que estão dispersos ou que não procuram a filosofia. Por outro lado, existe o teor desvantajoso da passividade da escuta. Sêneca admite a existência de pessoas que não tiram proveito algum da filosofia. São aquelas pessoas que, invés de buscarem a filosofia como discípulos (*discipuli*), buscam-na enquanto como locatários (*inquilini*) de suas cadeiras no ensino. Coloca-se então uma questão central, que é a de entender como o discurso verdadeiro não atinge seus bons efeitos em todos os sujeitos mesmo se considerarmos o caráter passivo da audição. A resposta para isso está na questão da atenção. Ou seja, a atenção entendida enquanto escuta nem sempre consegue captar o que deveria, ela precisa também de um trabalho para que se realizem os efeitos do *lógos*. Trata-se da arte de escutar enquanto trabalho sob a percepção auditiva, mas não ainda enquanto técnica (*tékhne*).

Por sua vez, Epicteto fala sobre a ambiguidade do caráter *logikós* e encontra a passividade implícita nele, propulsora do perigo da escuta. Para este pensador, ninguém veicula uma verdade de maneira direta. Para sua disseminação são necessários *léxis*, *lógos* e *paródosis*, ou seja, uma forma específica de dizer - uma seleção de estilo, o conteúdo do discurso e a transmissão oral, elementos que podem confundir e prender um ouvinte a eles próprios, impedindo-o portanto de se atentar ao núcleo da verdade a ser transmitida em função da atenção às suas formas. Quando se trata desta concepção da escuta, estamos sempre propensos a incongruências. Escutar é tão arriscado quanto falar, já que ambas são ações que podem gerar bons frutos, ou não gerar fruto algum, ou até mesmo produzir embarços. Em Epicteto ocorre uma separação entre a arte da escuta e a *tékhne*, como podemos perceber quando Foucault afirma, “[...] para escutar como convém, é preciso *empeiría* (habilidade adquirida) e *tribé* (prática assídua), assim como para falar é preciso *tékhne*” (FOUCAULT, 2010a, p.302).

Foucault (2010a) detalha a diferenciação entre a arte de escutar e a *tékhne* propriamente dita. Desde Platão, a *tékhne* exige tipos específicos de conhecimentos e de exercícios já constituídos, como é o caso da medicina que se pauta em um saber e uma prática sobre o corpo. Uma vez que a escuta se configura mais ou

menos como uma primeira “etapa” da ascese e da relação do corpo com a percepção do mundo e do *lógos*, ela precede, portanto, a construção do conhecimento e consequentemente a da *tékhne*. A arte da escuta, de modo geral, parece envolver uma retenção treinada de seu caráter *logikós* concomitante à tentativa sistemática de eliminação dos frutos de sua passividade. Para Foucault, falamos em constituir uma pré-técnica denominada de “escuta lógica” e que precisa ser, portanto, “purificada” (FOUCAULT, 2010a, p.303) por meio de algumas etapas. O primeiro passo é a obrigatoriedade do silêncio. O tema do silêncio é milenar dentro da filosofia, sobretudo desde os pitagóricos que, segundo Foucault (2010a), demarcam muito explicitamente esta questão ao estipularem a necessidade de uma atitude de silêncio durante os cinco primeiros anos em uma escola de formação.

Nos tratados de Plutarco encontra-se a formulação de um tipo de economia estrita da palavra e de formatação da escuta, técnica que visa combater a “tagarelice”, considerada como o principal vício dos iniciantes em filosofia. Trata-se de praticar o silêncio sempre que possível, mas especialmente na ocasião consecutiva à escuta de um discurso filosófico. Essa prática se opõe à atitude do tagarela e, por meio da tentativa de não transformar imediatamente em palavras o discurso ouvido, visa a melhor eficácia na retenção do *lógos*. A figura do tagarela aparece como contraponto ao objetivo da prática de si pois, no caso da tagarelice, a conexão não ocorre entre a escuta do *lógos* e a alma, mas entre o ouvido e a língua, o que esvazia o sujeito de qualquer efeito sobre seu modo de ser, posto que o discurso ouvido acaba por se dispersar depressa demais. Foucault usa de uma metáfora para representar a questão: “O tagarela é sempre um recipiente vazio” (FOUCAULT, 2010a, p.305).

Existem ainda outras técnicas que complementam o silêncio e contribuem com o aprimoramento da escuta filosófica. Foucault se refere à prática da “atitude ativa” (FOUCAULT, 2010a, p.305), que consiste em uma performance de imobilidade corporal representante da estabilidade da alma diante da escuta. Uma atitude ativa garante, primeiro, a qualidade da escuta atenta a partir de sua postura estável e, segundo, de acordo com Foucault, “[...] um sistema semiótico que imporá marcas de atenção” (FOUCAULT, 2010a, p.305), ou seja, sinais pelos quais o ouvinte comunica ao orador que acompanha o seu discurso e impulsiona, ainda, a continuação do mesmo. A respeito dessa atitude postural, Foucault fala do grupo dos Terapeutas – filósofos que viviam nos arredores de Alexandria, e da descrição

do ritual de escuta que ocorria nos seus banquetes, dentro dos quais a imobilidade era a característica maior. Neste contexto, ele demonstra que os rituais filosóficos condenavam sobremaneira qualquer tipo de agitação, sendo esta condenação um traço comum a toda “cultura corporal” (FOUCAULT, 2010a, p.306) dos antigos. A postura condenada representa a versão corpórea da *stultitia*, que é a agitação do desejo, a agitação da alma, relacionada agora com a condenação dos sujeitos efeminados, *effeminatus*, pessoas que, para aqueles filósofos, não possuem o domínio de si e se portam de forma completamente passiva. A imobilidade e a fixidez são essenciais como componentes do sentido do discurso filosófico, elas se configuram, de um modo ou de outro, como condição de validação da própria verdade, desde o âmbito da sua utilidade até o seu aspecto semântico, já que a perpetuação da mesma depende sobremaneira deste estado corpóreo idealizado.

O ato discursivo do mestre greco-latino é baseado e sustentado na atitude de seu ouvinte, atitude que precisa se firmar enquanto demonstração de compromisso. Esta implicação mútua do discurso apresenta-se em Epicteto numa cena em que Foucault (2010a) descreve a recusa do estoico em ensinar dois jovens os quais se dirigiram a ele. Epicteto os recusa por eles causarem uma espécie de falta de estímulo, uma ausência de excitação discursiva necessária. Essa incitação precisa ser proveniente do desejo do discípulo e da sua “competência para ouvir” (FOUCAULT, 2010a, p.309). O contrário dessa atitude aparece, nos textos de Epicteto, como o discípulo que se mune de muitos ornamentos para ir de encontro ao mestre. Este exemplo demonstra um sujeito engajado em adquirir os benefícios da lisonja e não da real atenção a um discurso verdadeiro. Demonstra ainda a total separação entre a filosofia e a necessidade do amor envolvido na relação de ensino e de direção. A filosofia, neste sentido, tem o interesse despertado exclusivamente pela verdade.

Se o discurso verdadeiro tem uma “plástica própria” (FOUCAULT, 2010a, p.310) e gera seus próprios efeitos, mas nem por isso garante a captação do *lógos*, é porque os sujeitos que o escutam precisam de um trabalho específico sobre a atenção, como já começamos a demonstrar quanto à postura ativa. É necessário, ainda, aprofundar a questão da tarefa antiga de, como diz Foucault, “[...] dirigir a atenção como convém” (FOUCAULT, 2010a, p.310), a qual se traduz por, pelo menos, dois aspectos. O primeiro deles é que a atenção precisa se direcionar ao mesmo tempo à “coisa” (*prâgma*) (FOUCAULT, 2010a, p.310) contida na palavra,

mas também ao “referente da expressão” (FOUCAULT, 2010a, p.310), um termo filosófico específico associado por Foucault à noção alemã de *Bedeutung*, que se afasta da construção propriamente gramatical das frases e se direciona ao seu núcleo de significação. Neste sentido, começa-se a introduzir uma definição específica para a própria noção de verdade, sendo que a “coisa” para a qual se orienta o exercício desta atenção filosófica é traduzida por Foucault como “[...] a proposição verdadeira enquanto pode transformar-se em preceito de ação” (FOUCAULT, 2010a, p.311).

Analisando a carta 108 de Sêneca a Lucílio, que tem um lugar importante no delineamento da questão da escuta, Foucault define a técnica como “escuta parenética” (FOUCAULT, 2010a, p.311), ou seja, associada aos comportamentos, à alçada da moral e da ética. Passemos a um exemplo, no qual o filósofo estoico discursa sobre a diferença de uma atenção filosófica e de uma atenção filológica com relação a uma sentença. Sêneca interpreta uma frase de Virgílio, presente nas *Górgicas*, traduzida por Foucault da seguinte maneira: “O tempo foge, o irreparável tempo” (FOUCAULT, 2010a, p.311). Primeiramente, uma atenção filológica buscaria analogias e associações de referências internas à obra do poeta, as quais levariam à interpretação desta frase como uma correlação da velhice com a doença e com a tristeza, na medida em que os dois termos sempre aparecem em conjunto nos textos virgilianos. Contrariamente, Sêneca opõe a essa atenção aquela do filósofo e, a partir da sentença referida, molda seu sentido em direção à formação de um preceito. De um modo geral, o sentido filosófico da frase é o de que a melhor experiência da vida se encontra em seu começo, bem como tudo que vivemos com intenso prazer se dispersa depressa no tempo, fato que deve nos conduzir a um aproveitamento outro da vida, em função do presente, em função da consumação do fim da vida, como Foucault conclui, “[...] a fim de igualar em velocidade o objeto mais prestes a nos escapar” (FOUCAULT, 2010a, p.311). A diferença das interpretações demonstra que a escuta filosófica minucia o discurso que chega a ela e, a partir de uma meditação, de um trabalho, transforma seu sentido. O transforma em matriz tanto para uma ação pontual quanto para todo um estilo de vida e, ao mesmo tempo, trata de gravá-lo no espírito tal como um oráculo.

O próximo passo do exercício de escuta da “coisa” (*prâgma*) presente no discurso verdadeiro é o exercício da memorização. Tendo ouvido algo relevante, obedecemos a alguns passos da apreensão da verdade. Quais sejam, não discutir

apressadamente o assunto escutado, fazer um silêncio em si dentro do qual se examina a si mesmo diante do novo aprendizado, analisar o próprio equipamento de verdades (*paraskeuê*) e localizar o novo discurso dentro dele, percebendo e avaliando o aprimoramento de si. Foucault sistematiza estes primeiros passos da subjetivação do discurso verdadeiro a partir da escuta, como ele diz,

[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 essa coisa verdadeira venha tornar-se aos poucos, por sua escuta e sua memória, no discurso que ela mesma sustenta. (FOUCAULT, 2010a, p.313).

A exigência do silêncio, ou melhor, a interdição da palavra no contexto dos procedimentos filosóficos extrapola a tonalidade coibidora e detém um valor positivo. Este valor é o da memorização, pois o silêncio é funcional mediante um corpo destreinado para o exercício do jogo filosófico. Podemos encontrar este valor, na realidade, desde os textos pitagóricos, onde os alunos iniciantes eram denominados ouvintes (*akoustikoi*), com referência a fase do ensino na qual era preciso “guardar o silêncio” (FOUCAULT, 2010a, p.372) *ekhemythía*.

Em seguida à passagem pelas técnicas de escuta, podemos migrar para a técnica da leitura no contexto das práticas de si greco-latinas. A leitura filosófica começa da necessidade de que seu leitor se torne de fato “sujeito que fala” (FOUCAULT, 2010a, p.317) aquilo que veicula em palavras. Para tanto, é recomendado que se leia com foco e de maneira seletiva, buscando assim um trabalho artesanal de retenção do discurso. Existe uma prática de si, portanto, que consiste em selecionar e guardar questões-chave de autores importantes, de onde advém também o costume das correspondências contendo diversas citações, da produção de resumos e de textos formatados para a transmissão. Por exemplo, Sêneca, em *De tranquillitate*, desfere críticas à ostentação vaidosa do conhecimento, aos sujeitos que procuram as bibliotecas e os livros como formas de luxo sem se preocuparem com seu conteúdo. Nas *Cartas a Lucílio*, o estoico embasa o incentivo ao foco da leitura por meio da escolha de poucos livros, pela retenção de “poucos e bons” (FOUCAULT, 2010a, p.233) aforismos, caminho pelo

qual não percorremos o saber cultural de um modo geral, mas pelo qual devemos reter as poucas proposições que são, ao mesmo tempo, segundo Foucault, “[...] enunciado de verdade e pronunciamento de uma prescrição” (FOUCAULT, 2010a, p.233). Estes poucos livros serão, ainda, pontos sob os quais exerceremos uma forma de meditação e de prática que extrapola a leitura. Dentro dessas cartas aparece, também, a crítica ao ensino das artes liberais e da pedagogia tradicional, que preenchem o sujeito com variados conhecimentos, mas todos “vazios”.

O objetivo da leitura filosófica, menos aprofundar numa doutrina específica, consiste em impulsionar um momento de meditação. Esta meditação entra na alçada da prática da *mélete*, ou seja, ela não se consoma sobre a reflexão acerca de uma coisa específica, mas sobre um deslocamento e uma experiência de si vivenciada em pensamento. Este deslocamento do sujeito em relação a si é ressoante de um ato de pensamento proveniente da leitura. Foucault (2010a, p.320) considera, ainda, que é por esse ato de ficção que se pode explicar o afastamento da leitura filosófica em relação aos contextos das sentenças e em relação às categorias como as de autor, fonte etc. Aqui também não abrangemos uma atitude de ecletismo, porque essa relação com o saber não consiste em realizar um retalho de citações aleatórias, mas uma trama discursiva consolidada e apropriada pela prática.

A vivência da leitura como uma prática de meditação corrobora a imbricação entre ela e a escrita. A advertência estoica quanto a necessidade dessa correlação acontece de modo tão peremptório que, segundo Foucault (2010a), fica evidente que a escrita pessoal, individual, tornou-se um grande acontecimento nos séculos I e II, como pode ser visto na carta 84 de Sêneca a Lucílio. Entre leitura e escrita é preciso que se forme um *corpus*, produção do recolhimento dos *logói* e de seus elementos. Esta prática forma ainda um encadeamento circular, qual seja, meditar sobre um texto, escrever a partir dele e treinar fisicamente colocando o real à prova e pronunciando as palavras (*meletân-grapheîn-gymnázein*). A escrita aparece primeiro em benefício do escritor, pela sua capacidade de formação de hábito a partir da verdade. Ela se atrela especialmente com a leitura porque, naquele tempo, a compreensão de um texto exigia uma leitura diferenciada, treinada, sempre pronunciada e nunca apenas com os olhos, já que as palavras e as frases eram compostas sem separação, dependendo, para seu entendimento, da ligação entre ritmo e entonação.

Há um fenômeno notável na cultura de si com relação à escrita, que são os cadernos pessoais (*hypomnēmata*) produzidos pelas práticas de si. Nestes escritos, fica evidente a utilidade “para outrem” que possui a escrita filosófica pessoal. Há um espaço, neste tempo, de trocas de “serviços da alma” (FOUCAULT, 2010a, p.322), cujo exemplo maior são as correspondências espirituais. Elas consistem escritos sem caráter noticiário ou de negócios, escritos que falam e interrogam a alma e os exercícios de si. São escritos de mão dupla, pelos quais um sujeito assume, desde seu passageiro estado mais desenvolvido do cuidado de si, uma posição de guia de outro sujeito e, necessariamente, se beneficia desse exercício pela rememoração de suas ferramentas encontradas no *hypomnēmata*, sendo os próprios conselhos dados também a si mesmo. O mestre, aqui, não só se beneficia desse exercício como reconhece o benefício. Mais ainda, quem desfruta dos escritos filosóficos nunca é só uma dupla. Por exemplo, quando Sêneca escreve a Marullus em consolo à morte de uma de suas filhas e insere esta carta nas correspondências a Lucílio, além de beneficiar a si e a Marullus, beneficia também a Lucílio em sua preparação contra possíveis infortúnios.

Todo esse quadro da ética da palavra é conduzido sobre a escuta, a leitura e a escrita, com ênfase nas tarefas do discípulo. Cabe estabelecer, igualmente, um quadro técnico do uso da fala característico do tempo greco-romano. Foucault questiona se poderíamos encontrar, neste período, um tipo de pergunta como: “[o] que se deve dizer, como dizê-lo e quem deve dizê-lo?” (FOUCAULT, 2010a, p.324). O objetivo desta perspectiva, mais especificamente, é perceber o momento histórico em que o aprendiz passa a ser obrigado a uma palavra, a palavra da verdade de si mesmo, momento que culmina na confissão da pastoral cristã. Isso não era tão evidente no tempo greco-romano, posto que a verdade munia o sujeito invés de advir dele. O mestre não o obrigava à tal discursividade acerca de si, pelo contrário, quase não existia, para o discípulo, o direito à palavra.

Podemos dizer que o discípulo greco-latino deve dizer o verdadeiro e não a verdade sobre si. Nenhuma prática de enunciação da verdade para outrem – a fala franca com relação a um amigo, a ética da palavra com respeito ao diretor de consciência, o exame diário de consciência - sai do âmbito da instrumentalização filosófica para adquirir o teor de um alívio confessional. Nessas relações greco-romanas, quando se fala sobre si se está apenas auxiliando o mestre em sua condução da relação filosófica. A fala do discípulo o localiza acerca do ponto em que

se encontra no progresso formativo, ela não se dirige ao mestre como súplica de perdão. Dito de outro modo, nos textos epicuristas e estoicos, quando o direito da palavra aparece para o discípulo não é no sentido da exigência de falar a verdade de si mesmo, mas de ser testado quanto a sua capacidade de veiculação da verdade filosófica. Não há, pois, uma especificidade da função do discurso do discípulo, que aparece submetido ao silêncio, e sua palavra serve apenas para mostrar a integralidade do dizer-verdadeiro do discurso da filosofia. No entanto, o quadro é muito diferente quando se trata do mestre, ocorrendo, entre greco-latinos, uma proliferação de discussões acerca da função da palavra do filósofo, a qual expomos a seguir.

2.4. Técnicas do mestre: a *parrhesía*

Em contrapartida ao silêncio do discípulo, característico da espiritualidade filosófica greco-latina, a exigência da palavra do mestre conta com um intenso trabalho técnico, uma verdadeira proliferação discursiva. Essas técnicas são interpretadas e enquadradas por Foucault (2010a) pela noção grega de *parrhesía*, em latim, *libertas*. Ela seria o termo complementar ao silêncio de quem ouve, seria a ferramenta de ligação, o fator que consumaria a tecnologia dialógica posta em prática pelas correntes da cultura de si. O que concerne ao problema de agora é a necessidade de sempre existir uma técnica de enunciação agregada ao conteúdo dos saberes a qual garanta o seu uso dentro da filosofia. Essa modalidade técnica é, justamente, a *parrhesía*.

No curso de 1982, a *parrhesía* aparece pela primeira vez associada ao pensamento de Epicuro, relacionando-se com a liberdade de palavra e com a franqueza, mas não sendo definido somente por elas. A *parrhesía*, no sentido delimitado por essas aulas, aponta para o uso que o mestre faz de suas verdades com a finalidade de gerar o melhor efeito de transformação nos discípulos, e também concerne à técnica usada na relação entre médico e paciente. Como diz Foucault, ela é uma liberdade de jogo que seleciona, dentre os conhecimentos verdadeiros, os saberes que servem de instrumento de cura e de transformação (FOUCAULT, 2010a, p.216). Epicuro, então, falando do homem ou falando da natureza, falando de qualquer assunto, aliás, exerce *parrhesía*, e visa atingir alguma transformação nos sujeitos que o escutam.

Em sua etimologia, *parrhesía* designa “tudo dizer”, ou “dizer francamente” (FOUCAULT, 2010a, p.327), no sentido de configurar o discurso como uma abertura à veiculação de tudo quanto seja julgado útil e imprescindível. Após os cursos de Foucault da década de 1980, o termo *parrhesía* ficou conhecido pelo aspecto potencialmente letal de uma enunciação política. Este caráter foi intensamente problematizado nos cursos de 1983 e 1984. No entanto, em 1982 a *parrhesía* circunscreve outra modalidade enunciativa, sendo, talvez, o único momento em que ela é correlacionada à função terapêutica. A *parrhesía* representa, em certo ângulo, uma qualidade moral exigida de todo sujeito falante dentro do jogo dialógico greco-romano. Contudo, enquanto catalizadora da arte de si, adquire uma noção técnica mais específica.

Foucault, para introduzir a *parrhesía*, se direciona ao prefácio que Arrianus escreve, a partir de seu *hypomnémata*, aos *Diálogos* de Epicteto. O exemplo da relação entre Arrianus e Epicteto serve para colocar em questão a relação antiga entre a filosofia como espiritualidade e a retórica. Arrianus, com a intenção de forjar sua própria memorização e criar a verdade como um equipamento, visando o futuro (*eis hýsteron*), utiliza das “suas” palavras para guardar em seu *hypomnémata* o que diz Epicteto. Depois de fazê-lo, o discípulo publica seus escritos, protestando a autenticidade do que veiculam em nome de seu mestre (FOUCAULT, 2010a, p.328). Essa relação dialógica, apoiada pelo material escrito, configura uma espiral de propagação da filosofia. No caderno de Arrianus, material de apoio para a formação da sua *paraskeuè*, encontra-se tanto a *parrhesía* quanto o pensamento de Epicteto. Este, por sua vez, pode encontrar, no *hypomnémata* do discípulo, a palavra de Arrianus. Deste modo, Epicteto reencontra sua palavra, e cada um dos termos da relação otimiza a relação do outro com a verdade, passando pela palavra dita e escrita.

Para gerar este efeito de espiral, a *parrhesía* é dotada de uma discursividade particular afastada da retórica tradicional, e pode ser compreendida como uma técnica filosófica componente da grande tensão entre filosofia e retórica, tensão esta que durou desde a Grécia clássica até o final do século II, quando ela ocorreu com mais intensidade. A *parrhesía* é determinada, sobretudo, por um estilo de enunciação (*léxis*), não caracterizando-se exatamente por um tipo específico de enunciado a ser veiculado. Porém, ela também designa uma seleção de conteúdo, sendo que o *lógos* é destacado justamente de um “corpo de linguagem”

(FOUCAULT, 2010a, p.328) existente em detrimento de outros, de onde essa verdade não apareceria se assim não o fosse. A diferença crucial com a retórica, neste sentido, é que a *parrhesía* não pode ser apenas uma *tékhne* de linguagem, mas essencialmente uma ética, tanto arte quanto moral.

A parte estritamente técnica da *parrhesía* greco-latina tem um propósito específico, o qual não abrange toda a sua função, e que consiste na tentativa de ultrapassar a produção de efeitos retóricos passivos (*pathetikós*). Ela serve à recepção adequada das palavras, visando arraigá-las no sujeito e transformá-las em força motriz de atitudes virtuosas. A *parrhesía* abrange o *êthos* e a *tékhne* necessária para uma filosofia que almeja criar sujeitos soberanos de si mesmos e portadores da própria verdade. Ela se liga mais propriamente à atitude e ao momento de decisão daquele que fala. Para Foucault, a ideia de fala franca, de abertura e de liberdade parecem as mais adequadas, nos parâmetros do curso de 1982, para traduzir o conceito, mesmo que de modo um tanto quanto “impressionista” (FOUCAULT, 2010a, p.334), segundo sua expressão. Na medida em que a *parrhesía* é a oposição técnica da retórica, é também a oposição moral à lisonja, outro tema caro aos greco-romanos. Referente à segunda, a *parrhesía* deve ser seu antípoda, referente à primeira, a *parrhesía* deve ser livre e estratégica, podendo utilizar dela como convém, mas sem incorrer na dependência de suas façanhas.

A problemática da lisonja é central para uma filosofia como espiritualidade, como demonstra o fato de que, neste período, existem mais textos discutindo essa questão do que textos que tratam das condutas sexuais e das relações familiares – temas que, aliás, tornam-se a base das sociedades cristã e moderna. Essa centralidade da lisonja no período epicurista e estoico pode ser explicada pelo movimento de rearranjo político daquela época, ocasião em que se questiona o exercício do poder e quando se procura pensá-lo para além de um privilégio estatutário, mas relacionado a tarefas específicas. Em outras palavras, pelo fato de ser um período onde proliferam as discussões acerca da relação entre domínio de si e governo dos outros. Para compreendermos melhor esse arranjo, convém pensar a lisonja em conjunto com a cólera. Esta última consiste em um abuso de poder por parte de uma figura em posição superior a alguém. Então, os exemplos que aparecem sobre a cólera sempre são de um chefe de família, de um patrão, de um imperador, de alguém deste nível de *status*. Inversamente, embora no mesmo

âmbito, a lisonja se configura como a maneira da parte subordinada da relação tentar abusar de seu poder, por meio da sedução da pessoa a quem ela se dirige. A lisonja é uma forma de utilização do *lógos* na qual o “inferior” bajula e afirma a grandeza, ilusória, do “superior”, para então conseguir o que quer. O problema da lisonja é a necessidade de pensá-la, para os greco-romanos, funda-se na representação de que ela impede o seu alvo de cuidar de si próprio, de enxergar a si próprio, porquanto tudo que ele pode ver é uma imagem falseada de si mesmo.

O prefácio do quarto livro das *Questões Naturais*, de Sêneca, é um exemplo de discussão do problema da lisonja. Esta obra é escrita em correspondência a Lucílio, e o prefácio de que se trata entra numa parte que, curiosamente, discorre sobre os rios e as águas, mas começa sobre a lisonja. Nesse texto, Sêneca elogia o exercício de procurador realizado por Lucílio, afirmando que este o exerce corretamente por não usar de sua função como um poder total (*imperium*), mas como um ofício (*procuratio*), ou seja, só consegue exercê-lo porque se dotou de exercícios específicos, de ócio e dos estudos voltados à sua posição, podendo, então, estar satisfeito consigo mesmo. O “*otium* estudioso” (FOUCAULT, 2010a, p.339) é evocado pelo estoico para prevenir-nos de uma postura que exerce, nas palavras de Foucault, o “[...] delírio presunçoso de um poder que extrapola suas funções reais” (FOUCAULT, 2010a, p.339). A única soberania de Lucílio é de si para consigo. O movimento contrário a isso é aquele impulsionado somente pelo amor por si ou pelo desgosto por si, quase equivalentes. O que se almeja, no contexto de crítica da lisonja, é “[...] estar a sós consigo mesmo” (FOUCAULT, 2010a, p.339), ou seja, ter uma relação plena consigo e não depender de nada, bem como não se dissolver nesse amor e nesse desgosto por si. A incapacidade de estar a sós consigo é causadora da fenda que permite que a relação com o outro seja uma relação de dependência, de vontade de preenchimento dessa lacuna por meio de discursos que jamais podem ser discursos-verdadeiros. Nesse sentido, na falta desta plenitude de si para consigo, buscamos em alguém uma verdade totalizada, porém vã, um discurso sobre nós que depende sempre do outro que o diz. A lisonja acontece em uma relação de si para consigo insuficiente, portanto, calcada no outro, e falsa, portanto, calcada na inverdade do outro.

No contexto greco-romano, a *parrhesía* é antípoda da lisonja. A lisonja discutida por Foucault é caracterizada como “sociopolítica” (FOUCAULT, 2010a, p.341), isto é, não se baseia no desejo sexual, tal como era a lisonja em Platão, mas

numa posição social. Esta posição é aquela em que o sujeito que dirige a relação, como numa direção de consciência, tem um *status* inferior ao sujeito dirigido, configurando uma relação de empregado/patrão – estamos no contexto do filósofo profissional, o que explica, de certo modo, a proliferação dessa problemática, já que por ventura um filósofo pode usar de tal artimanha na garantia de seu domínio. A *parrhesía* é, então, a “antilisonja” (FOUCAULT, 2010a, p.340), seu objetivo 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” (FOUCAULT, 2010a, p.340). Essa meta só se alcança se o discurso transmitido for verdadeiro e produzir, necessariamente, uma transformação no ser do sujeito. Seu efeito só pode ser apreendido *a posteriori*.

O segundo contraponto da *parrhesía* é a retórica, a qual, no entanto, não ocupa o lugar de antípoda. A retórica consiste, n’A *Hermenêutica do sujeito*, numa arte de persuasão, seu poder é o de encontrar, de caso em caso, aquilo que permite ao sujeito retórico persuadir de modo eficaz, utilizando-se para tanto de uma verdade ou de uma não verdade. Outra definição interessante, retirada de Quintiliano, é a de que, para ser *tékhne*, a retórica deve estar ligada à verdade, mas, como diz Foucault, “[...] a verdade tal como é conhecida por aquele que fala, não a verdade que está contida no discurso daquele que fala” (FOUCAULT, 2010a, p.342). Essa afirmação leva a verdade da retórica para um plano diferente da do discurso-verdadeiro, aproximando-a mais de uma opinião que de um núcleo de verdade contido em uma tradição. Assim, enquanto *tékhne*, a retórica discursa uma verdade relacionada apenas àquele que fala, àquilo que ele domina para falar, sua verdade é ligada a uma capacidade de conhecimento. Ela não considera a verdade do “dito” (FOUCAULT, 2010a, p.343) que, em suma, seria o potencial subjetivante do discurso, nem o lado daquele que a escuta. Já a *parrhesía* é a “transmissão nua” (FOUCAULT, 2010a, p.343) da verdade, é aquela que otimiza o trânsito dos *lógoi* em seu potencial de força de ação que não depende completamente do sujeito da enunciação. Analisando o pensamento de Foucault, essa parece ser uma oposição valorativa entre conteúdo, de um lado, forma e efeito, de outro, onde a retórica, como verdade, coloca em primazia a apresentação de um conteúdo, e a *parrhesía* privilegia um modo de veiculação da palavra e o efeito necessário desta veridicção.

A retórica se define sobremaneira de acordo com o assunto que ela deve tratar, e a *parrhesía*, não. É a particularidade do conteúdo que precisa ser veiculado

que determinará as formas retóricas que o discurso toma. Diferentemente, Foucault (2010a) afirma que a *parrhesía* não se define pelo conteúdo, já que este será sempre garantido e impulsionado pela verdade filosófica, mas depende daquilo que concerne à noção de *kairós*, especificamente definida como o “momento propício” (FOUCAULT, 2010a, p.344). A verdade, para ser dita dentro da *parrhesía*, depende completamente da situação em que será veiculada e das condições em que se encontra para recebê-la aquele a quem ela se endereça. Em síntese, dentro da *parrhesía* a situação do ouvinte modaliza a forma da veridicção. Contudo, a retórica de Quintiliano, por exemplo, é igualada por Foucault, em diversos aspectos, à *parrhesía*. Nela, a palavra do mestre deve ser estratégica e proporcionar que os discípulos “levem consigo” (FOUCAULT, 2010a, p.345) o que foi dito. Quintiliano elenca uma série de prescrições de sua retórica que servem também à *parrhesía*, quais sejam, para evitar a apatia e a arrogância do aprendiz, o mestre não pode ser nem demasiado severo, nem demasiado brando. Deve estar atento aos alunos que não se manifestam, estar disposto a responder a todas as questões e a aconselhar os alunos de modo preventivo, mais que punitivo. Em certo sentido, esta característica quintiliana reforça a infimidade do conteúdo diante da palavra filosófica, ou seja, até mesmo quando um pensamento se define como retórica pode ser entendido como *parrhesía*, se analisado a partir da enunciação e de seus efeitos.

N'A *Hermenêutica do Sujeito*, há uma oposição mais fundamental entre retórica e *parrhesía*, que acontece na consideração do beneficiário da técnica. A retórica age, de modo geral, em espaços coletivos representados pelas assembleias. Assim, ela se desenvolve em proveito daquele que a diz, e não daqueles que a escutam, posto que beneficia a fala do retórico em meio às outras opiniões compartilhadas. A *parrhesía*, por querer unicamente gerar em seu ouvinte a criação de uma relação adequada de si para consigo, não deve trazer propriamente um benefício para quem a exerce. É por isso que a generosidade para com quem escuta deve ser o norte da *parrhesía*. Assim, esta modalidade de dizer procura prescindir da retórica, mas não está proibida de utilizá-la caso o *kairós* “peça” que se a utilize – essa é a diferença crucial entre a oposição que a *parrhesía* faz com a lisonja e a que ela faz com a retórica. Nas palavras de Foucault, a *parrhesía*, quando precisa, recorre à retórica e a “retoma diagonalmente” (FOUCAULT, 2010a, p.346) em função de sua eficácia. Em termos históricos, esta análise se aproveita do momento em que reaparece, no Alto Império, uma cultura literária, retórica, oratória

e judiciária conhecida por segunda sofística, como que um ressurgimento da cultura grega que contrariava o cuidado de si. Foucault a utiliza para tensionar a oposição entre retórica e filosofia e, assim, tentar definir esta última em sua especificidade negativa em relação àquela.

Para definir positivamente a *parrhesía*, Foucault (2010a) mescla a discussão de três textos antigos, o de Filodemo, *Peri parrhesía*, o de Galeno, presente em *Tratado das paixões*, e a carta 75 de Sêneca a Lucílio, considerada por ele como o mais aprofundado neste quesito. Filodemo é um dos fundadores do epicurismo no período final da República romana, por volta do começo do século I d.C. A *parrhesía*, nesse epicurismo, surge relacionada à expressão *stokhazómenos*, indicando um tipo de arte conjectural. A arte conjectural, neste período, faz referência ao exercício do navegante e do médico. Ela é aquela que não se pauta por uma via exata de raciocínio e de método, como seria a arte *methodiké*, ou seja, as ciências exatas, mas utiliza de discursos considerados “verossímeis e plausíveis” (FOUCAULT, 2010a, p.348) submetidos à imprevisibilidade das situações. A função do “parresiasta” estaria, neste contexto, ligada à arte conjectural pelo fato de que esta também deve se atentar ao momento propício (*kairós*) e, para tanto, precisa de ferramentas maleáveis. A circunstância que define este momento propício abrange o meio em que se encontram os sujeitos, o tempo exato de intervenção, além do estado de espírito dos discípulos. É necessário que o mestre não tenha pressa em se posicionar com os alunos, mas que também não demore demais e que não cause sofrimento ao fazê-lo. A *parrhesía* deve ser ao mesmo tempo socorro, *boétheia*, e terapêutica, *therapeía*. Dentro do quadro deste texto de Filodemo surge um novo elemento, qual seja, a *parrhesía* dos alunos entre si, a benevolência (*eunóia*) mútua despertada pelo modo de fala do mestre. A palavra livre parte da figura do Outro e incita os alunos a também exercerem-na e a criarem, entre si, amizade. Neste sentido, aparece o princípio de que os aprendizes devem contribuir todos com a salvação recíproca.

No grupo epicurista, o mestre e guia (*kathegoúmenos*) tem um papel peculiar e extremamente importante. Ele deve proporcionar um tipo de transmissão direta da verdade, de ser a ser, por estar inserido em uma sucessão remetida diretamente a Epicuro. Isso só ocorre pelo contato pessoal com a cadeia de mestres, a qual arraiga no *kathegoúmenos* um “exemplo vivo” (FOUCAULT, 2010a, p.349), pulsante e real. A *parrhesía*, neste aspecto, garante ainda a contiguidade entre os novos

discípulos e o primeiro de todos os mestres, Epicuro. A *parrhesía* circula, portanto, de forma vertical e horizontal, entre o contato da palavra livre do mestre e dos alunos entre si – caracterizados pela força da amizade pautada na salvação. Cá está, para Foucault, um dos fios que liga a prática de si epicurista à prática da confissão, já que o laço causado pelo franco-falar visa a salvação e a proliferação da abertura de si diante de outrem⁸. Mesmo assim, o caráter dessa fala no contexto epicurista é bem diferente daquele baseado na culpa, e se orienta muito mais pela criação e pela manutenção de uma benevolência mútua.

O *Tratado da cura das paixões*, de Galeno, médico grego, também serve para pensarmos a *parrhesía*, mesmo que esta não apareça no texto de modo teorizado. Ele começa por uma diferenciação entre doença, paixão e erro, e embasa a imprescindibilidade do Outro na cura de si. As causas da paixão e do erro são, para Galeno, mais invisíveis que as causas das doenças. Para ele, todos somos determinados por um excesso de amor a si (*amor sui*) que cria em nós ilusões profundas. Esta espécie de vaidade fundamental determina a necessidade do Outro para a cura de nossas próprias paixões e erros, pois, iludidos por nós mesmos, somos incapazes de nos avaliarmos como convém – em uma doença física, é mais fácil avaliar e cuidar de si mesmo, pois, geralmente, é possível entender o elemento causador da enfermidade. O Outro, nesse processo, tem por condição não ser indulgente e nem hostil com relação a nós, ou seja, não pode ser movido nem pela piedade e nem pela raiva, pois estas afecções o fariam agir de modo preconcebido e, conseqüentemente, ele também não enxergaria a origem dos males em questão.

Galeno descreve o processo “terapêutico” iniciado por parte do sujeito demandante, que começa pela procura de um Outro e deve obedecer a alguns quesitos. O primeiro passo consiste na verificação da relação do Outro com a lisonja. Depois disso, deve-se conversar em particular e deixar que este mestre perceba a existência ou não de alguma paixão em nós. A descrição dessa relação se caracteriza por uma aproximação gradual e pela tentativa de criação de um laço de trabalho, o qual visa a alma daquele que veio para falar de si. Este sujeito dirigente deve ter certas qualidades morais, mais do que ser um “técnico da alma” (FOUCAULT, 2010a, p.358). A mais essencial é a *parrhesía*, que precisa ser testada no mestre pelo discípulo, relação inversa do que vai aparecer depois no cristianismo,

⁸ Por sinal, o termo *kathegoúmenos* aparece no cristianismo, definindo, porém, o discípulo que se inicia nos rituais cristãos, o catecúmeno.

onde quem passa pelo teste é o pecador e não o sacerdote. A segunda qualidade do Outro filósofo é a de ser uma pessoa idosa que tenha dado provas, durante a vida, de seu valor moral. E a terceira é a de ser um sujeito de fora do círculo social daquele que procura ajuda. Foucault destaca a particularidade dessa parte do texto de Galeno, ao lembrar que tanto no texto platônico quanto em outros textos da mesma época, as relações de direção se pautavam ou no amor, ou na intimidade, ou na amizade entre os pares. Portanto, dentro da obra de Galeno, é a exterioridade do posicionamento daquele que será escolhido como diretor que possibilita o exercício da *parrhesía*, precavendo a relação de ser pautada pela indulgência ou pela severidade.

Os textos de Sêneca direcionados a Lucílio também adquirem um lugar primordial para o tema da *parrhesía* no curso de Foucault (2010a). Tratam-se das cartas 40, 38 e 29, consideradas nesta ordem. Primeiro, Sêneca opõe a qualidade das relações de direção à das relações criadas na “eloquência popular” e na “direção coletiva” (FOUCAULT, 2010a, p.359). Nestas últimas, acontece um tipo de teatro constituído de elementos dramáticos, causadores de comoção emotiva mais que de relações verdadeiras. Ao contrário, o diálogo direto de sujeito a sujeito, proporcionado pela operação dialógica de pares, “[...] dá lugar à verdade”, *quae veritati dat operam* (FOUCAULT, 2010a, p.360). Para tanto, o discurso veiculado deve ser *simplex*, sem ornamentos, transparente como água. Ao mesmo tempo, ele tem que ser *composita*, composto de um plano subjugado à verdade almejada e não às técnicas de eloquência, para que atinja o outro em profundidade. Esse plano sob o qual deve se desenvolver o diálogo terapêutica é o da situação daquele a quem se endereça o discurso. Como aparece na carta 38, é preciso analisar o terreno onde se joga os “germes de razão” (FOUCAULT, 2010a, p.360), para que estas sementes não sejam perdidas.

Com relação à carta 75 de Sêneca a Lucílio, Foucault (2010a) percebe nela a presença de uma exposição completa daquilo que é a *parrhesía*. Nesta carta, Sêneca contesta o que parece ser uma queixa de Lucílio quanto à forma simples com que o mestre escreve suas correspondências. Diante desta queixa, Sêneca reafirma sua postura despreocupada com os ornamentos de uma eloquência e dá a ver um traço bem característico do pensamento estoico, qual seja, o desejo de “demonstrar” o pensamento a despeito de transcrevê-lo em palavras. Esse desejo visa a subjetivação do discurso verdadeiro, a qual deve coincidir o sujeito da ação e

o sujeito da enunciação. Eis o ponto fundamental da carta, conforme Foucault (2010a), a saber, a criação da habilidade de “[...] dizer o que se pensa, pensar o que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta” (FOUCAULT, 2010a, p.361), e dizer tudo isso sem recorrer propositalmente à arte do discurso, a qual, se acabar por ser utilizada, “[...] que seja feita mais para mostrar as coisas do que para se mostrar” (FOUCAULT, 2010a, p.361). Demonstrar o pensamento seria, então, esta retirada de cena do indivíduo em função da aparição da verdade em sua força própria, a qual, por seu lado, pode ser vista nas ações deste indivíduo mais do que exibida em palavras. Nesta cena, o filósofo é novamente comparado a um médico e a um piloto em suas funções, já que ambas as figuras não necessitam de uma oratória habilidosa para cumprirem seu exercício. É notável como o filósofo, mesmo que trabalhe com palavras, exerce sua prática mais distante de uma técnica dos elementos discursivos que de uma técnica de cura. Quanto aos ornamentos da linguagem, eles podem aparecer, em Sêneca, como ferramentas úteis, mas apenas quando a eloquência, segundo entende Foucault, “[...] se oferece por si mesma ou custa pouco” (FOUCAULT, 2010a, p.362). Este traço senequiano remete, ainda, àquela relação entre discurso filosófico e retórica, relação “tática” ordenada em função da utilidade do dizer.

A modalidade discursiva da *parrhesía* não visa atingir a inteligência (*ingenium*), mas a “gerência da alma” (*animi negotium*) (FOUCAULT, 2010a, p.362). A prova da eficácia desse estilo enunciativo deve advir da formação da habilidade prática e não apenas da capacidade de memória. É pela fluidez da ação que o discurso-verdadeiro deve se atualizar. A famosa comparação entre o governo e as artes da medicina e da pilotagem é primordial justamente porque a filosofia é pensada como uma “arte estocástica” (FOUCAULT, 2010a, p.363), voltada para o imprevisível e, portanto, como diz Foucault (2010a), “[...] ao mesmo tempo racional e incerta” (FOUCAULT, 2010a, p.363). Daí o destaque principal quanto a carta 75 de Sêneca ser a seguinte frase: “[...] trata-se antes de mostrar (*ostendere*) o que experimento (*quid sentiam*) do que de falar (*loqui*)” (FOUCAULT, 2010a, p.363). Esta frase é como a consumação de uma característica que já despontava nos textos de Filodemo e de Galeno, qual seja, a transmissão (*parádosis*) direta do pensamento. Esta transmissão implica, portanto, que o pensamento mostrado coincida com a verdade da experiência daquele que o demonstra, para que ele seja vivo. Como a experiência não pode ser predita, a própria verdade será imponderável. O ponto

nodal de todo esse desenvolvimento teórico sobre a *parrhesía*, para nós, é essa presença sensível do sujeito falante no enunciado, presença que garante que a verdade seja como um testemunho vivo do sujeito. A operação de transmissão da verdade pode ser confirmada, assim, tanto pela escuta quanto pelas vistas, já que ela se mantém a mesma desde o discurso até o modo de vida do operador da palavra.

A *parrhesía*, em síntese, deve ser livre de regras retóricas e adaptada à ocasião do ouvinte, porém, deve sobretudo ser veiculada a uma ordem própria, que é o compromisso de coincidência entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. Devido a esse pacto e à necessidade de sua transmissão é que precisa ocorrer uma relação direta entre os sujeitos da direção, o que proporciona, nas belas palavras de Foucault, “[...] relações de vidas partilhadas, longa cadeia de exemplos vivos, transmitidos como que de mão em mão” (FOUCAULT, 2010a, p.365). Essa relação direta é valorizada nas ocasiões de direção por pares, que facilita o contato do ouvinte com o *exemplum* da verdade, significativamente diferente do que ocorre numa exortação direcionada às multidões.

Foucault divide a filosofia antiga entre duas modalidades de transmissão da verdade. Aquela pedagógica, que almeja dotar o sujeito de certas aptidões e conhecimentos, e aquela “psicagógica” (FOUCAULT, 2010a, p.366), própria do discurso da *parrhesía*, que almeja transformar o ser do sujeito. Esta “psicagogia” implica que o trabalho sobre a verdade seja feito por parte do emissor do discurso. É ele que assume todas as obrigações para com a verdade, é o trabalho dele sobre ele mesmo que garante seus efeitos. Essa característica é bem diferente, por exemplo, do cristianismo, onde a verdade vem do Texto e da Revelação e o seu preço é pago pela alma que será guiada, alma esta que deve se esforçar para dizer alguma verdade sobre si.

Ao falarmos de uma diferença fundamental entre os modos de dizer a verdade greco-romanos e os modos cristãos, pretendemos enfatizar a qualidade da filosofia greco-romana. A importância deste exercício relaciona-se com o diagnóstico, feito por Foucault (2010a), de uma predominância cristã em nossos modos de experienciar as relações dialógicas. No dizer-verdadeiro do tipo cristão, aquele que é guiado deve dizer as coisas de modo que o sujeito da enunciação seja o referente do enunciado. É como se ele mostrasse o que ele é a partir do que ele diz. Ao contrário, o dizer-verdadeiro greco-romano implica aquele

que dirige os outros. E o implica não como referência estrutural do que foi dito, mas como coincidência entre o sujeito de enunciação e o sujeito de atitudes. A verdade dita não apresenta o Ser do dizente, mas se apresenta ela mesma por meio das atitudes de quem a diz. Este trânsito singular da palavra não pode ocorrer senão a partir da relação estabelecida entre um si mesmo e um Outro, o filósofo.

2.5. Notas conclusivas sobre um Outro filósofo

A figura do Outro, dentro da espiritualidade do cuidado de si, determina o posicionamento do filósofo no exercício de uma função terapêutica. Seria esta a função principal, a espinha dorsal daquilo que Foucault (2010a) busca em 1982, e o admite em 1983, em Berkeley (FOUCAULT, 2017, p.79), quando diz ser essa a razão do seu foco nos greco-latinos. O filósofo, assim posicionado, visa otimizar nos sujeitos a capacidade de uma autossubjetivação, coincidindo esta potencialidade com o alcance de uma cura. Neste sentido, podemos falar de um contorno geral para o mestre da cultura de si, que será dotado de certos traços agrupados a partir das análises de Foucault (2010a), sobretudo quando ele discute os pensamentos de Epicuro, Galeno, Epicteto, Filodemo, Quintiliano e Sêneca, figuras que se dedicaram notavelmente a pensar a função do mestre.

Mesmo que voltada para obtenção de uma espécie de cura, a ligação entre mestre e discípulo, neste contexto, será muito diferente de uma direção cristã ou daquela psiquiátrica/psicológica, ambas deixadas de lado no curso de 1982, apesar de aparecerem demasiadamente em outras obras de Foucault. A começar pela circunstância que leva à ligação filosófica, a qual acontece, na cultura de si, pela união de duas “vontades” (FOUCAULT, 2013, p.42), ou seja, de modo voluntário e temporário. Ela se inicia pela ocorrência de uma porção de fatos que precisam ser equacionados, mas que servem de fomento para a criação de um modo de vida duradouro. Mesmo que a direção filosófica leve um tempo longo, a parceria greco-romana visa dotar o sujeito dirigido da autonomia necessária para, posteriormente, prescindir de orientações e de intervenções. Outro fator importante desta relação filosófica epicurista e estoica é que não existe a necessidade de uma exposição exaustiva de uma verdade do discípulo para o mestre, e muito menos um vínculo tal que dê a este total poder sobre quem o procura.

De uma perspectiva técnica, o Outro precisa cumprir uma série de requisitos, como Foucault (2010a) o demonstra comentando o *Tratado das Paixões*, de Galeno. No contexto específico da *parrhesía* trabalhada em 1982, que é a da direção de consciência, mais voltada à “fala franca” que ao “tudo dizer” ou ao “dizer corajosamente” (FOUCAULT, 2010b, p.71), o mestre precisa estar particularmente atento à possibilidade de recepção da verdade por parte do discípulo. Portanto, ao exercer sua função, o filósofo parece movimentar-se por uma série de posturas táticas voltadas ao momento propício (*kairós*) da intervenção, como, por exemplo, não estabelecer diálogos vãos, nem usar de violência, nem irritar e/ou constranger quem o escuta – duas características comuns ao posicionamento socrático. O mestre não deve, ainda, pautar-se na lisonja, nem usar de reprimendas e, principalmente, não colocar-se como alguém que, por si só, pode satisfazer as demandas do discípulo, no sentido de tudo saber. Em suma, o mestre greco-latino não é nem um mestre de exemplo, nem um mestre de competência e nem um mestre do embaraço (FOUCAULT, 2010a, p.115-116), já que não visa apenas a substituição de uma ignorância por um saber. Foucault o classifica como o “[...] mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p.117).

Dentro do exercício desta mediação, a função terapêutica da filosofia coincide com a possibilidade de transformar a maneira de ser de um sujeito que não pode fazê-la sozinho. Para Foucault, o mestre

[...] 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 nesse jogo que o mestre vai inscrever-se. (FOUCAULT, 2010a, p.117)

Assim, considerando a figura histórica de um Outro que, de diferentes maneiras, diz ao sujeito a sua verdade, já que este não é capaz de compreendê-la – um modo sintético de referir-se ao contexto platônico-cristão, há aquele Outro que, frente ao sujeito, faz com que ele próprio possa criar os meios de sua verdade. Nesta vertente, o mestre não possui o lugar de referência do saber, mas o lugar de interlocutor em uma relação ética.

A dupla divisão histórica entre as figuras do Outro pode ser enriquecida com a divisão, feita por Foucault (2010b) em 1983, entre “três dizer-a-verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 77) presentes na tradição ocidental, quais sejam, os modos oracular, confessional e do jogo político. Estas modalidades referem-se a formas distintas de produzir e veicular o verdadeiro, posicionando o Outro em lugares diversos. Estes tipos enunciativos estão presentes na tragédia de *Íon*, de autoria de Eurípedes, mas podem ser vislumbrados de modo conjuntural no desenvolvimento das práticas de si ocidentais, marcando características gregas, greco-latinas, cristãs e modernas. Para esta leitura, temos em conta a contribuição de Cattapan (2011), que volta a discussão foucaultiana para a análise de posições interpretativas operadas atualmente, mas no contexto da psicanálise, que não é o foco das presentes considerações. De qualquer forma, é coerente compreender a divisão do Outro como uma das entradas para uma análise mais direta do presente, dando importância à ideia de Foucault acerca da centralidade do problema para “[...] toda história da prática de si e, de modo mais geral, da subjetividade no mundo ocidental” (FOUCAULT, 2010a, p.117).

Primeiro, falemos do Outro em posição oracular. Seu modelo é o templo de Delfos, de onde uma divindade tem o poder de revelar ou não a verdade. Esta, quando aparece, é dada pelo Outro de forma “[...] reticente, enigmática, difícil de compreender e, no entanto, inelutavelmente diz o que é e o que será” (FOUCAULT, 2010b, p.76). A verdade só pode se expor próxima ao oráculo, ou seja, no plano criado por ele para sua veiculação, e exige daquele que a demanda a capacidade de solucionar o enigma discursivo. É uma verdade que determina como será a vida daquele que a busca, mas aparece apenas ofuscada, em “metades” (FOUCAULT, 2010b, p.79). O plano dialógico do modo oracular pode ser definido como uma relação na qual apenas um dos lados detém a capacidade de produzir um saber verdadeiro (CATTAPAN, 2011).

Segundo, há o modo confessional de produção da verdade. No caso do curso de 1983, Foucault se restringe ao *Íon* de Eurípedes, mas podemos falar de um plano genérico, no qual o Outro escuta uma verdade confessada por aquele que o procura. Cattapan (2011) enxerga dois cenários para essa mesma lógica, um, no qual o Outro apenas recepciona a verdade que o sujeito detém mas precisa compartilhá-la; dois, no qual o Outro tem o papel de fazer a verdade aparecer no discurso turvo e involuntário de um sujeito que, apesar de dizê-lo, não poderia percebê-la sozinho.

Nas duas ocasiões, o confessor ou apresenta-se “[...] sedento de escutar uma verdade”, ou “[...] ocupa uma posição em que somente ele é capaz de pontuar quando uma verdade surge ou não no discurso [...]” (CATTAPAN, 2011, p.09). Em ambos os casos, o oracular e o confessional, há alguém que sabe, desde o princípio, a verdade. Sendo o Outro ou o discípulo, há sempre alguém que, nas palavras de Cattapan (2011), “[...] já tenha mapeado onde e o que deve ser a verdade secreta” (CATTAPAN, 2011, p.10).

Por fim, o modo do jogo político de produção do verdadeiro, aquele que mais se associa ao lugar do Outro da espiritualidade do cuidado de si. O jogo político só acontece quando há, entre o Outro e o sujeito, a necessidade de uma interlocução que passe pela experiência comum, dentro de um plano de relação com as regras morais e os interesses de cada uma das partes em determinada situação. A própria relação que Sócrates estabelece com Alcibíades não depende do oráculo, mas de um embate dialógico, de uma discussão sobre práticas diversas, diferentes valores e concepções etc. O primeiro visava cumprir seu encargo de cuidar do cuidado de si de outrem, e o segundo desejava cuidar de si apropriadamente para poder governar a cidade. Cattapan sintetiza a questão do espaço de veiculação da verdade no jogo político, dizendo: “[a] verdade que se constrói ali é algo *entre* pessoas, não algo transcendental ou algo localizado dentro de alguém” (CATTAPAN, 2011, p.13). E o Outro, portanto, situa-se no mesmo plano que o sujeito, mas dotado de uma diferença proporcionada por sua técnica, que possibilita a movimentação do jogo e sua respectiva produção dinâmica de discursos verdadeiros, tal como a *parrhesía* pode movimentar a democracia diante da monotonia do direito igualitário à palavra (FOUCAULT, 2011).

INTERLÚDIO: a verdade como equipamento e socorro

A presente seção tem como intuito circunscrever alguma definição da verdade formulada pela leitura de Foucault (2010a) sobre a filosofia greco-latina. Esta tentativa é importante, pois a verdade tem lugar central na apreensão dos diferentes modos de subjetivação estipulados pelas diferentes técnicas de si, bem como a especificidade greco-romana tem lugar fundamental na análise foucaultiana da história da subjetividade. Com este objetivo, buscamos pensar o lugar da verdade na função terapêutica da filosofia. Introduzimos, primeiro, a analogia entre filosofia antiga e medicina, presente nos textos referentes ao cuidado de si (*epiméleia heautoû*) epicurista e estoico. Depois, consideramos a definição da verdade como um equipamento (*paraskeuê*) de proteção e socorro, o qual representa o núcleo desta questão no curso de 1982. Por fim, procedemos uma problematização acerca da tendência e da impossibilidade de se enxergar, nesta verdade greco-romana, uma noção que seja índice de si (*index sui*), em outros termos, alheia às relações de coerção e supostamente isolada pela efetivação da liberdade.

A tendência a enxergar o jogo de veridicção greco-latino como propulsor de uma noção de verdade hipostasiada é tamanha que, não por coincidência, perguntaram a Foucault, em 1984, se existiria uma modalidade particular de jogos de verdade que, dentre toda história do ocidente, se caracterizaria por “[...] sua essencial abertura, sua oposição a qualquer bloqueio do poder, ao poder, portanto, no sentido da dominação-submissão” (FOUCAULT, 2006b, p.281). Para o filósofo, a busca por uma dimensão mínima de submissão nas relações de poder pode ser melhor vislumbrada, de fato, entre greco-latinos livres. A verdade, quando definida neste contexto, realmente aparenta, sob certo ângulo, ser índice de si (*index sui*). No

entanto, mesmo em 1982, quando Foucault parece intensificar a busca por esse modo de ligação entre sujeito e verdade, ela vem em conjunto com a necessidade de criar uma espécie de regime de verdade pautado na exclusão do sujeito *stultus*. Isso não diminui a importância do *status* do discurso-verdadeiro no período greco-latino, nem relativiza a necessidade de pensá-lo, bem como a possibilidade de, fazendo-o, contribuir com a história da experiência de si ocidental. Mas é preciso dizer que, da nossa perspectiva, a verdade sem constrangimento não é algo que Foucault tenha encontrado ou elaborado a partir dos gregos e greco-romanos, como ele mesmo responde:

A ideia de que poderia haver um tal estado de comunicação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos, me parece da ordem da utopia. [...] O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o êthos, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação.” (FOUCAULT, 2006b, p.284)

Filosofia e medicina

Uma das grandes singularidades d'A *Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2010a) é a atenção ao momento de ligação, na antiguidade, entre as artes de viver e a prática médica. Para uma consideração do plano sobre o qual se desenvolve a verdade da espiritualidade greco-latina, essa história é fundamental. Nesse sentido, podemos delegá-la o mesmo grau de importância da conversão a si e da questão da posição do Outro. Trata-se, se comparado com as obras anteriores, de uma diferenciação notável no relacionamento entre Foucault e o campo da medicina, por desenvolver uma inesperada afinidade entre a prática médica a vertente da qual, naquele curso, ele pretende se aproximar. Se isso acontece é porque, conforme exposto um ano antes:

[...] grande parte da medicina grega e romana estava essencialmente centrada não tanto em dizer como tratar as doenças, e mais em definir uma arte de viver que fosse, de

certo modo, uma arte física, corporal, fisiológica, psicológica também, de viver. (FOUCAULT, 2016, p.28)

A compreensão da filosofia desde a função terapêutica conta com a colaboração do trabalho de Pierre Hadot, professor no *Collège de France* na cadeira de História do Pensamento Helenista e Romano. Hadot desenvolve suas pesquisas a partir de um método original de tradução e interpretação dos textos gregos e latinos (CHASE, 1995), o que nos permite entender que sua obra e, portanto, a interpretação de Foucault, desenvolve-se por uma via bem específica e não necessariamente alinhada à tradição filosófica contemporânea aos dois pensadores. Para Hadot, “[...] a filosofia aparece como terapêutica” (HADOT, 1999, p.154) quando se volta para um sujeito imerso em angústias com a pretensão de curá-las, quando visa, portanto, a tranquilidade da alma. É neste contexto que a filosofia será transmitida por inúmeras analogias e metáforas referentes à medicina, mas também praticada em proximidade com a prática médica. Entre os dois campos se abre uma área metafórica que permite a aplicação das mesmas noções tanto para o corpo quanto para a alma, característica significativamente nova na história ocidental (FOUCAULT, 2010a; 2017).

N’A *Hermenêutica do Sujeito*, as associações preliminares entre filosofia e medicina se encontram nos comentários sobre Epicuro, o qual aparece como o primeiro filósofo a atrelar o “ocupar-se” (cuidar-se, *epiméleia*) com o termo médico *therapeúein*, noção que será descrita de três formas. Primeiro, ela se refere a cuidados médicos para com a alma; segundo, designa o trabalho que um discípulo faz para um mestre e, por último, está atrelada à constância do culto prestado a si e a certas divindades. Dentro dos três movimentos da *therapeúein*, a função principal do filósofo aparece como a “[...] cura das afecções humanas” (FOUCAULT, 2010a, p.10). Mais ainda, a necessidade da filosofia é delegada à necessidade de estarmos em boa saúde, e a cura, nesse sentido, só advém por meio da verdade. Outro exemplo, em *Da Tranquilidade da Alma*, de Sêneca, o filósofo tem o papel de “médico da alma” (FOUCAULT, 2010a, p.81). No texto *Do Controle da Cólera*, de Musonius Rufus, o cuidado constante de si se associa à definição de uma vida salutar. Outra expressão que demonstra explicitamente o estreitamento entre filosofia e terapêutica é o termo que aparece em Fílon de Alexandria, algo próximo de um cuidado da alma, “*epiméleia tês psykhês*” (FOUCAULT, 2010a, p.83). Ou,

ainda, a ideia de Epicteto de que a escola de filosofia é um *iatrêion*, na tradução de Foucault, um “dispensário” (FOUCAULT, 2010a, p.91) da alma, onde a estadia só é possível se ocorrer por vontade própria ou por necessidade de tratamento.

Desta conexão surgem alguns arranjos importantes. O primeiro é a associação de pessoas em espaços próprios para a prática da filosofia, como os que Epicteto considera os hospitais da alma, que modificam a concepção da escola filosófica, já que agora ela deve ser orientada pela vontade do tratamento muito mais do que pelo desejo de adquirir habilidades intelectuais. Foucault afirma que há, em Epicteto, a seguinte consideração feita aos discípulos: “[...] deveríeis vos lembrar que estais aqui essencialmente para a cura” (FOUCAULT, 2010a, p.90). O segundo é o fato de que, na filosofia greco-romana, apesar de serem diferenciados cuidado da alma e cuidado do corpo, já que filosofia e medicina são análogas mas específicas, a aproximação funcional das duas áreas demonstra uma reconciliação do corpo e da alma, supostamente afastados desde o neoplatonismo. Foucault escreve, sobre o grupo de filósofos terapeutas: “[...] ter-se-á que lidar com toda uma imbricação psíquica e corporal que constituirá o centro desse cuidado” (FOUCAULT, 2010a, p.97). Isso fica mais evidente ainda na ideia de Plutarco de que as duas técnicas, medicina e filosofia, são a mesma região, “*mía khôra*” (FOUCAULT, 2010a, p.89).

Tal correlação entre filosofia e medicina será demarcada de diferentes maneiras. Primeiro, Foucault analisa a “[...] identidade do quadro conceitual ou do arcabouço conceitual” (FOUCAULT, 2010a, p.89) entre ambas. O termo nodal é o de *páthos*, traduzido tanto como paixão quanto como doença. Daí, sobretudo nos estoicos de maneira mais sistematizada, são descritas algumas analogias importantes que partem da relação entre o caminho de evolução de uma doença e o de uma paixão. Ela começa pela definição da constituição do sujeito, a qual é pensada como naturalmente passível de desembocar em uma doença. O segundo estágio é o “[...] movimento irracional da alma” (FOUCAULT, 2010a, p.89), traduzido pro latim como *perturbatio* ou *affectus*, que se refere também ao advento do *páthos* propriamente dito, ou seja, a doença. Em seguida vem a passagem (*nósema*) ao estágio de cronicidade (*héxis* ou, em latim, *morbis*), o qual culmina, por fim, na doença permanente (*arróstema* ou, em latim, *aegrotatio*). A última etapa é, então, o vício (*kakía*, ou, em latim, *vitium malum* e *pestis*), estado que deforma e consome o indivíduo por completo. A própria definição da prática de si é, portanto, equivalente a uma “operação” médica, como designa a expressão epicurista *therapéuein heautón*,

que implica todos os sentidos de *therapéuein* a uma relação consigo (*heautón*), onde a ideia de um culto a si mesmo ganha a tonalidade de cuidar das próprias paixões. Para cuidar da alma emprega-se, ainda, expressões como “‘curar’, ‘tratar’, ‘amputar’, ‘escarificar’, ‘purgar’ etc.” (FOUCAULT, 2017, p.79).

O cuidado de si abriu um leque enorme de tipos de relações e de organizações sociais. Uma delas é a dos Terapeutas. Foucault (2010a) afirma que a única menção a este grupo se encontra em apenas um texto, de Fílon de Alexandria, o *Tratado da vida contemplativa*, e no mais eles só aparecem como referência implícita. Tal raridade deu abertura, inclusive, para que os terapeutas fossem pensados quase como pensamos a imagem de Sócrates, como figuras ideais que possivelmente nunca existiram. Eles se reuniam ao redor de Alexandria em pequenas habitações afastadas do núcleo da cidade, com o objetivo de atingirem a própria cura. Conforme analisa Foucault, tal denominação do grupo ocorre justamente pela analogia entre o cuidado filosófico da alma e o cuidado médico do corpo. Ela acontece por analogia e não por identidade, já que a terapêutica (*therapeutiké*) deste grupo é mais abrangente que a iátrica (*iatriké*), que seria a alçada médica restrita ao cuidado físico. A primeira, por sua vez, toca desde o cuidado espiritual até o “culto do Ser” (FOUCAULT, 2010a, p.90). Outra característica basilar deste grupo é a visada da relação de mestria (*enkráteia*) de si para consigo. Ela só é possível por meio da prática diária do cuidado da alma, complementada com o cuidado, menos frequente, do corpo. A imagem dos Terapeutas parece circundar, segundo a leitura foucaultiana, todos os textos greco-romanos que versam sobre os rituais e as técnicas envolvidas na apreensão da verdade em seu potencial de cura. Podemos notar, ainda, o endereçamento de Foucault ao presente, na medida em que o próprio termo “terapeuta” tem um lugar importante nas práticas contemporâneas, tendo sido banalizado ao não se inscrever em uma história do cuidado de si. Mesmo que ainda não façamos uma análise direta desta dimensão, cabe reafirmar a ideia de que o curso de 1982 parece deliberadamente direcionado, em diversos aspectos, à genealogia deste tipo de técnica que, nos dias de hoje, compõe fortemente as relações consigo e as relações com o Outro pelas quais fazemos nossa experiência como sujeitos ocidentais.

Em suma, podemos situar nessa aproximação entre filosofia e medicina uma série de técnicas e de concepções desdobradas da necessidade de uma conversão a si com a finalidade de uma salvação, de uma purificação ou de uma cura de si

mesmo. As características próprias ao exercício espiritual serão, portanto, enquadradas nessa proximidade entre curar e filosofar e, principalmente, assentadas sob certa noção de verdade.

A verdade definida como equipamento (*paraskeuê*) de proteção e socorro

A noção de verdade desenvolvida pela filosofia pagã dos séculos I e II pode ser caracterizada pela noção de equipamento (*paraskeuê*)⁹, termo largamente encontrado nos textos epicuristas e estoicos (FOUCAULT, 2010a). Esse será o principal enquadre descritivo, em 1982, para a especificidade da verdade greco-romana. Grande parte do esforço filosófico daquela época é voltado a este ponto, já que a criação do equipamento de verdade aparece como o objetivo final da prática filosófica e, depois de alcançado, ele exige uma constante manutenção. Pretendemos, portanto, comentar alguns dos temas trazidos por Foucault acerca da *paraskeuê*, tanto com respeito ao seu processo de produção quanto sobre suas finalidades. Perceberemos que, nesta vertente, a questão da verdade não é problematizada nos termos de um conhecimento a ser transmitido e fixado em alguma espécie de inventário, como acontece depois no cristianismo ou na ciência. Veremos também que ela poderá ser estabelecida como uma “força” (FOUCAULT, 2013), concepção que, em nossa opinião, é o mais próximo de uma definição específica para a verdade, pois o equipamento (*paraskeuê*) ao mesmo tempo que a circunscreve designa mais o seu estado final, e não a sua “consistência”.

Iniciemos pelo processo de constituição do equipamento, que deve ser um dos resultados imprescindíveis da ascese (*áskesis*). A ascese é a “prática operatória” (FOUCAULT, 2010a, p.281) do cuidado de si, ou seja, o conjunto de técnicas envolvido no exercício do preceito. Cabe lembrarmos que, no período greco-romano, a ascese visa a construção de um estilo (*forma*) a despeito do que ocorre mais à frente com o cristianismo, quando a ascese visa a constituição de uma regra de vida (*regula vitae*). A questão do estilo é uma das possibilidades de aproximar a filosofia da medicina e da navegação, por exemplo, já que o saber produzido deve ser “conjectural” (FOUCAULT, 2010a, p.222), ou seja, deve

⁹ O termo *paraskeuê*, no curso de 1982, aparece majoritariamente sem tradução. Provavelmente, a explicação para isso é a polissemia do termo original, que varia entre “equipamento”, “mecanismo de segurança”, “armadura”, “ferramenta de proteção” e “socorro”. Optamos por seguir com a noção de equipamento.

corresponder ao imprevisível das situações e, por isso, não pode se restringir a uma forma de cartilha.

Usando termos de Musonius Rufus, Foucault (2010a) capta a separação antiga entre *epistème theoretiké* e *epistème praktiké*, saberes teóricos e saberes práticos, ambos componentes de uma hierarquia voltada à necessidade de aquisição das virtudes. É da predominância da *praktiké* que se desdobra esta ascese, predominância que conflui a prática filosófica e a austeridade do treinamento no sentido esportivo e guerreiro, como ocorre sob o termo *gymnázesthai*, mais ou menos como praticar a ginástica. É da *praktiké*, também, que o saber será formado como equipamento (*paraskeué*). Cumpre dizer que, quanto mais a ascese da cultura de si pode se configurar deste modo austero e treinado, menos podemos afirmar que ela é balizada pela função de uma lei regente de um código. A ligação que ocorre neste campo é entre sujeito e verdade, e a austeridade advém justamente da ausência de lei.

Conforme as definições de Foucault (2010a), em contrapartida à ascese cristã que se pauta numa renúncia, a ascese pagã “dota” o sujeito de algo que ele não tinha, algo que permite “[...] proteger o eu e chegar até ele” (FOUCAULT, 2010a, p.285). Este algo deve ser o próprio equipamento de verdade (*paraskeué*), objetivo imediato da ascese, o qual relaciona-se precisamente com os eventos imprevisíveis, ajustando-se a eles, preparando o sujeito para lidar com a realidade inconstante sem perder sua estabilidade. Neste sentido, Foucault aproveita o modelo encontrado na figura de Demetrius, no livro VII, do *De beneficiis*, de Sêneca, onde se compara o sábio e o atleta. Neste exemplo, fala-se do treinamento de um atleta que se detém no exercício e na memorização de poucos movimentos, os movimentos fundamentais, estritos à necessidade de lidar com as surpresas que podemos encontrar. Tal treinamento não intenta superar a si e nem aos outros, mas visa somente a habilidade de resolver e de enfrentar os desafios da vida por meio do equipamento criado para tanto, o qual deve ser constituído de tal maneira que esteja facilmente disponível mediante os acontecimentos. Então, é possível falar de mais uma dimensão da *paraskeué*, a de conjunto de movimentos. Foucault afirma, a partir de Marco Aurélio, que o estado de ser pretendido pelo cuidado de si é o estado de alerta, o estado de preparação, de estabilidade e de calma diante do único “inimigo”, o “acontecimento”. Se definido a partir do atleta, o sujeito greco-romano, para Foucault, é um “atleta do acontecimento” (FOUCAULT, 2010a, p.287).

As “peças” do equipamento de verdade são os conjuntos de “discursos-verdadeiros” (FOUCAULT, 2010a, p.287), os *lógoi*. Eles não representam apenas palavras, axiomas e proposições. Eles são, para Foucault, “[...] enunciados materialmente existentes” (FOUCAULT, 2010a, p.287). Estes enunciados devem permanecer fortemente memorizados por meio dos exercícios, memorizados a ponto de estarem “arraigados” e “implantados” (FOUCAULT, 2010a, p.288) no espírito. Neste plano, retemo-nos novamente à noção de que, no período greco-latino, a compreensão de um texto exige uma leitura quase sempre pronunciada, já que as frases são compostas sem separação. Essa característica fundamenta a circularidade entre a técnica da palavra, o exercício físico e a apreensão da verdade pela ética. Como Foucault expõe,

[p]ara 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 (FOUCAULT, 2010a, p.321).

O exercício de leitura greco-latino realiza, portanto, uma assimilação “muscular” dos preceitos. É assim que se constrói a armadura de verdades. Esse grupo de discursos é um tipo específico de enunciado, um enunciado “[...] fundado na razão” (FOUCAULT, 2010a, p.288), ou seja, ao mesmo tempo razoável, verdadeiro e facilmente transponível em ação, portanto, prescritivo. Mas é necessário entender que eles devem ser guardados de tal maneira que sejam espontaneamente prescritivos. Assim, os enunciados verdadeiros geram algo para além da convicção, isto é, devem resultar na própria ação. Precisam fazer o sujeito falar, mas também agir “pelo” sujeito, como afirma Foucault, “[...] não somente dizendo-lhe o que é preciso fazer, mas efetivamente fazendo, na forma da racionalidade necessária, o que é preciso fazer” (FOUCAULT, 2010a, p.289).

Mais do que enunciados, os discursos-verdadeiros são partes de uma central de ação alocada no espírito, segundo Foucault, de modo “[...] ao mesmo tempo virtual e eficaz” (FOUCAULT, 2010a, p.289). Ou seja, são verdades bem assentadas, mas facilmente disponíveis. O *lógos* deve ser “socorro” (FOUCAULT, 2010a, p.289), *boethós*, semelhante a uma voz que responde ao sujeito quando este

apela por ajuda, e o responde em ação. Na literatura dos séculos I e II é muito frequente as metáforas referentes ao caráter auxiliador do *lógos*. Encontramo-lo descrito como um remédio, *lógos pharmákon*. Há ainda a metáfora da navegação, dentro da qual o *lógos* é que é concebido como o piloto, ou mesmo no espectro militar, onde o *lógos* é tanto a armadura quanto a muralha que envolve um refúgio de guerra. Por fim, o *lógos* atua também com relação ao sujeito desprevenido, imerso na “rasa labuta da vida cotidiana” (FOUCAULT, 2010a, p.290), ocasião em que a verdade não permite que ele seja mais fraco que os infortúnios que lhe acometem.

Para que a verdade seja socorro, é necessário ter os enunciados verdadeiros à mão (*prókheiron*, ou, em latim, *ad manum*). Neste sentido, a construção desta verdade está necessariamente atrelada a certa concepção de memória. A memória, em sentido clássico, *mnéme*, tem como papel manter o enunciado e o seu brilho guardados e, ao mesmo tempo, iluminar quem fizer parte dessa memória e pronunciar novamente alguma sentença advinda da boca do aedo ou do sábio. Já a memória que guarda o enunciado à mão se aproxima mais de uma “memória de ato” (FOUCAULT, 2010a, p.290), e sua manutenção, sua fixação, deve ser mais muscular que de consciência – como dito por Foucault, a verdade se localiza em uma “virtualidade física” (FOUCAULT, 2010a, p.321). É preciso que cada sujeito tenha, em si mesmo, a capacidade de uma memória automaticamente atualizável, habilidade que deve ser conquistada em atividade (FOUCAULT, 2010a, p.290). A diferença fundamental da verdade enquanto equipamento (*paraskeuế*) com relação à verdade da concepção de “memória arcaica” (FOUCAULT, 2010a, p.291) é que, nesta última, é a enunciação da sentença, mesmo que reformulada, que faz a verdade ressurgir em seu brilho. De modo diverso, a enunciação das sentenças que compõem o equipamento só acontece na ocasião do treinamento. As frases precisam ser veementemente repetidas e trabalhadas para que, frente à situação demandante, a verdade apareça. Os enunciados são assim reatualizados a cada momento, eles são guardados de forma a se transformarem, como define Foucault, no próprio “sujeito de ação” (FOUCAULT, 2010a, p.291). Sua verbalização não indica apenas um ato de memorização, mas um ato de preparação e de transformação mediante o qual, sem precisar dizê-lo, o sujeito aja da melhor maneira possível quando for conveniente – ou seja, a verdade ressurgir, quando necessária, sem precisar ser enunciada.

Os sentidos dados por Foucault (2010a) à noção de verdade greco-latina podem ser melhor compreendidos quando extrapolamos a dimensão da ascese (*áskesis*) e consideramos a relação da cultura de si com a transmissão do conhecimento (*máthesis*), que também se desdobra de uma diferenciação com relação à retórica. Mais exatamente, voltamos à consideração dos textos epicuristas. Destes textos, Foucault (2010a) destaca uma modalidade de saber denominada *physiologia*, a qual define todo saber da natureza que contribui filosoficamente com a prática de si, ou seja, que produz modos de existência.

Em Epicuro das *Sentenças Vaticanas*, o termo *physiologia* aparece dentro de uma clivagem entre o saber de espiritualidade e o saber daqueles que ostentam a cultura (*paideía*), o qual concerne aos fanfarrões (*kómpus*), nos termos de Foucault, os “fazedores de palavras” (FOUCAULT, 2010a, p.213), pessoas que trabalham sob a palavra enquanto ruído (*phonê*) mercadológico e não enquanto discursos-verdadeiros. Os fanfarrões, muito provavelmente uma referência aos retóricos, são pessoas que manipulam as massas e não formam seus próprios bens, não trabalham de modo autônomo. Foucault os classifica como “[...] pessoas que fabricam, para vender, certos efeitos ligados à sonoridade das palavras”, são “artesãos do ruído verbal”, “artistas do verbo” (FOUCAULT, 2010a, p.213). São estes mesmos fanfarrões que criam uma segregação do saber e o alocam no privilégio financeiro daqueles que podem considerar-se “cultivados”, supostamente diferenciados da massa. Seu conhecimento tem como finalidade criar reputação e prestígio social, o que Foucault designa como saber de jactância. Essa cultura (*paideía*) é definida, nestes termos, “[...] como aquilo que serve para jactar-se entre os outros” (FOUCAULT, 2010a, p.213). A *paideía*, que na Grécia antiga possuía diversos sentidos positivos e designava a vida do sujeito cultivado, é rejeitada por Epicuro pelo seu teor ostensivo e manipulador, como se ela só existisse para fazer-se admirada.

Em contraposição ao saber de jactância, existem os saberes que advêm do trabalho sob o arcabouço racional da humanidade (*lógos*) com a finalidade de produção de formas de vida (*êthos*). Nestes últimos é que entra a *physiologia* de Epicuro. Ela é definida não como um “setor do saber” (FOUCAULT, 2010a, p.214), mas como um conhecimento da natureza (*phýsis*) apto a se prestar como princípio de ação e de liberdade, tendo por objetivo preparar (*paraskeuázei*) os sujeitos, em suma, produzir o equipamento (*paraskeué*). A *physiologia*, por entrar na constituição

deste tipo de verdade, procura gerar sujeitos independentes, os quais produzem seus próprios bens. Mais que isso, ela aprimora o sujeito com coragem, tanto para ultrapassar as doutrinas com as quais tentaram embuti-lo quanto para afrontar as autoridades que procuraram submetê-lo às suas leis. A *physiologia* é atrelada também à noção de autonomia (*autárkeia*), apontando mais uma vez para a plenitude de uma relação consigo. Foucault percebe que o exercício do saber da *physiologia* possui relação estreita com a técnica da *parrhesía*, inserindo-se, assim, nas relações filosóficas com outrem e não apenas na relação consigo. É a *parrhesía* que garante a um saber seu status de *physiologia*, e não seu conteúdo.

Inseridos neste panorama da verdade como uma *paraskeuê*, do saber enquanto *physiologia* e da enunciação enquanto *parrhesía*, não existe a necessidade de voltarmos a nós mesmos como objeto de conhecimento, conforme se delineia no cristianismo e se consolida na modernidade. Mesmo quando nos localizamos no plano do conhecimento de si, neste tipo de pensamento, distanciamos-nos da procura pelos arcanos do ser, na expressão de Foucault, “arcanos da consciência” (FOUCAULT, 2010a, p.212). O saber elogiado tanto para o mestre quanto para o discípulo considera sempre o entorno, o mundo, as relações, mas tem como “efeito e função” (FOUCAULT, 2010a, p.217) a transformação do sujeito, a qual não ocorre por uma via hermenêutica. De acordo com Foucault, “[é] preciso que essa verdade afete o sujeito, e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2010a, p.217). Neste sentido, a verdade como equipamento não compõe somente o plano teórico e reflexivo, abrindo a possibilidade para um entendimento do *lógos* como um saber que não pode ser referido integralmente pelo conhecimento, mas por outra compreensão daquilo que seria uma racionalidade. Foucault afirma, “[a] *paraskeuê* é o elemento de transformação do *lógos* em *êthos*” (FOUCAULT, 2010a, p.291). Se ele chega a atingir o modo de ser (*êthos*) o saber é, então, “etopoético” (FOUCAULT, 2010a, p.212). Foucault extrai essa noção de uma cadeia de expressões encontradas em Plutarco, qual seja: constituir o *êthos* (*ethopoieîn*); ter a capacidade de constituir o *êthos* (*ethopoiós*); formação de *êthos* (*ethopoiía*).

Mas como a verdade seria tão facilmente desdobrável em ação? Qual o tipo de consistência necessária para tal desdobramento? A resposta ganha corpo se consideramos, além d'A *Hermenêutica do Sujeito*, a conferência *Subjectivité et Vérité*, proferida por Foucault em 1980 no *Dartmouth College*, Estados Unidos. Nesta

ocasião, Foucault (2013) explora a técnica greco-latina naquela acoplagem de um “algo a mais” ao conhecimento dos preceitos, e este algo a mais é a própria verdade que, para cumprir o seu desígnio, precisar ser definida como “força” (FOUCAULT, 2013, p.49), uma força capaz de modificar o conhecimento e a consciência em um estilo de vida verdadeiro. Por ser uma força, essa verdade deve se bastar por si, isto é, não deve se juntar a uma força de coerção. Tão afastada que deve estar a verdade da coerção, toda relação entre mestre e discípulo se pauta nos termos da criação de uma liberdade do sujeito relativa a tudo que o cerca, pelo menos enquanto objetivo ideal.

Na esteira da noção de força, Foucault (2013) define a verdade das seguintes maneiras: ela não é necessariamente uma extensão da realidade, mas uma força implícita aos princípios criados em um discurso; não está escondida nas profundezas de um plano interno ao sujeito, mas ela é como um ponto de atração “diante” dele, uma “força magnética” que o lança sobremaneira na direção de um objetivo (FOUCAULT, 2013, p.49); esta verdade não se acessa por uma via analítica daquilo que é uma extensão da realidade, mas por uma via de enunciação daquilo que seria considerado bom por quem deseja se apropriar de uma vida sábia; a exposição de si para um outro, neste contexto, não busca individualizar o sujeito à procura de seus traços particulares, mas sim constituir um si mesmo onde se entrelaça “sujeito de conhecimento e sujeito de vontade” (FOUCAULT, 2013, p.49).

O embricamento entre conhecimento e vontade compõe a noção grega de *gnômê*, a qual designa tanto um *status*, o de “si gnômico” (FOUCAULT, 2010a, p.50), quanto uma curta frase capaz de fazer a verdade aparecer em toda sua força enquanto se acopla na alma de quem entra em contato com ela. Do modo como entendemos, essa força não se aloca exatamente em si mesmo ou no Outro, mas no entremeio entre o uso da palavra que faz o mestre e a disposição do discípulo que o procura, de onde tanto surge a verdade quanto se constitui um sujeito; ou no entremeio entre o acontecimento imprevisível e o sujeito que o experiencia, de onde a verdade se atualiza enquanto socorro. E, por fim, a memória desta verdade, que, devido ao treinamento, permanece virtualmente arraigada na musculatura de um corpo filosófico, só pode existir pela presença desta força que acompanha os princípios, já que, sem ela, eles se dispersam com facilidade.

A figura do *stultus* e a impossibilidade de uma verdade índice de si (*index sui*)

Pretendemos, com este tópico, desviar de uma possível interpretação d'A *Hermenêutica do sujeito* (FOUCAULT, 2010a), a de que a tentativa foucaultiana de especificar o discurso-verdadeiro da cultura de si consiste na busca por uma noção de verdade que seja índice de si (*index sui*) (FOUCAULT, 2014), em outros termos, alheia a qualquer coercitividade. Quando se trata de definir a verdade como uma força, inclusive capaz de afetar a si mesma, a impressão é de que falamos de um princípio que prescinde de um regime de verdade, ou seja, de outras forças coercitivas, físicas e/ou morais, capazes de fazê-lo imperar como verdadeiro. O teor desta ideia, somado à centralidade das práticas de liberdade em detrimento da obediência à Lei, própria ao jogo de veridicção da ética greco-latina, pode confundir a recepção do pensamento de Foucault e direcioná-la para uma noção descontextualizada de liberdade, de uma verdade alheia à sociedade ou de um si mesmo desgarrado da história, originário entre gregos e romanos e passível de ser encontrado no presente.

Aquilo que se desenvolve, em 1982, sob a noção de equipamento (*paraskeué*), parece um prolongamento da discussão sobre as relações entre regime e verdade, feita em 1980. Mais exatamente, parece que, em 1982, Foucault (2010a) tenta encontrar uma noção de verdade que chegue perto daquilo que ele define como a verdade sem o regime, em 1980. O regime de verdade, dentro deste conjunto nocional, consiste em tudo o que coage os indivíduos a procedimentos de demonstração do verdadeiro. Pensar por este viés seria colocar a enunciação da verdade no mesmo plano de análise dos regimes políticos e penais, por exemplo, assentados que estão em práticas de dominação e de garantia de condutas. Ser obrigado a dizer a verdade equivale a ser obrigado a fazer qualquer outra coisa. Com efeito, um sistema de obrigação trata, na realidade, da “coercitividade do não-verdadeiro” (FOUCAULT, 2014, p.87), e não da verdade. A verdade, se precisasse ser conceituada por si só, não necessitaria desse sistema. A força da verdade, nesta perspectiva, deve estar no próprio verdadeiro, de modo que, para sermos sujeitos e operadores da verdade, prescindiríamos de um regime específico de constrangimento. O verdadeiro, quando aparece sob este plano, precisa determinar por si só os lugares que serão ocupados e as práticas que serão possíveis, bem como os modos de manifestação da verdade, e deve fazê-lo por um caráter que lhe

é próprio, como na frase-modelo “[...] é verdade, logo me inclino” (FOUCAULT, 2014, p.87). É evidente perceber como isso se assemelha à ideia do enunciado enquanto um princípio prescritivo, como no caso dos discursos-verdadeiros (*logói*) do equipamento (*paraskeuê*). É evidente, ainda, que em 1982 Foucault coloca a obrigação de dizer uma verdade sobre si como algo cristão, praticamente inexistente entre epicuristas e estoicos, onde a verdade só precisa ser dita em treinamento, ou por parte do mestre para os discípulos. Neste sentido, notamos uma primeira abertura à apreensão da verdade greco-latina como correspondente à verdade sem o regime.

Quando é necessário algo como um regime já não falamos mais da verdade. A verdade por si só deve ser desgarrada de outras forças para se validar e se desdobrar em algo. Entretanto, o próprio Foucault (2014), já em 1980, permanece insatisfeito com essa diferenciação. Parece, para ele, ser impossível definir a verdade sem levantar o estatuto do “logo” implícito ao seu desdobramento e à sua validação, como no “logo me inclino”. Mesmo sendo índice de si (*index sui*) e dando provas de si por si mesma, podendo firmar sozinha o que é o verdadeiro e o falso, não é a verdade que reina (*rex sui*), compromete (*lex sui*) e julga (*judex sui*) os sujeitos que com ela se relacionam, não é ela que estabelece os efeitos dessa relação e as consequências de suas faltas. Sempre há uma afirmação anterior à verdade que foge do plano da constatação e que se presta a engajar os sujeitos. Para Foucault (2014), em “é verdade, logo me inclino”, o “logo” não é lógico, evidente e nem unívoco, mas permanece obscuro. Este logo só é evidente quando já compõe um certo plano de regras e de arranjos que, de certo modo, sempre serão históricos, como é o caso, por exemplo, de uma “evidência” científica dentro de uma pesquisa em uma vertente da biologia, ou como a medida certa da relação sexual na *aphrodísia* greco-latina.

Retomando a hipótese deste tópico, ao pensarmos n’A *Hermenêutica do Sujeito* desde a definição da verdade greco-romana, a impressão que temos é de que Foucault procura defini-la enquanto índice de si (*index sui*). Frequentemente, inclusive, ele busca contrapor esta verdade às concepções predominantes no cristianismo e na modernidade jurídica, como podemos perceber em:

Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de

transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito (FOUCAULT, 2010, p.19).

Ora, não sabemos se Foucault (2010a) o faz de propósito, pois isso não fica evidente, mas ele deixa implícito a impossibilidade desta verdade do cuidado de si cumprir o encargo de prescindir de um regime - mesmo nos momentos em que parece que ele a está procurando, como demonstraremos na sequência. Talvez Foucault acabe por demonstrar o quanto não existiu, em nossa história, desde os gregos, um regime dentro do qual a verdade realmente, “tal como ela é”, foi capaz de salvar o sujeito e de dar provas de si. A verdade greco-romana, para ganhar especificidade, não aparece isolada, mas necessita de um outro termo, de um sistema de coerção e de validação que, apesar de não ser pautado na lei, está para além da estrutura mesma da verdade. Explicamos: para que esta verdade seja uma força que faça dizer “logo me inclino”, é preciso que haja alguém que possa constatar esta verdade e garantir a segurança do dever de se inclinar. E, para constatá-la, é preciso que este alguém faça parte do jogo tal como ele é estipulado por aquela filosofia, ou seja, é preciso que haja um sujeito capaz – dotado do treino e da habilidade – de escutar a verdade da filosofia. Portanto, na medida em que foi necessário definir um sujeito da filosofia com relação à verdade, definiu-se ao mesmo tempo um sujeito oposto a ele, o estranho, a noção de um “outro” execrável que distribui os lugares do jogo.

A figura execrável da filosofia greco-latina aparece no curso de 1982 na imagem do sujeito *stultus*, pela qual foi possível criar um sistema de divisão que acaba por soar um tanto quanto constrangente e, de certo modo, semelhante a um regime de verdade. Desta forma, a ideia é a de que a verdade, mesmo em sua acepção de “força”, não se desdobra por si só em ação, considerando que, por vezes, ela cruza com o *stultus* e passa despercebida. Diante da verdade o *stultus* não se inclina, mas dispersa. É claro que não é por isso que as definições da verdade em um regime e no outro vão ser as mesmas, ou vão necessitar do mesmo sistema. O sujeito do cuidado de si não é capaz de acessar a verdade pela via

estrita do conhecimento, mas a verdade, por si só, também não se desdobra sem uma rede ligada ao “logo” daquela frase-modelo.

Aprofundemos um pouco mais na descrição do *stultus*. Ao fundo das vertentes do pensamento greco-romano existe esta espécie de sujeito desatento, uma figura que será o termo da diferença com relação à figura do sujeito da filosofia (FOUCAULT, 2010a, p.117). Ela não só representa esta oposição como ela indica o estado daquele que ainda não se iniciou na filosofia, o estado prévio à imprescindibilidade da mão estendida de um mestre filósofo. A *stultitia* define o sujeito como um sujeito do desejo disperso. Ela se caracteriza como agitação e irresolução, tanto do pensamento quanto da postura – onde ela se relaciona com a descrição do sujeito afeminado (*effeminatus*).

O sujeito *stultus* é aquele completamente aberto às representações do mundo exterior. Ele permite que as coisas o afetem sem selecionar os seus efeitos, sem analisar as representações, sem elaborá-las, característica que o deixa, segundo Foucault,

[...] a mercê de todos os ventos das representações exteriores e que, depois que elas entraram em seu espírito, [o sujeito] não é capaz de fazer a separação, a *discriminatio* entre o conteúdo dessas representações e os elementos que chamaríamos subjetivos, que acabam por misturar-se com ele (FOUCAULT, 2010a, p.118).

Esta confusão de representações causa efeitos no espírito, confundindo os hábitos, os desejos e as ambições. O *stultus* está, deste modo, “[...] disperso no tempo” (FOUCAULT, 2010a, p.119). Além de esquecer tudo o que aprende, de não buscar a rememoração daquilo que merece ser guardado, o *stultus* não foca sua atenção e seu desejo em um objetivo. Nesse sentido, a existência deste sujeito é concebida “[...] sem memória e sem vontade” (FOUCAULT, 2010, p.119), o que proporciona uma mudança frenética e constante no seu modo de viver – algo que nos remete à crítica de Sêneca à separação da vida em diferentes fases. Nesse sentido, o *stultus* está longe da meta principal do cuidado de si, que é almejar a relação plena consigo na velhice, que é, desde cedo, desejar a “consumação de si” (FOUCAULT, 2010a, p.119), já que ele não pensa no tempo.

Foucault entende que o indivíduo *stultus* está impossibilitado da capacidade de “[...] querer como convém” (FOUCAULT, 2010a, p.119). Este querer, em Sêneca, é um “querer livremente” (FOUCAULT, 2010a, p.119), justamente o contrário de quando estamos em estado de *stultitia*. O desejo filosófico formulado nas artes da existência tenta se desprender de qualquer determinação advinda do exterior ou do interior, de representações ou de paixões. Além disso, querer livremente é querer algo que se queira sempre, é “querer absolutamente” (FOUCAULT, 2010a, p.119). Ao revés, o *stultus* “[...] quer várias coisas ao mesmo tempo [...] Ele não quer uma e absolutamente só uma. O *stultus* quer algo e ao mesmo tempo o lastima” (FOUCAULT, 2010a, p.119).

O sujeito *stultus* é descrito como aquele que deseja, mas deseja entristecido, ou seja, sem força, cessando, de saída, a vontade. A vontade da *stultitia*, para Foucault, é “[...] essa vontade de algum modo limitada, relativa, fragmentária e cambiante” (FOUCAULT, 2010a, p.120). Foucault encontra em Sêneca a noção de que o objeto do desejo filosófico é o eu, único objeto que pode ser desejado absolutamente e sempre, sem referência ou dependência a outros fatores, sem necessidade de troca, independentemente do tempo. Portanto, em última instância, a *stultitia* é colocada como representante de uma não relação consigo, de uma falta de desejo de si mesmo, de uma desconexão entre o eu e a vontade. Ela representa o caráter tanto daquilo que estrutura a relação consigo do sujeito que assim se encontra, quanto da forma com que essa relação se manifesta. A relação com o Outro entra nesse entremeio, portanto, tendo em vista que, tal como apresenta a filosofia greco-romana, o desejo da *stultitia* nunca vai almejar cuidar de si se não for impulsionado por um Outro e, talvez, nem assim.

Com respeito ao tempo, o sujeito *stultus* é fixado no pensamento do futuro, reflexividade desqualificada entre greco-romanos. Para eles, o futuro se equipara ou ao “nada” ou ao “preexistente”. Em outros termos, se ele não existe, se é o nada, só podemos imaginá-lo, mas, se o futuro existe, se preexiste, então ele nos domina e sobre isso não temos controle. Plutarco, em *Peri euthymías*, opõe o *stultus* ao sujeito sensato (*phrónimoi*), por este estar no presente mas assentado na memória. Ora, a *stultitia* caracteriza o sujeito que não consegue ocupar-se consigo porque não consegue “[...] dar conta do presente” (FOUCAULT, 2010a, p.418) e que, por isso mesmo, está preso ao nada e à inexistência.

Conforme descrito em uma fábula que Foucault (2010a) encontra em Plutarco, o sujeito *stultus* é como um trabalhador distraído que permite que seu jumento coma os talos de junco que ele está amarrando. Esta fábula consiste numa crítica à desatenção, às pessoas que não cuidam de si e de suas atividades e que permitem, conseqüentemente, que o esquecimento as devore. Como Foucault define, “[p]ois bem, assim é o homem do porvir, deixa que qualquer coisa devore o que está fazendo” (FOUCAULT, 2010a, p.419). Esse tipo de esquecimento, próprio destes sujeitos, prejudica diretamente a capacidade de ação, o estabelecimento de relações sociais, a vivência de prazeres, a criação de uma identidade, o estudo e até mesmo o ócio. Sobre este aspecto, é como se o sujeito cedesse seu ser à descontinuidade, à mudança constante. Por outro lado, viver o porvir é ainda mais negativado que esse estado de metamorfose constante, pois, para gregos e romanos, pior que se entregar à “[...] descontinuidade e ao escoamento” (FOUCAULT, 2010a, p.419) é lançar-se ao nada e ali permanecer.

Ao lembrarmos a definição da postura corporal exigida pela escuta filosófica, tal como a descrição do ritual dos Terapeutas, é a *stultitia* que aparece no lugar da atitude condenada, ou seja, de uma postura agitada, involuntária e espontânea. Este estado de ser é tão execrado dentro do epicurismo e do estoicismo, que o *effeminatus* e o *stultus* recebem o lugar de *impudicus*, de “maus costumes” (FOUCAULT, 2010a, p.307). Ora, nada mais semelhante a um sistema coativo do que a formulação de uma norma de costumes que, neste caso, não tenta ser imposta por coerção direta, mas por exclusão.

Pensando a verdade no plano do jogo de veridicção greco-romano, podemos voltar à noção de práticas de liberdade, que também pode contribuir com a problematização da figura do *stultus* e de sua relação com um regime de verdade. A prática de liberdade pode ser apreendida em correspondência às práticas de si, mas na sua correlação com outrem. Elas referem-se estritamente à possibilidade de uma organização social, à necessidade de que os sujeitos, só quando libertos, “[...] possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política” (FOUCAULT, 2006b, p.265). Para que essa construção coletiva das formas de vida aconteça, é preciso haver relações de poder, isto é, algo distinto de um estado de dominação no qual “[...] as relações de poder, em vez de serem móveis e permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que os modifique, se encontram bloqueadas e cristalizadas” (FOUCAULT, 2006b, p.266).

Se o bloqueio das relações implica a impossibilidade do jogo, notamos que uma das condições do jogo greco-latino é sua referência ao bloqueio de uma das partes, justamente, aquela do *stultus* e do *effeminatus*. Mesmo assim, se é possível procurar, nos greco-latinos, uma verdade que só se desenvolve pela liberdade das relações, é porque, neles, a ausência da centralidade da lei facilita as práticas de liberdade - ao menos entre sujeitos que compunham as escolas filosóficas. Fica evidente, no entanto, que não há um plano discursivo que comporte uma verdade índice de si, pois, mesmo quando ela é concebida como uma força virtuosa, necessita de um regime específico que a garanta como tal.

O lugar da verdade greco-latina

Para nós, a maior relevância da definição de uma verdade especificamente greco-latina entra na divisão entre períodos de predominância do cuidado de si e períodos de predominância do conhecimento de si, estipulados na qualidade de organizadores históricos da relação entre sujeito e verdade. Quando as condições de acesso à verdade são determinadas pelas vias do conhecimento de si, não existe preço para o modo de ser do sujeito, já que elas são internas ao ato de conhecer. Nestas modalidades de ligação sujeito/verdade, Foucault (2010a) entende que a busca pelo conhecimento pleno e purificado do objeto encobre a relação do sujeito com a verdade, e seu resultado é, segundo o filósofo, o “[...] 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” (FOUCAULT, 2010a, p.19). Diferente deste movimento de acúmulo, o cuidado de si greco-romano busca forjar e se relacionar com uma verdade que serve de matriz de ação, que proporcione aquele efeito de “retorno” (FOUCAULT, 2010a, p.16), em outros termos, o momento de obtenção do “algo a mais” que completa e salva o sujeito.

Partindo da divisão histórica entre cuidado e conhecimento, Foucault define três maneiras de “reflexividade” (FOUCAULT, 2010a, p.413) criadas e ativadas no Ocidente na constituição das experiências de si. A primeira é a da memória, pela qual o sujeito se modifica e se “liberta” (FOUCAULT, 2010a, p.413) ao lembrar uma verdade esquecida. A segunda é a da meditação, pela qual o sujeito cria-se como “sujeito ético da verdade” (FOUCAULT, 2010a, p.413), buscando forjar discursos-verdadeiros que ajudem na relação com o mundo e na coincidência entre enunciação e ação. O terceiro modo é o do “método” (FOUCAULT, 2010a, p.413), e

consiste em eleger uma certeza que norteará a sistematização das verdades possíveis dentro de um quadro objetivo de conhecimento. Do tempo platônico até o cristianismo do final do século IV, em realce nos séculos I e II, ocorre a transição da memória à meditação. Do cristianismo até o final do século XVII, a transição da meditação ao método. Em Foucault¹⁰, ao contrário, vemos a tentativa de reversão do método e da memória em direção à meditação. Dentro deste recorte, aquilo que mais parece um elogio aos greco-romanos trata-se, na realidade, de demonstrar o quanto estamos afastados desta filosofia. Hoje, por hipótese, predomina a especialização epistemológica do saber, a qual desenvolve-se da separação entre filosofia e espiritualidade, a partir do momento cartesiano, que representa a derrocada da meditação em favor do método.

O lugar da verdade greco-latina adquire importância, então, pela necessidade da construção de um equipamento de verdade (*paraskeuê*), que pode ser figurado também como “discurso-socorro” e “discurso-recurso” (FOUCAULT, 2010a, p.421), ou seja, algo bem diverso de um conhecimento que apenas se acumula. Foucault entende que um sujeito sem essa armadura se encontra “permeável” (FOUCAULT, 2010a, p.421) aos acontecimentos que, nesse caso, acabam por invadi-lo e podem dissolvê-lo completamente. O valor do conhecimento é arraigado em um plano pragmático, de onde a verdade pode ser sempre um princípio. Convém dizer que o equipamento de verdade, em sua visada pela formação de um corpo filosófico vigoroso, referencia-se em um corpo velho, o do velho sábio. Portanto, não se trata simplesmente da busca por uma hipertrofia cognitiva ou muscular, mas um fortalecimento possível para uma estrutura corpórea possível, mesmo que ela seja envelhecida, fraca ou doente.

A noção de verdade desenvolvida por Foucault (2010a) em 1982 não pode ser utilizada como uma concepção hipostasiada. Quando olhada em detalhe, seu isolamento com respeito a um regime de verdade não se sustenta e não aponta de modo algum a uma prática de liberdade trans-histórica que pode simplesmente ser positivada em práticas atuais. Continuamos a falar, então, de uma verdade que não existe sem um regime. Aliás, é entre greco-latinos que o regime tem, por si só, outra definição, que é o regime de vida, testemunha não de uma vida sem limitações

¹⁰ Foucault (2010) cita uma série de filosofias que se inserem no mesmo movimento de reversão do método e de retomada da espiritualidade, quais sejam: Hegel, Nietzsche, Marx, Heidegger, Husserl, Freud, Lacan, o anarquismo, entre outros que, tais como estes, foram apenas citados sem maiores sistematizações.

colocadas pelas regras, mas de uma vida limitada por um conjunto de regras aplicadas de si sobre si, sem a necessidade da forma da lei, mas com austeridade. Se ela é mais propícia à autonomia, esta não deixa de ser exclusiva. O limite dessa exclusão pode não ser colocado pela lei ou pelo privilégio econômico, como acontece entre epicuristas, ou como no caso de Epicteto, que não eram propriamente donos de grandes fortunas ou provenientes de famílias importantes. O limite é posto pela possibilidade de realizar uma técnica de si que dê acesso à certa maneira de experienciar o mundo.

CAPÍTULO III: Ressonâncias entre Foucault e a psicanálise a partir d’*A Hermenêutica do Sujeito*¹¹

O intuito deste capítulo é delinear um campo de ressonâncias entre Foucault e a psicanálise, tendo como base a abertura do curso ministrado pelo filósofo em 1982. Em certo sentido, trata-se de buscar sobretudo as ressonâncias de afinidade entre esta obra e a psicanálise lacanaiana, considerando que, neste campo, cabem conjunções, disjunções e impasses (BIRMAN; HOFFMANN, 2017). Foucault fica conhecido, de modo especial na década de 1980, por “[...] diagonalizar a atualidade por meio da história” (GROS, 2016, p.11), isto é, falar do presente posicionando-se de uma exterioridade relativa. No entanto, mesmo neste contexto de deslocamento histórico-metodológico, alguns problemas atuais são brevemente abordados de maneira direta. A questão da psicanálise é um deles, e aparece em digressões inesperadas em meio a análises de preceitos, contos, fabulas e metáforas antigas. No entanto, a abertura ao saber analítico, mesmo que direta, é pequena, ocorrendo mais frontalmente em uma ocasião na aula 6 de janeiro de 1982, pela qual podemos perguntar: seria a psicanálise correspondente à espiritualidade do cuidado de si (*epiméleia heautoû*), segundo os fundamentos apresentados pelo filósofo?

Investigamos essa possível afinidade não só porque Foucault, naquelas aulas, faz a história das relações dialógicas circunscritas à necessidade da cura. Não

¹¹ Estritamente neste capítulo, as principais obras de Foucault (2001; 2008; 2012) serão analisadas a partir do original em francês, assim como os principais textos de Lacan (1966a; 1966b; 1966c).

apenas porque ele analisa as técnicas de intervenção pela palavra, pensando na questão do momento propício desta ação e fazendo, também, a história de uma escuta lógica. Nos direcionamos à psicanálise não só porque Foucault fala sobre desprender-se dos mitos familiares, ou sobre um amor a si exacerbado que nos impede de enxergarmos-nos sem precisar de uma interlocução. Todas estas perspectivas são possíveis dentro deste campo de investigação, e dizem respeito à psicanálise, a algo como sua genealogia (ALLOUCH, 2014, p.36)¹². No entanto, nosso principal interesse é perceber como a própria história das relações entre sujeito e verdade, mais exatamente, como a dupla determinação da dinâmica entre cuidado de si e conhecimento de si parece lançar problemas muito importantes para a psicanálise lacaniana, desde sua definição mais elementar de sujeito do significante.

Nosso intuito não é inscrever a psicanálise lacaniana estritamente no cuidado de si, apesar de buscarmos uma conjunção entre ambos. Nem mesmo pretendemos constatar que ela está mais próxima ao conhecimento de si. Queremos demonstrar, ao final, que dentro deste campo delimitado de técnica ética os princípios do cuidado e do conhecimento parecem conviver. O saber analítico destoa, então, do diagnóstico dado por Foucault (2001) à modernidade, qual seja, o de uma clara separação entre os dois preceitos antigos. No entanto, mesmo deslocado do diagnóstico moderno, consideramos que o campo de Freud-Lacan também pode ser posicionado conforme o método empregado por Foucault em 1982, já que a possibilidade paradoxal da convivência entre os preceitos antigos é colocada por essa mesma dinâmica filosófica do cuidado de si, começando pelo paradoxo do platonismo.

A referência à psicanálise no curso de 1982 surge com um caráter significativamente distinto no pensamento de Foucault. Dentro do material do *Collège de France* da década de 1980 (FOUCAULT, 2001, 2008, 2009, 2012, 2014), é apenas em 1982 que ela aparece deliberadamente como um problema. Esta ausência no resto dos cursos constitui, para nós, seu valor, levando-nos a indagar o quê, em *L'herméneutique du sujet* (FOUCAULT, 2001), leva a psicanálise a surgir no quadro de estudo foucaultiano. A resposta pode estar na função terapêutica da

¹² A genealogia da psicanálise, segundo a tese de Allouch (2014), seria desenvolvida na tríade *O poder psiquiátrico* (FOUCAULT, 2006d), *Os Anormais* (FOUCAULT, 2010c) e *L'Herméneutique du Sujet* (FOUCAULT, 2001).

filosofia, particularmente desenvolvida naquelas aulas por meio do estudo de textos greco-latinos. A análise desta função, rigorosamente espiritual, proporciona uma nova perspectiva para a definição da relação consigo – por almejar a obtenção de um “algo a mais” em termos de verdade, mas também para seus efeitos técnicos no estabelecimento de relações dialógicas encontradas na história do pensamento ocidental. Referimo-nos às modalidades de relação entre o si mesmo e o Outro – figura posta no lugar privilegiado de interlocução para uma vida ética, tão cara a formas de saber como a psicanálise.

O trabalho que propomos é importante tanto para o campo foucaultiano, pois encara um problema colocado pelo filósofo que não pôde ser levado adiante, devido à proximidade com sua morte, quanto para a psicanálise, pois o curso de 1982 não tem, até hoje, grande recepção neste meio (ALLOUCH, 2014; AYOUGH, 2015; BIRMAN, CUNHA 2012). Este movimento é historicamente recente, sobretudo no Brasil, onde costuma-se recepcionar a obra de Foucault em suas críticas à psicanálise por sua relação com a confissão cristã, ou por sua inserção em um dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1988).

Mesmo que este modo de recepção seja pequeno, podemos mencionar alguns nomes de importância para uma correlação entre Foucault e a psicanálise a partir das técnicas de si, alguns com ênfase especial no curso de 1982. O principal, e considerado um dos expoentes na relação entre psicanálise e espiritualidade, é Jean Allouch (2014; 2015). Podemos citar, também, Ayouch (2015; 2016), Cattapan (2011), Laufer (2015), Laufer e Squverer (orgs., 2015), Birman e Cunha (2012), Birman e Hoffman (2017) e Martins (2018). Alguns destes autores chegam a dizer de uma “psicanálise foucaultiana” (LAUFER, 2015; ALLOUCH, 2015), no sentido de que, depois de Foucault, não é possível que a psicanálise permaneça a mesma. Cabe anunciarmos, no entanto, que o presente capítulo se constrói com ênfase em uma exposição acerca do pensamento de Foucault e de Lacan, e não propriamente de uma análise da literatura de recepção. Ao inserirmo-nos neste campo, buscamos uma interlocução preciosa para o próprio Lacan, o qual, em certas circunstâncias (LACAN, 1966c, 1979, 1992, 2006, 2008a, 2008b), realizou seu trabalho considerando os problemas colocados por Foucault (1977, 1999, 2000, 2009b).

Se pretendemos pensar a inserção da psicanálise no espectro da espiritualidade, mais especificamente, da espiritualidade das escolas greco-romanas, será inevitável certa perspectiva generalista sobre a estrutura desta

espiritualidade no curso de 1982. Podemos dizer que o momento no qual as exigências do cuidado de si podem ser apreendidas com maior determinação é entre epicuristas, estoicos e cínicos. Ora, se Foucault (2001) esquematiza esta época como uma Cultura de Si, conjugando escolas que, por si só, são muito diversas, é porque ele avalia que a configuração predominante entre elas constitui-se pelos mesmos traços filosóficos, correlacionados a uma estrutura terapêutica – tal como as mesmas peças em um tabuleiro de xadrez que propiciam jogos muito diferentes (ALLOUCH, 2014, p.56). A aposta é, portanto, a de que a psicanálise inscreve-se historicamente sob traços significativos provenientes desta mesma rede. Há, ainda, os traços próprios ao conhecimento de si (*gnôthi seautón*), aparentemente ausentes desta herança do cuidado, os quais representam a parte mais indeterminada da análise – algo que precisaria ser investigado com mais minúcia, depois desta tese.

É comum, por parte da psicanálise, o exercício de delinear sua originalidade para o pensamento ocidental, no entanto, tal posicionamento singular pode ser definido de modo mais eficaz se, nas palavras de Allouch, “[...] inscrevermos a psicanálise dentro de sua própria genealogia” (ALLOUCH, 2014, p.56). Em um contexto de diferenciação moderna entre epistemologia/ciência e espiritualidade, uma “forma de saber” (FOUCAULT, 2001, p.30) como a psicanálise ou o marxismo¹³, comumente deslocada da ciência, é, para Foucault (2001), um impasse. Se hoje a ciência estipula como falsa ciência qualquer forma de saber que contenha a necessidade de uma conversão do sujeito e que vise, ao final, uma salvação, ou seja, que contenha uma estrutura de espiritualidade, encontraríamos nos saberes psicanalítico e marxiano as exigências mais básicas do cuidado de si (*epiméleia heautoû*), caracterizando-os enquanto técnicas éticas e não como ciências (FOUCAULT, 2017). No entanto, para o filósofo, “[...] nem uma nem outra dessas duas formas de saber levou muito explicitamente em consideração, de maneira clara e corajosa, esse ponto de vista” (FOUCAULT, 2001, p.31). Com respeito especificamente à psicanálise, Foucault (2001) entende que há efeitos do conhecimento de si em suas instituições sociais, como são as escolas de formação e seu caráter de transmissão de saber, e nesse sentido pergunta: é possível, neste campo, “[...] colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que – do

¹³ Não pretendemos explorar, neste texto, a abertura ao pensamento marxiano. Porém, convém mencioná-lo pelo fato de ter aparecido nos mesmos termos que a psicanálise, e por ser, também, um dos focos de discussão mais direta sobre o presente a partir das categorias trabalhadas naquelas aulas.

ponto de vista [...] da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* – não pode [...] ser colocada nos próprios termos do conhecimento?” (FOUCAULT, 2001, p.32). A resposta, como indicada a seguir, pode ser positiva se for buscada na lógica lacaniana, considerando que, segundo o filósofo, Lacan foi quem

[...] tentou formular a questão que é, historicamente, propriamente espiritual: a questão do preço que o sujeito tem de pagar por dizer o verdadeiro, e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse [...] a verdade sobre si próprio. Fazendo ressurgir essa questão, creio que ele fez efetivamente ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude dessa *epiméleia heautoû*, que foi a forma mais geral da espiritualidade. (FOUCAULT, 2001, p.31)

Se Foucault vai aos greco-romanos em busca de uma moral voltada para a ética, e se aquela moral serve para pensarmos uma relação consigo atualmente, diferente de uma moral do código, como dito na entrevista de 1984 (FOUCAULT, 2006b), percebemos então como seu olhar para a psicanálise e para o marxismo parte da mesma perspectiva. Quando Foucault anuncia uma separação entre uma psicanálise voltada para a relação ética entre sujeito e verdade, e uma psicanálise voltada para os métodos de uma escola de ensino; se divide entre uma subjetividade revolucionária e o efeito de pertencimento a um partido (FOUCAULT, 2001, p.30), ele está, aqui também, se utilizando da divisão entre moral de ética e moral de código, e corroborando com a importância da questão, a qual define tanto aquilo que será o trajeto de ligação entre sujeito e verdade, quanto colabora com o uso desta nova genealogia - voltada para os antigos - no pensamento de práticas atuais.

3.1. A relação dialógica em psicanálise: posições do analista

Podemos falar, em primeiro lugar, da abertura que o curso de 1982 – e outros elementos da década de 1980 - representa no problema da posição do analista, perspectivada pela necessidade posta pelo cuidado de si de “passar por um Outro” (ALLOUCH, 2014, p.63). Este tipo de reflexão cabe na estrutura mais ampla da história das veridicções, iniciada em *Du gouvernement des vivants* (FOUCAULT, 2012). Na sequência iniciada por este curso, vemos Foucault analisar a exigência de

manifestação da verdade variando sua perspectiva, ora pensando-a direcionada ao sujeito, ora observando-a nos vários mestres a que este sujeito recorre, ora refletindo a enunciação entre sujeitos em posição de igualdade. Na questão da psicanálise, estamos falando de uma necessidade de veridicção direcionada majoritariamente ao sujeito que, por outro lado, para acontecer, também demanda certa modalidade de enunciação do interlocutor escolhido no processo analítico.

Quando Foucault parte de um questionamento da veridicção ele se aloca dentro de um campo composto pela psicanálise. Em outros termos, por questionar a “[...] base pulsional de todo conhecimento” (AYOUCHE, 2015, p.106), Freud, assim como Foucault, posiciona-se em uma “[...] episteme não-cognitiva” (AYOUCHE, 2016, p.173), que investiga as condições de produção e de veiculação da verdade. Ayouch (2016) visualiza uma analogia entre o modo como Foucault trabalha a questão dos jogos de verdade gregos e greco-latinos e o campo de Freud-Lacan, quanto este se forma como uma psicanálise estratégica embasada nas relações de poder e no laço da relação dialógica. Isto é, em se tratando de um dispositivo “estilístico” de ligação entre sujeito e verdade, este mais próximo das relações estratégicas de poder, e de um dispositivo disciplinar, pautado na estratégia de garantia da obediência à norma, parte da psicanálise lacaniana estaria mais próxima do teor estilístico, por ser uma técnica ética.

A própria noção de escola, quando vem de Lacan¹⁴, tem ressonâncias deste pensamento greco-latino sobre o qual Foucault desenvolve seu trabalho final. Para o filósofo, a obra do psicanalista não se reduz à comunicação de um conteúdo, mas pode ser vista do mesmo modo como é descrita a prática de si espiritual, ou seja, “[...] que o trabalho necessário para compreendê-lo fosse um trabalho sobre si mesmo” (FOUCAULT, 1999, p.299). Lacan estaria, em certo sentido, em posição semelhante à de um mestre de espiritualidade, não exercendo poder institucional e falando somente àqueles que desejavam, àqueles que o procuravam por uma razão que está além do ensino – podemos lembrar de Epicteto, no colóquio 21, livro II, no qual Foucault (2001) encontra a seguinte consideração: “[...] vocês devem lembrar que estão aqui essencialmente para a cura. Portanto, antes de começar a aprender silogismos, ‘curai vossas feridas, cessai o fluxo de vossa paixão, acalmai vosso espírito’ [...]” (FOUCAULT, 2001, p.96).

¹⁴ Considerando todos os impasses da relação entre ele e “suas” escolas, que terminaram por ser dissolvidas.

Outro momento fundamental que aponta para a afinidade entre Lacan e a espiritualidade é o *Seminário 12, Problemas cruciais para a psicanálise*, no qual ele declara

[...] aqui não restam senão aqueles para quem este ensinamento [...] tem um valor de ação. [...] [U]ma escola, ela merece seu nome – no sentido em que esse termo é empregado desde a Antiguidade - é algo em que se deve formar um estilo de vida. Aqui eu peço que venham aqueles que [...] tomam meu ensinamento como o princípio de uma ação que seja a deles, e da qual possam prestar contas. (LACAN, 2006, p.113-114)

Encontramos, nesta citação, alguns dos postulados da espiritualidade, dos quais distinguimos o ensinamento como valor de ação, a necessidade de se formar um estilo de vida, ou seja, de se inscrever como uma moral voltada para a ética, e, por fim, a noção de prestar contas dos próprios princípios. Ora, sob este ponto, o tipo de reflexividade impulsionada pela ascese do cuidado de si tenta levar o sujeito a prestar contas de si como “sujeito ético da verdade” (FOUCAULT, 2001, p.463). A correspondência da psicanálise com os exercícios espirituais não era algo estranho a Lacan que, dois anos depois de situar-se na noção antiga de escola, afirma encontrar o “modelo” da prática psicanalítica naquilo que ainda há de “fragmentário” do legado dos “[...] exercícios espirituais [antigos] que correspondem certamente a uma práxis ética [...]” (LACAN, 2008, p.198).

Pensando pela análise de uma posição do Outro¹⁵, é notável a coincidência do preço da figura de Sócrates e de seus diálogos com Alcibíades, em Foucault (2001) sendo a origem filosófica do cuidado de si (*epiméleia heautoû*), em Lacan (1992) sendo uma base importantíssima da reflexão sobre a transferência em seu *Seminário 8*, fundamental para aquilo que, um ano antes, ele define como “a ascese freudiana” (LACAN, 2008, p.18), ou seja, a ética da psicanálise. Safatle (2020) chega a dizer que, em certa medida, a interpretação lacaniana coloca Sócrates

¹⁵ O termo Outro possui uma gama de sentidos específicos na psicanálise. No entanto, referimo-nos a esta figura da mesma perspectiva foucaultiana que, em 1982, trabalha-o como o lugar do mestre no exercício de uma relação dialógica. Neste capítulo, portanto, o Outro refere-se ou ao mestre greco-latino ou à figura do analista, que será analisada a partir do parâmetro colocado por Foucault (2001). Faremos a devida distinção quando for o caso de tratá-lo conforme os conceitos psicanalíticos.

como “o primeiro analista” (SAFATLE, 2020, p.74), e faz de suas respostas a Alcibíades “[...] a primeira lição de manejo da transferência que teríamos conhecido” (SAFATLE, 2020, p.74). Em outros termos, Sócrates, quando responde a Alcibíades do lugar de quem não detém o agalma que este lhe supunha (o agalma como metáfora do saber), abre o campo histórico no qual pode se desenvolver a transferência analítica a partir da noção de sujeito suposto saber (LACAN, 1992).

Há coincidência entre o curso de Foucault (2001) e a psicanálise no aspecto da criação de uma relação dialógica específica, orientada para certa “cura”. O mais essencial de *L’Herméneutique du sujet* (FOUCAULT, 2001) é aquilo que a técnica dialógica visa, a saber, a autossubjetivação do discípulo. Por um tempo, o filósofo tem função de intermediar a relação consigo criada pelo discípulo. Desde Sócrates até os estoicos, ninguém consegue cuidar de si sem recorrer a um outro que lhe estenda a mão (*educere*). Ao mesmo tempo, Foucault (2001) aponta para o momento de desprendimento desta relação primordial, proporcionado e demarcado pelo exercício técnico da *parrhesía*, que é a veridicção praticada na relação espiritual greco-latina. Para Allouch, essa veridicção específica encontra eco no “bem dizer” (ALLOUCH, 2014, p.63) lacaniano. Além de ser uma terapêutica, um socorro, a *parrhesía* faz com que o sujeito a quem ela se dirige prescindia, em certo momento, daquele que a enuncia, podendo ele mesmo, posteriormente, subjetivar suas verdades.

Outras perspectivas incidem sobre a questão da técnica interpretativa – de produção da verdade - designada como função do analista. Conforme entende Ayouch (2016), a técnica de Freud realiza uma espécie de afecção de si por si. Vislumbrada nas noções de “elaboração” (FREUD, 1914/2017a) e de “verdade histórica” (FREUD, 1937/2017b), a técnica forma

uma incidência particular do dizer que efetua um ato: é o da elaboração. Este processo consiste essencialmente em um remanejamento afetivo: não é uma questão, de modo geral, nem de aquisição de um conhecimento completo e nem de rememoração das representações reprimidas, mas de um verdadeiro trabalho de transformação do afeto. (AYOUC, 2016, p.175)

Se a psicanálise consiste em um tipo de busca constante por alguma verdade sobre nós mesmos, podemos, considerando Foucault, distinguir os diferentes meios históricos de realizar esta busca. Retomamos aquela divisão, feita por Cattapan (2011) a partir de *Le gouvernement de soi et des autres* (FOUCAULT, 2008), entre três modos possíveis de produção da verdade, os quais podem ser vislumbrados na técnica analítica: os modos oracular, confessional e do jogo político. É sob este último que enxergamos a coincidência entre espiritualidade e psicanálise, justamente quando a definição mesma de inconsciente passa de “[...] um lugar onde uma verdade se esconde [...]” para “[...] um motor para a construção de discursos que se queiram afirmar verdadeiros” (CATTAPAN, 2011, p.14). Trata-se de uma inversão lógica da interpretação, quando ela é comumente articulada, por outra psicanálise, enquanto “tradução de um material” (CATTAPAN, 2011, p.11) já assentado no inconsciente e homogêneo entre indivíduos – algo similar a uma verdade que apenas se relembra. Dado esta disjunção dentro da própria psicanálise, falemos um pouco da diferença entre as posições analíticas.

Aparentemente, do ponto de vista das técnicas de si, os três modos históricos de produção dialógica da verdade convivem como formas de proceder a interpretação dentro do campo psicanalítico (CATTAPAN, 2011). O primeiro modo, oracular, tem o saber situado do lado de alguma divindade que, por opção, escolhe revelar ou não a verdade, de modo claro ou enigmático, a um sujeito que a demanda. Cattapan (2011) enxerga este posicionamento como uma espécie de “tentação” relevante no meio psicanalítico. Conforme sua constatação, “[...] fica fácil perceber que aqueles que assim procedem supõem-se os únicos na situação analítica a poder produzir um saber verdadeiro sobre o inconsciente” (CATTAPAN, 2011, p.8). Vale lembrar que este tipo de postura era rejeitada por Freud desde o princípio da criação de sua técnica, mas, em momentos diferentes dentro de uma mesma obra, como no caso da *Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1900/2019), ele coaduna com a possibilidade de sua utilização (relativa à decifração de símbolos “coletivos”).

O segundo modo de produção da verdade, o da confissão, está presente na psicanálise por sua famosa herança genealógica cristã. Seu esquema é o de alguém que revela algo a um superior, o qual é hierarquicamente posicionado no quesito moral religioso. A verdade, na confissão, pode situar-se dos dois lados da relação. Primeiro, ela pode estar em posse daquele que fala, pois ele a articula de

maneira evidente e direta, compartilhando com outrem. Segundo, ela pode estar do lado do confessor, pois está mal articulada por quem tenta confessá-la, precisando, portanto, da *expertise* do primeiro. Cattapan (2011) usa essa noção foucaultiana para fazer uma analogia com a psicanálise, analogia esta de caráter duplo. Uma, com um analista sedento por ouvir uma verdade que será articulada por um paciente, outra, com o analista posicionado como detentor exclusivo da capacidade de selecionar uma verdade no discurso de um analisante. Esta segunda posição, Cattapan (2011) a enxerga em divisões analíticas como as que Lacan (1966c) estabelece entre “fala plena” e “fala vazia”, em resumo, uma enunciação que traz em si associações inconscientes, e uma enunciação que não traz nada significativa, respectivamente.

Nos modos oracular e confessional de dizer-a-verdade, podemos perceber a existência da concepção de que alguém já tenha apreendido o que é a verdade e como se pode acessá-la naquele que vem dizê-la. Ou seja, mesmo que a psicanálise exija uma livre associação de ideias diante das formações do inconsciente, o que acontece, depois, com o material associado? Este, quando aparece, está quase pré-determinado a ser revelador de uma verdade “por trás do sintoma” (CATTAPAN, 2011, p.10). Segundo Cattapan (2011), existe um tipo de “mapeamento” que, para algumas áreas da psicanálise, serve de registro para códigos interpretativos que coadunam os modelos oraculares e confessionais. São eles, conforme o autor, a referência constante ao Édipo e ao complexo de castração, mesmo dentro do campo lacaniano; a dinâmica das introjeções e projeções dos seios bom e mau, formuladas por Melanie Klein, os quais configuram, na maioria das vezes, “[...] mapeamentos do que deve ser encontrado no ‘fundo’ do Inconsciente” (CATTAPAN, 2011, p.10), ou, um “[...] supersentido generalizador qualquer” (CATTAPAN, 2011, p.16). Faz-se notar, assim, que o conteúdo de uma associação livre pode ser conduzido por sentidos que o analista considere, *a priori*, como verdades dissimuladas, mas codificadas e já conhecidas – mais uma vez, o retorno a um saber já sabido, mas ignorado por quem o sabe, ou seja, uma associação “nada livre”. É comum, por exemplo, que se considere a ação de uma resistência do analisante quando este não reconhece uma interpretação feita sobre ele.

Existe uma distinção freudiana, sistematizada por Harari (2001), entre duas ações em potencial na técnica analítica, a ação específica e o ato analítico, sendo a primeira análoga ao modo como as posturas oraculares e confessionais produzem a

verdade. A ação específica tem como referência o momento mais primordial no qual um *infans* não pode dialogar com outrem para pronunciar sua demanda. Neste sentido, tudo que ele emite de modo inapreensível deve ser, para quem o recebe, tomado como valor de sinal. Este sinal passa pela interpretação de alguém que precisa ter, como diz Harari, “[...] a presença efetiva de um certo código” (HARARI, 2001, p.47) que o permita dizer – mesmo que arbitrariamente – o que é o sentido daquela expressão do bebê, que deve ser respondida com algo que satisfaça suas necessidades primordiais. Quem assim procede a decodificação do *infans* é denominado, então, “ajudante alheio” (HARARI, 2001, p.48). Do ponto de vista de uma análise, é possível pensar que uma postura como essa diante da enunciação de um analisante parte de um saber e se direciona a uma finalidade pressuposta, qual seja, “[...] o cessar da tensão da necessidade” (HARARI, 2001, p.47). Em certa medida, se fixada nessa ação, a psicanálise postula uma verdade universal, qual seja, que a fonte de todos os impasses morais humanos pode ser encontrada no desamparo primordial do *infans* – aqui entram aqueles “supersentidos”, como os anos de vivência do Édipo ou os seios e o superego primitivo kleinianos. Em termos técnicos, a ação específica age sempre “conforme os fins”, isto é, com um objetivo já determinado, como coloca Harari: “[...] o analista é convocado a proceder a respeito de um analisando compreendido como o *infans*, segundo o qual o experimentador deve *dispor de um código correto*” (HARARI, 2011, p.49).

Sob o crivo das modalidades de produção da verdade, Cattapan (2011) direciona uma crítica à própria lógica da interpretação, quando ela é articulada enquanto tradução de um inconsciente-substância. É o caso, por exemplo, dos inúmeros discursos sobre os mal-estares atuais, sobre os sintomas sociais mais comuns, sobre as diversas áreas acerca das quais a psicanálise sempre parece ter algo a dizer. Trata-se, em análises como estas feitas a partir de Foucault – crítica que também encontramos em Allouch (2014), de perceber o quanto a psicanálise, em muitos casos, se elege como porta-voz de qualquer assunto, como se a descoberta do inconsciente freudiano pudesse explicar a verdade que rege todas as formações sociais. De qualquer modo, parece que, apesar de existirem essas brechas em sua obra, é Freud mesmo que nos alerta sobre a necessidade daquilo que hoje conhecemos como atenção flutuante, que se define pelo exercício de concentrar-se na escuta sem focar em algo específico, tentando deixar a atenção o

menos tendenciosa possível com respeito ao conteúdo, e mais voltada para a forma das associações – como pretendemos demonstrar, mais adiante, retomando o caso do esquecimento do nome Singorelli. Para Cattapan (2011), a postura da atenção freudiana é um modo de otimizar, no discurso de outrem, a abertura para algo que não está pré-determinado. Para este analista, o modo de solucionar tal impasse deve ser uma revisão da noção de técnica interpretativa, isto é, “[...] que analista e paciente reconheçam a interpretação e a teorização apenas como possibilidades criativas do discurso humano de produzir sentido, entre outras” (CATTAPAN, 2011, p.12).

O terceiro modo de produção do verdadeiro é o do jogo político, e também pode ser visto na psicanálise. Foucault (2008), quando interpreta a peça *Íon*, de Eurípedes, reconhece nela o desenrolar de um jogo de tensão entre verdades, mentiras, enganos, pequenos acordos, ludibriamentos, coragem de verdade (*parrhesía*) e riscos. Dito de outro modo, essa modalidade de produção da verdade decorre do entrecruzamento de forças distintas, e não no desenvolvimento de um percurso de único sentido. Quanto à “localização” onde se produz este “valor de verdade” (CATTAPAN, 2011, p.13), Cattapan percebe na leitura de Foucault a dimensão trans-individual, diferente de uma dimensão transcendental ou interna a alguém. Somado a isso, ainda sobre o *Íon*, Foucault (2008) compreende que a verdade do jogo político tem potencial instaurador de novas modalidades de existência, algo diverso das catástrofes descritas na revelação da verdade em algumas tragédias, como a de *Édipo*, por exemplo.

Para exemplificar a potencialidade da psicanálise desenvolver o modo do jogo político de produção da verdade, Cattapan (2011) relata uma situação na qual ele mesmo se encontra na posição de analisante. Na ocasião retratada, a então analista comete um ato falho, que consiste em realizar uma ação por engano enquanto se tentava deliberadamente realizar outra coisa. O mais tradicional é que isso ocorra do lado do analisante, portanto, o ato falho da analista representa um impasse para situação analítica. Nas palavras de Cattapan: “[o] que considero interessante a respeito deste episódio [...] é muito menos o ato falho em si do que o ato analítico que o seguiu” (CATTAPAN, 2011, p.13). O ato analítico é uma função do analista definida por Lacan (1967) em seu *Seminário 15: o ato analítico*. Podemos compreendê-lo de forma distinta das interpretações baseadas na codificação do

inconsciente, como aquelas que Cattapan (2011) aproxima dos modelos oracular e confessional de produção da verdade.

Voltando ao exemplo dado pelo autor, o quê, então, procede ao ato falho da analista e que pode ser considerado um ato analítico? A analista diz, simplesmente, “[a]tos falhos aparecem para serem interpretados. Bom, agora cabe a você interpretá-lo” (CATTAPAN, 2011, p.13). Dizendo-o, ela escancara a falta de uma pré-concepção fiadora da verdade do discurso analisante. Se o ato-falho é dela, analista, como, ainda assim, ele pode gerar um efeito de verdade para o analisante? A demonstração deste efeito, testemunhada no fato dele ser articulado a ponto de virar um texto sobre a interpretação, não conduz a um reconhecimento da verdade, mas na constatação de que nada resta senão criar alguma coisa com ela. É o que Cattapan demonstra quando afirma, “[...] *a posteriori*, percebi como tal intervenção foi bastante incisiva e decisiva – produziram-se em mim transformações interessantes - tanto é assim que ainda hoje me dedico a elaborá-la (como evidencia este artigo)” (CATTAPAN, 2011, p.13). Este teor ausente de fiador da verdade refere-se a um ato analítico, pois os efeitos provocados sob quem ele age são mais importantes que as razões do analista para fazê-lo. A causalidade do ato analítico é pensada de forma diametralmente diversa da ação específica. Se esta advém de um “para quê” deliberado, aquela só pode dizer de um “porque” respondido *a posteriori*. Ou seja, o ato acontece de modo “mal sucedido” em termos de correspondência de sentido, mas bem sucedido nos efeitos que, depois de ocorrer, pode gerar.

A verdade que se produz nesta situação analítica específica diverge de seu advento nas situações mais comuns da psicanálise. A diferença fundamental é que, nestas últimas, impera um esforço de tornar consciente algum material inconsciente que estava disfarçado, enquanto na intervenção aqui discutida admite-se que a elaboração da verdade não depende da posição de especialista, imperando seu teor criativo, uma análise “[...] construtora de verdades e de valores” (CATTAPAN, 2011, p.14). A interpretação é comparável, então, a um “trabalho lúdico” (CATTAPAN, 2011, p.14), ou, como concebe Rodolfo (1990, p.48), a uma criança que para brincar com um brinquedo deve poder quebrá-lo, dessacralizá-lo. Neste caso, o brinquedo é a própria técnica psicanalítica que, como em uma navegação, deve ser rigorosamente elaborada considerando o caráter contingente do campo de ação que lhe é próprio.

3.1.1. Breve nota sobre pagamento

A espiritualidade greco-latina, tal como Foucault (2001) a expõe, conta com uma proliferação das discussões acerca do custo de uma enunciação da verdade. Este custo abrange aquilo de que o sujeito deve se abster para ser um sujeito ético; o leque de práticas e de relações a que ele deve se submeter – as quais envolvem, algumas vezes, o custo financeiro; as transformações imprescindíveis no modo de agir e, ainda, o risco que o sujeito corre pelo fato de falar a verdade. Ora, a psicanálise também conta com um tensionamento acerca do preço da palavra, tão literalmente que o pagamento entra em jogo no estabelecimento de uma sessão analítica. Este preço também pode ser debitado na posição do sujeito, na medida em que alguma transformação de si é um dos objetivos desta prática.

Ao redor da questão do pagamento aparece, em *L'Herméneutique du sujet*, alguma tonalidade de crítica foucaultiana à certa parte da psicanálise. Ao comentar a generalização do cuidado de si a partir do filósofo Luciano, Foucault (2001) cita, mais uma vez, a prática psicanalítica. Essa citação surge, por sinal, em meio à crítica de Luciano quanto ao “mercado dos modos de vida” (FOUCAULT, 2001, p.89) - que teria sido instaurado pelos filósofos do século II – e a análise do texto *Hermotímio*. De modo um tanto chistoso, essa analogia parece se voltar às relações de dependência que, por ventura, podem ser estabelecidas numa relação psicanalítica, quando, evidentemente, esta prática se realiza de uma maneira específica. No texto de Luciano existe uma cena em que Hermotímio vaga pelas ruas, desnortado, quase delirante, a proclamar e a relembrar as falas trocadas entre ele e seu mestre. Neste momento, o personagem é abordado por Licínio, para quem Hermotímio confessa que há vinte anos se submete à direção de um mestre, o qual lhe cobra fortunas para tanto. Quase falido, mesmo assim certo da necessidade de tal prática, Hermotímio afirma ainda precisar de uns vinte anos para concluí-la. A motivação “provocativa” desta referência se confirma quando vemos o assunto ressurgir na conferência proferida pelo filósofo em Berkeley, em abril de 1983, nos Estados Unidos. Foucault fala:

Estou certo de que nenhum de vós é um Hermótimo moderno, mas aposto que a maioria de vós já conheceu pelo menos uma dessas pessoas que, hoje em dia, frequentam regularmente este tipo de mestre, que lhes cobra dinheiro para lhes ensinar como cuidarem de si próprios. No entanto, e felizmente,

esqueci-me, seja em *francês*, em *inglês* ou em *alemão*, do nome desses mestres modernos. Na antiguidade, chamavam-se filósofos (FOUCAULT, *grifo nosso*, 2017, p.69)

Percebemos aí que a referência às três línguas corresponde, muito provavelmente, ao cenário lacaniano, à escola inglesa e a Freud. De todo modo, essa provocação não representa uma recusa, já que Foucault aproxima, na mesma fala, Lacan e a espiritualidade, coadunando com sua prática e com a importância da psicanálise. Na realidade, Foucault, ao resgatar a cena de Hermotímio, vai, sem o saber, além do campo psicanalítico. Hoje, a história caminha de tal forma que esta figura fica escalonada, de modo um tanto quanto apressado, na proliferação de uma “elite psicanalítica”, ou mesmo de modalidades de *coaches* que, de modo geral, ocupam o lugar de mestres muito bem pagos, os quais alimentam uma dependência de seus “consumidores” com respeito ao “serviço” ofertado. Sobre este último ponto, Foucault (2006a) “erra” uma de suas análises do presente, dizendo que ninguém se arriscaria a escrever sobre “formas de existência”, algo que, hoje, é intensamente difundido em uma espécie atualização anacrônica do mercado dos modos de vida.

3.2. Percorrer as formas, curvar a força: sujeito e espiritualidade na psicanálise lacaniana

Em 1982, Foucault (2001) trabalha a ideia de que, para corresponder a uma estrutura de espiritualidade, um saber deve colocar em causa uma definição de sujeito e a potencialidade de que ele se transforme. É por pensar a relação entre sujeito e verdade, portanto, que o saber lacaniano pode aparecer no campo do cuidado de si. Porém, Foucault (2001) não realiza uma análise propriamente dita dessa mesma noção, deixando de pensá-la a partir da dinâmica entre cuidado (*epiméleia*) e conhecimento (*gnôthi*). Em vista disso, pretendemos intensificar a possibilidade deste questionamento, demonstrando que a perspectiva do cuidado de si serve não apenas para constatar uma diferença entre formas sociais do saber analítico, mas também para refletir sobre sua definição elementar de sujeito. Primeiro, e de modo mais minucioso, pretendemos demonstrar que há uma possível afinidade entre a definição de sujeito do significante e a espiritualidade do cuidado de si. Depois, culminamos na constatação de que esta mesma definição demonstra um convívio paradoxal, na psicanálise, entre os preceitos do conhecimento e do

cuidado, perspectiva que serve, ainda, para vislumbrar o processo analítico em suas virtuais etapas.

A resposta dada por Foucault (2001) acerca da existência, na psicanálise, de exigências do cuidado de si, corrobora a posição que ele já manifestara ao falar para o jornal *Corriere della sera*, após a morte de Lacan, em 1981. Na ocasião, o discurso lacaniano é perspectivado como do âmbito de uma transformação de si, característica tão fundamental da espiritualidade. Parece que a busca de Foucault pela subjetividade também recebeu suas ressonâncias de Lacan, quando aquele admite que, no começo de seus estudos, “[...] descobríamos [com Lacan] que era preciso procurar libertar tudo o que se esconde por trás do uso aparentemente simples do pronome ‘eu’. O sujeito: uma coisa complexa, frágil, de que é tão difícil falar, e sem a qual não podemos falar” (FOUCAULT, 1999, p.298).

O valor da atenção que Foucault (2001) direciona a Lacan tem coerência com o fato de ter sido este quem primeiro extraiu da obra de Freud a noção de sujeito¹⁶. A própria ideia de relação consigo, central em Foucault (2001) enquanto determinante da questão da subjetividade, já estava presente no *Seminário 1*, de 1953-1954, quando Lacan (1979) diz que a originalidade de Freud foi perceber “[...] na origem, e de cara, a relação problemática do sujeito consigo mesmo” (LACAN, 1979, p.40). Neste sentido, faremos, a seguir, uma síntese de como a estrutura de espiritualidade exposta por Foucault (2001) se desdobra em certa definição da relação consigo, determinando, assim, o campo do sujeito.

3.2.1. Breve síntese sobre a espiritualidade do cuidado de si

Em Foucault (2001), parte significativa da caracterização de uma espiritualidade do cuidado de si provém da definição de relação consigo. Esta, por sua vez, é encampada pela imagem da conversão a si (*se convertere ad se*), que se constrói a partir da metáfora da navegação em uma jornada de retorno a si, sistematicamente encontrada pelo filósofo nos textos greco-latinos. Ela aparece, ao mesmo tempo, como um porto que ainda deve ser encontrado e como um porto ao

¹⁶ Na obra lacaniana, o sujeito de que se trata refere-se ao que ele inscreve sobre o pronome *je*, o sujeito (*sujet*) propriamente dito, inconsciente, diferente daquele que está sob o pronome *moi*, referente à categoria do Eu/Ego. Em Foucault (2001) não há esta separação, ou seja, o sujeito trabalhado em 1982 aparece sob diversas formas, *moi*, *soi*, *je* e *sujet*, sem uma sistematização conceitual específica, e sem compromisso com a distinção psicanalítica.

qual é preciso retornar. O movimento instaurado por esta metáfora leva ao caminho de um encontro consigo. Assim, é apenas na superfície da experiência vivida sob a jornada que se forma a textura e a consistência da relação consigo. Trata-se de um processo de correlação com o mundo, invés de sua recusa, mas, ao mesmo tempo, de uma tentativa de desprender o corpo de qualquer dependência com respeito aos elementos que o tocam. Não significa que Foucault (2001) veja nos antigos a possibilidade de um isolamento completo do sujeito, mas sim a recomendação de um movimento incessante de trabalho sob os efeitos causados pela experiência.

A conversão a si não se concebe, assim, como mero movimento de introspecção, posto que, ao procurar um ponto onde se fixar, invés de visar algum núcleo mais “profundo”, o sujeito continua se desdobrando em novas distâncias de si a si. Ora, a imagem da navegação instaura, ao mesmo tempo, um movimento incessante de diferenciação e a necessidade de voltar-se para o ponto inicial. Mesmo sendo um impasse, que não tem solução na literatura antiga, a navegação define a conversão a si por depender da experiência e da consequente criação de uma técnica (*tékhnē*) correlacionada ao caráter imprevisível dos acontecimentos – por isso é chamada de um saber “conjectural” (FOUCAULT, 2001, p.239). Em síntese, é o entremeio, a dobra e a trajetória circular em correlação com o mundo que aparecem como determinantes da experiência de si para consigo, e não a emanção de uma origem ou de um ponto de chegada.

No caso epicurista e estoico, a relação consigo ocorre por meio da ascese, definida como o conjunto de técnicas aplicadas em si por si mesmo. A ascese pode ser apreendida por meio de exercícios, como a meditação (*meléte* ou *meditatio*) sobre a morte, que consiste em morrer “em” pensamento diante de uma circunstância específica, e não em refletir sobre a morte conforme valores predeterminados. Trata-se de uma modalidade muito específica de meditação, como Foucault expõe, “[...] não mais jogo do sujeito com seu próprio pensamento ou seus próprios pensamentos, mas jogo efetuado *pelo* pensamento *sobre* o próprio sujeito” (FOUCAULT, 2001, *grifo nosso*, p.340). Esta meditação causa uma dobra, no sentido de um sujeito debruçado sobre si, mas também no sentido de que, engajado com o mundo e voltado para si, cria-se a coextensão entre dentro e fora, uma “duplicação”. A ascese se volta para os limites colocados por determinada conjuntura, que envolvem o poder e a moral social, buscando duplicá-los pelo exercício de regras facultativas do sujeito da existência estética. Neste campo,

destaca-se (*dégage*) um forro (*doublure*) (DELEUZE, 1986), ou seja, um sujeito marcado por um estilo (*forma*) que não depende estritamente da vigência de um código (*regula*) interno, apesar de formar-se em conjunto com ele. Nesse sentido, as técnicas de si greco-latinas consistem em um modo de tentar fazer a força afetar a si mesma, diferente de uma relação de poder em que a força faz um corpo afetar outro (DELEUZE, 1986).

A função do mestre filósofo, no espectro da espiritualidade, é posicionar-se de modo a proporcionar a relação consigo do discípulo, e não a determiná-la peremptoriamente segundo a sua própria. A direção tende a uma “autossubjetivação” (FOUCAULT, 2001, p.206), e a verdade aparece “diante” do sujeito, como um “ponto de atração, um tipo de uma força magnética” (FOUCAULT, 2013, p.49) que o lança para uma ação. Quanto aos princípios transmitidos nesta relação filosófica, eles não se configuram como um conhecimento repassado, mas como um equipamento (*paraskeuê*) que precisa ser construído para impulsionar a transformação necessária àquele que demanda a filosofia. Para ser efetiva, esta ação só ocorre no momento propício (*kairós*) para o discípulo recepcioná-la da melhor maneira, visando, assim, uma técnica de transformação do *lógos* em *êthos*. Não existe, portanto, um conteúdo a ser descoberto pelo Outro e ofertado a si como possibilidade de identificação, mas sim a relação com uma forma de saber portadora de uma força, ativadas em conjunto e agindo no sujeito. Esta forma, segundo descreve Foucault (2001), compõe uma sequência, uma “longa cadeia [*chaîne*] de exemplos vivos, transmitidos como que de mão em mão” (FOUCAULT, 2001, p.389).

A relação greco-romana com o conhecimento (*máthesis*) não é determinada necessariamente pelo conteúdo, ou seja, pelos enunciados, mas pelo modo de uso da palavra, a enunciação. Assim, falando dos homens, falando dos deuses, do universo ou da natureza, o que valoriza o saber da espiritualidade é sua capacidade de transformar o sujeito e de agir no momento certo. Esta dimensão fica particularmente evidente quando Foucault (2001) diferencia o uso retórico da palavra e o uso espiritual. A retórica, nesta perspectiva, tende ao convencimento com respeito à validade de enunciados que, por si só, não precisam ser verdadeiros. A espiritualidade, ao contrário, lança mão, por exemplo, de mal-entendidos, de uma coragem da verdade característica da técnica da *parresía*, a qual, mais exatamente, é um modo de enunciação que tem como única finalidade otimizar a transformação do sujeito a quem se dirige a palavra, independente do risco que ela traz ao falante.

Outros exemplos, de maneira resumida, são o teor espiritual do saber de Epicuro sobre a natureza (*physiologia*), que não se compõe como um setor do conhecimento, mas como um princípio de ação, e a interpretação de Sêneca para os versos virgilianos que, invés de buscar analogias e associações de referências “verdadeiras”, internas à obra de Virgílio, busca meditar com os versos para produzir sentidos que atinjam o nível de preceitos (FOUCAULT, 2001).

O recurso à relação consigo greco-latina tem como objetivo estabelecer os eixos que servirão de guia para a investigação do sujeito do significante, bem como seus possíveis efeitos na psicanálise pensada como uma técnica ética. Para esquematizarmos o que foi exposto, falamos de uma lógica para o processo de subjetivação, a qual engloba uma relação consigo, uma relação com a verdade e uma relação com o mestre. Todas as dimensões, dentro do cuidado de si, são circunscritas em um trilha filosófico que tem como norte um sentido de formas portadoras de uma força, a despeito de um conteúdo originário e revelador. Cumpre lembrar que, na busca por pensar o lugar do exercício filosófico, aí incluso seu potencial de socorro (*boétheia*) e terapêutica (*therapeía*), Foucault (2001) direciona algumas questões para as práticas de subjetivação atual. Nestas, ele enxerga, de um lado, a verdade como um conhecimento a ser acumulado (*mathemata*), de outro, a verdade que custa ao sujeito a transformação de seu modo de ser, bem como sua cura.

3.2.2. A estrutura significante do inconsciente: campo do sujeito psicanalítico

Na década de 1950, Jacques Lacan inicia um movimento de retorno a Freud, definindo-o do ponto de vista da lógica da linguagem. No texto *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, Lacan (1966a) defende que a perspectiva da linguagem é o único caminho possível para a apreensão da estrutura do inconsciente, a despeito das interpretações que o definem como uma espécie de sede dos instintos - concepção que caracterizava a grande tendência no meio psicanalítico de seu tempo. A estruturação do inconsciente é fundamental, pois a primeira lógica de definição da noção de sujeito, em psicanálise, se desdobra dela. Esta perspectiva lacaniana se fundamenta no pensamento do linguista Ferdinand de Saussure, sendo o principal pressuposto a noção de que qualquer elemento de uma língua não possui substância geradora de sentido, dependendo, portanto, da correlação com outros elementos para gerar valor (SASSURE, 2004). É este

elemento que Lacan chama de *significante*¹⁷, colocando-o em primazia sobre o significado, lógica vislumbrada por ele no conjunto “canônico” do inconsciente freudiano (LACAN, 1966a, p.522). Trata-se d’A *Interpretação dos Sonhos*, *Psicopatologia da Vida Cotidiana* e *O chiste em suas relações com o inconsciente* (FREUD, 1900/2019, 1901/1996, 1905/2017).

Antes de analisarmos o texto lacaniano, buscamos traçar um breve panorama da estrutura do inconsciente elaborada por Freud, tomando como modelo parte de uma das referidas obras canônicas do inconsciente como uma linguagem, a *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (FREUD, 1901/1996). Na obra em questão, Freud inicia um “inventário” das formações do inconsciente que podem ser testemunhadas em atos “banais”, escolhendo como ponto de partida a questão do esquecimento dos nomes próprios. Algumas conclusões que ele tira daí serão validadas para uma caracterização generalista do inconsciente, principalmente deste ponto de vista do *significante*.

O caso demonstrativo da perspectiva freudiana é o esquecimento do nome Signorelli, pintor dos afrescos das *Quatro últimas coisas* na catedral de Orvieto, na Itália. A ocasião era a de um diálogo entre ele e um desconhecido, ambos a caminho da Herzegovina, na qual, junto ao esquecimento de Signorelli, surgiu a falsa memória de Botticelli e de Boltraffio. Para Freud (1901/1996), a razão do esquecimento não se encontra em uma propriedade do nome esquecido, mas em sua relação com o assunto do diálogo anterior. No caso, os interlocutores referiam-se a um chiste sobre os turcos da Bósnia e da Herzegovina, caracterizados por uma total confiança no médico, nomeado como *Herr*, e por uma conformação peremptória ao destino. Outra percepção importante, nesta ocorrência do esquecimento, consiste no fato de que o referido assunto atrapalhou o pensamento subsequente de Freud por ter sido propositalmente afastado de sua atenção, e por se conectar ainda a um terceiro tema, o qual era muito delicado para ele na ocasião. Este último dizia respeito a outra anedota sobre os turcos, a qual demonstra o paradoxo entre sua resignação ante a morte e seu notável desespero perante a impotência sexual. A

¹⁷ Em termos linguísticos, a relação indefinida entre *significante* e *significado*, na pena do verdadeiro Saussure (2004), não nos autoriza a cristalizar uma hierarquia da qual o significado se beneficia mais que o *significante*, ficando fixado no lado superior da barra do algoritmo do signo (s/S), sendo “subvertido” por Lacan (S/s). De qualquer forma, hoje sabemos (ARRIVÉ, 2010) que o Saussure escrito por ele mesmo pode ressoar mais no Lacan leitor de linguística do que acontece se os correlacionarmos por meio do *Curso de Linguística geral* (SAUSSURE, 1916/2006), editado e publicado por alunos.

anedota fora suprimida tanto por polidez quanto porque a associação entre morte e sexualidade remetia Freud ao suicídio de um paciente que sofria de um distúrbio sexual, ocorrido em Trafoi. O assunto principal não era consciente no momento da confusão com o nome, porém, a presença do “traf” em Trafoi e em Boltraffio leva Freud a colocá-lo na sequência de fatores determinantes.

Outra constatação feita pelo psicanalista diante da observação da sequência gerada pelo esquecimento é a da não causalidade desta ação, atrelada, portanto, a um motivo inconsciente. Neste momento, Freud (1901/1996) está às voltas com uma estrutura e um mecanismo que produziram o seguinte acontecimento: a repulsa por uma memória surgiu na incapacidade de recordar outra que se queria lembrar, devido a um modo de “conexão associativa [...]” que traz nomes substitutos, produzindo uma “espécie de compromisso” que, segundo Freud, “[...] lembram tanto aquilo que eu queria esquecer quanto o que queria recordar” (FREUD, 1901/1996, p.09).

Por fim, o diagrama da “natureza do enlace” (FREUD, 1901/1996, p.09) inconsciente atestado por Freud pode ser descrito do seguinte modo: a) o nome Signorelli se divide em *Signor* e *elli*; b) o segundo (*elli*) pedaço conseguiu transitar conscientemente nos nomes substitutos, enquanto o primeiro (*signor*), equivalente italiano ao *Herr*, permaneceu inconsciente devido a sua ligação com os temas recalcados (morte e sexualidade); c) um dos nomes substitutos, Boltraffio, por conter em si o “traf” de Trafoi, também enlaça a cadeia pela aproximação com o assunto do *signor/herr* recalcado. O deslocamento realizado pelo substituto de *Signor*, ocorrido entre *Her-zegovina* e *Bós-nia* é, como ressalta Freud, “[...] sem qualquer consideração ao sentido ou aos limites acústicos das sílabas” (Freud, 1901/1996, p.10). Portanto, estes nomes, que contêm relações e pedaços figurados do *Signor*, formam uma espécie de “pictogramas” (FREUD, 1901/1996 p.10) para uma sentença que acaba por se formar como um enigma, tal como um rébus. A relação entre o tema em que apareceria o Signorelli e o tema recalcado que o precedeu deu-se, deste modo, apenas pela aproximação inconsciente de partes de palavras. Esta dinâmica, convém mencionar, é caracterizada como uma “natureza típica” à “condição interna ligada ao material psíquico” (FREUD, 1901/1996 p.11), o que nos direciona a uma perspectiva estrutural.

Outros tipos de esquecimento também atestam este funcionamento do inconsciente. Tanto no esquecimento de palavras estrangeiras quanto no de

sequências de palavras, bem como nos lapsos de leitura e de escrita, a constante é a existência de uma espécie de “corrente interna” (FREUD, 1901/1996, p.21) de “auto-referência” (FREUD, 1901/1996, p.22) que associa o elemento distorcido a algum pensamento inconsciente, este último carregado de “afetos intensos e quase sempre penosos” (FREUD 1901/1996, p.20). O teor auto-referente parece ocupar, inclusive, o entremeio de qualquer interlocução, fazendo das questões do outro uma referência contínua às nossas – algo como o discurso do Outro em Lacan (1966a), como veremos.

O *modus operandi* da associação entre pensamento inconsciente e palavras esquecidas caracteriza-se por certa superficialidade chistosa, a qual procede por correlação entre a forma dos elementos da língua, como ambiguidades verbais e homofonias. Ao mesmo tempo, nos casos em que uma falsa lembrança encobre aquela que se deseja lembrar, aquilo que surge pode ter uma relação de conteúdo com o que se esqueceu, mas, de todo modo, aparece por uma relação indireta da forma. Por exemplo, Freud (1901/1996) fala de uma senhora que esqueceu o nome de Jung e, ao associar diversos nomes aleatórios na esperança de lembrar o nome dele, deparou-se com o ressentimento com relação a sua juventude (*young*), devido à morte do marido. Aqui, vislumbramos outro ponto a ser considerado, qual seja, um nome esquecido frequentemente não é o núcleo do embaraço, mas sim um elemento que se liga a outro elemento, este mais próximo do referido núcleo, de modo que os mecanismos do recalcamto ficam ativados.

Dado este arranjo apresentado por Freud, de uma corrente interna pela qual transitam elementos tão minuciosos quanto pedaços de palavras carregados de afeto, que “desrespeitam” os limites gramaticais das associações linguísticas, passamos agora para algumas considerações lacanianas sobre o inconsciente psicanalítico, pronunciadas em *L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud* (LACAN, 1966a)

O inconsciente interpretado por Lacan (1966a) na obra de Freud configura-se diverso de uma espécie de matriz instintual. Seus elementos são os significantes advindos, em primeiro lugar, de um discurso que preexiste ao sujeito e ao seu posicionamento no mundo humano, como é o caso, por exemplo, do nome próprio dado a um *infans* antes de seu nascimento. As primeiras considerações propriamente psicanalíticas sobre o significante, em *L’instance de la lettre* (LACAN, 1966a) são: a) o significante e o significado são separados por uma barra que

resiste à significação, barra que corresponde à noção de recalçamento freudiano; b) toda significação só pode ser sustentada por uma outra significação; c) o significante não está preso na função representativa do significado, noção esta largamente empregada por um positivismo lógico à procura do “sentido dos sentidos” (LACAN, 1966a, p.498), odisseia da qual se afasta o processo analítico. No caso lacaniano, o significante orienta a resolução da significação, a despeito do significado, sendo a configuração do inconsciente um trilho de significantes.

Para introduzir sua definição do significante, Lacan (1966a) fala sobre a imagem de duas portas de banheiros de uma estação de trem, idênticas, cada uma denominada segundo os gêneros “homens” e “mulheres”. Ora, as mesmas portas indicando tanto um gênero quanto o outro poderiam indicar, ainda, uma suposta estação à qual chegam os viajantes de trem, como no exemplo dado por Lacan, em que duas crianças brigam: “[...] chegamos a Mulheres! [...] Imbecil, não está vendo que estamos em Homens?” (LACAN, 1966a, p.500). Fica nítido, deste modo, a lassitude do relacionamento significante/significado, com os dois gêneros não significando nada em si, sendo igualmente significantes aos quais os indivíduos se agarram com maior ou menor fixidez, possuindo valor apenas por remissão e oposição de um ao outro.

Pois bem, como em Saussure (2004), o significante tem por estrutura a necessidade de ser articulado, e, no inconsciente, é ele que orienta a direção da significação. Este caráter é consequência de duas propriedades do significante, a de ser estritamente um elemento diferencial, tendo seu valor apenas com relação a, no mínimo, outros dois termos, e a de responder às leis de uma ordem específica. A definição para este arranjo é a de cadeia (*chaîne*) significante, e seu desenho é descrito por Lacan como “[...] anéis cujo colar sela-se no anel de um outro colar feito de anéis” (LACAN, 1966a, p.502). Não é por tratar-se de uma imagem aparentemente infinita que podemos dizer que o processo de significação é simplesmente “além” (LACAN, 1966a, p.502) dos limites da linguagem. Pode ser também o contrário, tendo em vista que o significante psicanalítico, anterior ao sentido, limita-o, impondo a ele sua dimensão em certos encadeamentos restritos. Ao mesmo tempo, podemos dizer que nenhum significante sozinho consiste na significação possível do sentido, mas que é pela cadeia significante que “o sentido insiste” (LACAN, 1966a, p.502). Em parte, esse sistema, de tendência hermética,

limitada por alguns significantes que se registram no *infans*, conta também com a possibilidade de aberturas de sentido, como veremos a seguir.

Dentro da estrutura significativa do inconsciente, cada termo de uma linha horizontal, como os elementos de uma frase, se insere também em uma vertical que articula outras correntes significantes balizadas pelo mesmo termo, gerando assim o “paralelismo significativo” (LACAN, 1966a, p.504). Este desenho tem como referência os eixos saussureanos da sincronia e da diacronia. A linha sincrônica é recortada de um momento do tempo, numa horizontal, como a sentença que forma um enunciado contextualizado. A linha diacrônica é recortada através do tempo, numa vertical, comportando outros termos possíveis ligados ao termo específico retirado do eixo sincrônico (DEPECKER, 2011). Em Lacan (1966a), estas cadeias podem ser articuladas por dois mecanismos, a metáfora e a metonímia, o primeiro incidindo por uma criação de sentido proveniente da substituição significativa na linha vertical, a segunda por um deslocamento de sentido que corre entre significantes da linha horizontal. Metáfora e metonímia referem-se, respectivamente, à condensação e ao deslocamento¹⁸, mecanismos inconscientes apresentados por Freud (1900/2019) n’*A Interpretação dos Sonhos*.

O emaranhado destas cadeias tem por propriedade, então, a capacidade de expressar algo mais que o dito, já que o corte de apenas um significante pode remeter às suas outras conexões que lhe estão próximas pela linha vertical. Podemos perceber a determinação paradoxal desta estrutura, tão limitadora quanto criativa. Ora sua possibilidade de articulação encontra-se fixada em um circuito significativo, ora aberta a um sentido que não está pré-determinado, podendo advir de outros circuitos paralelos ao principal. Ao postular, então, uma técnica que visa às ligações próprias das cadeias significantes, Lacan (1966a) se posiciona mediante a história do pensamento ocidental, quando afirma: “É também por isso que só a psicanálise permite diferenciar, na memória, a função da rememoração. Enraizada no significante, ela resolve, pela ascendência da história no homem, as aporias platônicas da reminiscência” (LACAN, 1966a, p.519). Trata-se de estipular que a rememoração analítica percorre um trilho de formas articuladas pelos significantes, e não por um significado primordial, como seria o caso da noção de divino em si,

¹⁸ Para Lacan (1966a), metáfora e metonímia correspondem, ainda, ao tipo de ligação significativa que resulta no sintoma e no desejo, respectivamente.

objetivo de qualquer reminiscência proveniente do conhecimento de si (*gnôthi seautón*).

As formações do inconsciente, como o sonho, os atos-falhos e o sintoma, que são, em certo sentido, fenômenos de uma verdade, ou seja, de uma significação inconsciente, são definidas como um rébus (FREUD, 1900/2019, 1901/2021), isto é, uma organização chamada de “literante” (LACAN, 1966a, p.512), indicando a primazia dos significantes como sua forma mais elementar. O rébus é uma organização fonemática que figura um enigma composto por imagens que, pronunciadas, geram uma frase. Assim, a significação destes fenômenos inconscientes só pode ser estipulada se seus elementos forem apreendidos como significantes que, relacionados, culminam no conjunto de conclusão do rébus. Esta técnica analítica não deve ser lida desde uma perspectiva em que, nas palavras de Lacan, “[...] prevaleça o preconceito de um simbolismo que deriva da analogia natural, ou então da imagem redutora do instinto” (LACAN, 1966a, p.510), os quais ocupariam o lugar de significados essenciais.

O manejo dos impasses dentro de uma experiência de si, quando é pela via do significante, só ocorre por um número limitado destes. Temos, portanto, a noção de que o caminho para a dissolução de um impasse neurótico segue a mesma lógica do caminho de seu sintoma. Seja qual for a neurose, ela é como um enigma colocado ao sujeito pelo “ser” (LACAN, 1966a, p.520), ao que entendemos que é posto pela cultura, o lugar preexistente ao nascimento do sujeito. Ao mesmo tempo, não parece ser suficiente chegar até o ponto de equação dos significantes causadores dos impasses, o que exige do processo analítico a abertura à possibilidade de uma nova significação gerada pela metáfora. Lacan (1966a) refere-se ao fato de que o inconsciente não é uma substância, nem metafísica nem natural, que seria conhecida apenas por algumas figuras e sobre a qual o saber nos seria injetado por seus especialistas. Abordar o inconsciente como uma linguagem é colocá-lo do lado daquele que fala sobre si, e não do lado daquele para quem se fala sobre si.

É sob essas bases da estrutura significante do inconsciente que se insere a noção lacaniana de sujeito. Como Lacan afirma, no texto *Subversion du sujet* (LACAN, 1966b)

Nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é o que *representa o sujeito* para outro significante.

Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes *representam o sujeito*: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo (Lacan, *grifo nosso*, 1966b, p. 819)

A concepção de sujeito está, portanto, determinada por um circuito significante primordial, mas não completamente, posto que o sujeito que ele representa depende dos outros significantes que a ele se conectam, os quais são, de certo modo, imprevisíveis, pois também advirão de novas experiências. Diferente de uma concepção que coloca no sujeito a capacidade natural de dizer sobre si por meio de um pensamento claro e evidente, vemos na concepção lacaniana a noção de que o sujeito do enunciado, ou “sujeito do significado” (LACAN, 1966a, p.517), é excêntrico ao sujeito da enunciação, ou “sujeito do significante” (LACAN, 1966a, p.517), sendo este o mais fundamental na determinação de uma verdade sobre si. Lacan chega mesmo a dizer “sou onde não penso” (LACAN, 1966a, p.517). Deste modo, reconhecer o sujeito não designa um compromisso e uma reconciliação com o eu, ou a descoberta de um outro tipo de eu. Não se trata, também, de chegar em uma “personalidade total” (LACAN, 1966a, p.508).

Por definição, o sujeito do inconsciente não coincide exatamente com os significantes, pois é **entre** estes que ele emerge. Segundo essa estrutura, aquilo que chamamos de verdade não poderá ser encontrada em um sentido absoluto, mas, justamente, nos efeitos de significação de cada encadeamento significante específico. O sujeito é, portanto, justamente isso que aparece como diferenciação dentro de um plano de enunciação da verdade, ou mesmo isso que aparece como “desvio” dentro do sentido de uma ação, já que ele é algo diverso dos elementos que se encadeiam. O sujeito demonstra tanto o caminho para uma confusão, como no sintoma e no ato-falho, quanto aponta para a possibilidade de algo que ultrapasse a mera reprodução dos significantes de uma cultura, como as novas associações significantes proporcionadas pelo eixo vertical da enunciação (ou, em outros termos, pelas ligações próprias à função da metáfora).

Retornemos agora à base da espiritualidade do cuidado de si (*epiméleia heautoû*), tal como apresentada por Foucault (2001) em 1982. Mesmo que cuidado e conhecimento (*gnôthi*) sejam historicamente correlacionados, o filósofo expõe uma

oposição fundamental entre os modos com que cada preceito determina uma espiritualidade. O conhecimento (*gnôthi*) faz o sujeito visar um saber sobre si essencial e perdido, e o cuidado (*epiméleia*) busca um saber sobre si fundamentalmente novo – um “algo a mais”, que depende de uma técnica para ser criado. Ao falar da conversão a si, Foucault (2001) sustenta uma concepção embasada pela imagem de um sujeito que se “destaca”, tanto entre a vigência de um código e as regras facultativas da existência estética, quanto entre o si mesmo inicial e o si mesmo que se almeja ao proceder com uma técnica de si. Esta relação consigo, sempre conjectural, atrela-se portanto às condições colocadas pelo campo no qual ela se insere. Em outros termos, trata-se de falar de um sujeito que se determina pela experiência, nunca antes dela.

Se Foucault (2001) enxerga a possibilidade de Lacan relacionar sujeito e verdade dentro das exigências da espiritualidade, talvez possamos encontrar alguma analogia entre os modos de concepção do sujeito da conversão a si e do sujeito do significante. Convém mencionar que o limite desta analogia parece ser colocado, a princípio, pelo teor inconsciente deste último, ausente na descrição foucaultiana¹⁹. Ora, o sujeito do significante só possui seu valor quando aparece entre outros significantes existentes na cadeia de significação, todos também provenientes do campo no qual o corpo se insere, e nunca de uma instância de identidade interna, como o divino em si platônico ou a representação cristã, que vem ou de Deus ou do Diabo. O sujeito inconsciente, inclusive, destaca-se como algo que não é o próprio significante, mas sempre um termo entre dois outros. Notável, também, como em ambos os casos a ideia da correlação do sujeito com uma posição inicial é uma imagem indefinida e produtiva, com o retorno a si greco-latino sendo ora o caminho a um novo lugar, ora o regresso ao porto de saída, e o sujeito que aparece entre significantes ora movimentando a significação para uma nova cadeia, ora preso a circuitos postos pelo significante primordial.

A correlação entre o curso de Foucault de 1982 e o pensamento inicial de Lacan pode ser vista, também, no uso da palavra que incide na subjetivação, pela qual, em ambos os pensamentos, a ênfase recai na primazia da enunciação. A técnica filosófica de uso da palavra (*parrhesía*), tal como interpretada por Foucault

¹⁹ Essa discussão pode, ainda, abrir outro campo de questionamentos, tendo em vista que há certa divisão subjetiva no si mesmo, quando Foucault (2001) afirma que, após as técnicas de si, o pensamento, em desnível com o sujeito, age “por” e “sobre” ele.

(2001), faz dos enunciados uma ferramenta de enunciação, com ênfase no modo de dizer que procura dar lugar à força do dito enquanto um registro articulado por uma corrente filosófica – a cadeia (*chaîne*)²⁰ de exemplos vivos. Do mesmo modo, a técnica analítica, pautada na falta de um sentido definitivo, não se dirige ao enunciado, mas intervém na enunciação, via por onde a cadeia significativa se desvela. Como dito por Ayouch (2015), a técnica não consiste em tentar ajustar representação e conteúdo verdadeiro, mas em trabalhar com os efeitos de afecção que o processo enunciativo proporciona, sem pressupor a sua direção. Este aspecto, inclusive, não está apenas em Lacan, mas antes em Freud.

A imagem da dobra, de uma afecção de si por si que ocorre pela palavra e passa por outrem, também parece coerente para representar a conversão a si e a abordagem do sujeito significativo. O manejo da rememoração, tanto em um caso quanto em outro, procura deliberadamente se afastar de um platonismo e de um cristianismo fixados na reminiscência. Esta dimensão é largamente explicitada por Foucault (2001) no curso de 1982, já que o si mesmo nunca reencontra o si mesmo perdido, só recorrendo à memória para encontrar a forma e a força da verdade contida nos preceitos que se inserem na filosofia. E Lacan, por sua vez, distancia a psicanálise do preceito délfico, quando afirma que Freud realiza “[...] uma conversão dos procedimentos da exegese” (LACAN, 1966a, p.527), transformando eles naquele ponto em que a rememoração já não é uma reminiscência, ou seja, não é uma busca metódica por um conteúdo único e determinante, muito menos uma “categorização psicológica” (LACAN, 1966a, p.528), mas a atenção a uma sequência de formas que deslocam e se condensam, gerando toda série de efeitos testemunhados nas formações do inconsciente.

3.3. Conclusões e aberturas da questão foucaultiana

Colocada a afinidade inicialmente exposta entre o princípio do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e a psicanálise, direcionamo-nos, agora, a conclusões que demonstram o caráter ainda aberto da questão de Foucault (2001). Para apresentá-los, precisamos considerar as determinações próprias ao paradoxo do platonismo, ou seja, uma configuração histórico-filosófica que faz o cuidado de si e o conhecimento de si conviverem dentro de um mesmo campo, inclusive colocando

²⁰ Notamos a consonância entre os termos utilizados por Foucault (2001) e por Lacan (1966a) para a noção de cadeia.

para si os tipos de ligação entre sujeito e verdade. O enigma da inscrição da psicanálise é ela aparecer com mais resquícios do atrelamento histórico primordial entre os preceitos do que de sua nítida cisão, esta que seria própria das formas de saber modernas. A oposição fundamental entre a predominância do conhecimento de si e a do cuidado de si divide-se entre um saber sobre si essencial, o qual está perdido, mas pode ser visto no “espelho do inteligível” (FOUCAULT, 2001, p.244) da alma através da reminiscência, e um saber sobre si que nunca foi sabido, que não tem referência na alma e depende de uma técnica para ser criado.

Apesar de a psicanálise não se orientar para o “sentido dos sentidos” (LACAN, 1966a), o significante responsável por balizar as cadeias inconscientes pode adquirir, sob determinado ângulo, o lugar de uma pátria ontológica. Não à toa a metáfora do espelho é famosa no meio lacaniano para caracterizar o começo do processo de subjetivação (LACAN, 1966c), sendo o lugar onde um sujeito pode enxergar um primeiro “eu ideal”²¹. Tendo em vista a heteronomia de sentido causada por esse registro primordial, podemos dizer que, até certo momento, a psicanálise vai em direção a algo já sabido, mas recalcado. Por ser fundamental na criação do inconsciente e, portanto, na emergência do sujeito, o significante inicial tem valor de “Um” (MOLINA, 1988, p.135), ou seja, de um termo irredutível. O primeiro passo da análise seria, portanto, uma redução ao irredutível, como diz Molina, “[...] no sentido de levar o sujeito até o Um que o fundamenta” (MOLINA, 1988, p.135). Mesmo que este termo não carregue em si um significado imperativo, o significante está definido inexoravelmente como fundador do processo de subjetivação. Mas também não é este o ponto que pretendemos questionar, já que é próprio da análise dizer: “[...] a partir daí [da aproximação com o Um] então ele deslança, ou seja, vai para o infinito” (MOLINA, 1988, p.135), em outros termos, busca uma concepção jamais pressuposta. Tendo em vista que o significante não significa, em si, coisa alguma, posto ser “[...] um traço que se traça por seu círculo, sem poder ser aí considerado” (LACAN, 1966b, p.819), ou seja, deixando um lugar vazio, seria logicamente preciso ir além de suas possibilidades.

O segundo momento de uma análise, portanto, exige um movimento que parte da insuficiência da rememoração, isto é, vai do inconsciente definido como o

²¹ Notamos aqui uma ressonância platônica, quando Sócrates diz: “[...] se o olho quer ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão” (PLATÃO, 1975, p.244).

“recalcado da história individual” (PRATTA; COSTA-ROSA, p.675), para o inconsciente definido como “produção dinâmica de sentido” (PRATTA; COSTA-ROSA, p.675), saliente na lógica lacaniana do significante. É esta concepção, inclusive, que permite analistas como Cattapan (2011) e Ayouch (2016) aproximarem a técnica interpretativa da psicanálise à modalidade greco-latina de produção da verdade. Conforme *L’instance de la lettre* (LACAN, 1966a), essa abertura é proporcionada pelo eixo vertical da associação das cadeias, em outros termos, por um exercício criativo que maneja os significantes além de um eixo dado na linha horizontal do enunciado. O duplo trajeto em direção, primeiro, a um termo irreduzível e, depois, ao infinito, é o modo como a psicanálise lacaniana aparece. Olhando para ela, sem nos determos em um ou outro momento da análise, nos parece ser possível questionar, ainda: o que mais podemos dizer sobre a coexistência destes dois trajetos dentro de um campo delimitado de técnica ética, considerando que cada um dos preceitos determina, historicamente falando, uma ética própria? E considerando o diagnóstico dado por Foucault à situação do presente, como ficaria a psicanálise? Referindo-se à ligação entre sujeito e verdade, sendo então uma espiritualidade, ela está mais próxima do modo platônico, do cristão (*gnôthi seautón*), ou está mesmo na herança epicurista e estoica (*epiméleia heautoû*)? Por hora, não desenvolveremos estas questões, esperamos fazê-lo em trabalhos futuros.

Mesmo assim, dentro desta perspectiva, é possível realizar uma rápida aproximação entre a psicanálise e o cuidado de si platônico, mais que greco-latino. Podemos vislumbrá-la na questão da relação dialógica, por exemplo, na comparação entre o analista e a mestria socrática, pela qual o cuidado de si é exercido considerando o amor (*eros*), figura cara à psicanálise e ausente na mestria greco-latina. Ainda deste ponto de vista, é Sócrates que, enquanto mestre, incentiva que o discípulo fale para que este, dizendo o que sabe, acabe por dizer aquilo que ignora saber – algo que também não é estranho ao campo analítico. Isto é muito diferente dos estoicos e dos epicuristas que exigem, a princípio, um enorme silêncio daquele que se inicia no cuidado de si.

Tendo em vista nosso objetivo principal, o de delinear uma afinidade entre a estrutura de uma espiritualidade do cuidado de si (greco-latina) e a psicanálise lacaniana, concluímos este texto considerando mais um ponto de ressonância entre os dois campos. Trata-se de um caráter fundamental da espiritualidade epicurista e

estoica que, do nosso ponto de vista, também reaparece no fundamento da ascese psicanalítica. Referimo-nos à concepção de “*virtutes discere é vitia dediscere* (aprender as virtudes é desaprender os vícios)” (FOUCAULT, 2001, p.92), a qual, no estoicismo, circunscreve a necessidade da “desaprendizagem” (FOUCAULT, 2001, p.92) dos valores familiares, mais que um posicionamento com respeito a vícios corpóreos, como a bebida, a comida etc. A psicanálise lacaniana, por sua vez, produz semelhante perspectiva quando fala da necessidade de desembaraçar o sujeito daquilo que Rodolfo (1990) chama de mitos familiares.

Estes mitos consistem em certos significantes, ou cadeias associativas, provenientes de uma enunciação própria da “família” na qual determinada pessoa se posiciona enquanto sujeito. Pelo lugar específico que tais significantes ocupam nestas relações, eles tornam-se mitos por formarem um circuito significativo especialmente “fechado”, ou seja, com pouca ou nenhuma possibilidade de novas ligações, determinando, assim, um modo de vida consideravelmente restrito – uma restrição a mais dentro dos limites já colocados pelo contexto social. Este círculo vicioso seria como um significante que representa **demasiadamente** o sujeito. Assim, Rodolfo afirma que “[...] o fim da análise não consiste em encontrar o último significante, mas em estabelecer um movimento interrompido, quando não constituir um movimento que nem sequer tenha iniciado” (RODULFO, 1990, p.53), qual seja, o da possibilidade de que o circuito se abra para novas posições significantes e, conseqüentemente, novos modos de existência, mesmo que pautado em uma posição inaugural – seria isso a obtenção de um “algo a mais”? Para nós, esta perspectiva é muito semelhante ao que Foucault (2001) coloca como o movimento próprio da conversão a si, que é a possibilidade de realizar uma experiência infundável de retorno a si, em outros termos, não ser representado por uma posição só. Além disso, como demonstraremos a seguir, parece que o núcleo de definição do si mesmo (*heautón*) antigo não é tanto sua coincidência com uma noção específica, mas a possibilidade de colocar a si mesmo enquanto questão, em suma, poder perguntar-se “o que é o eu” (*gnônai heautón*), do qual é preciso cuidar?

3.3.1. Mais uma abertura: há ressonância de Lacan n’A *Hermenêutica do Sujeito*?

O presente tópico visa embasar a possibilidade de abrir um campo investigativo que se pergunte, de certo modo o inverso do que perguntamos até aqui: há alguma ressonância de Lacan no pensamento final de Foucault, mais especificamente, em seu curso de 1982? Não pretendemos responder esta questão pois, por hora, seria um trabalho inexecutável, tanto pela dimensão quanto pela escassez de pistas que confirmem esta influência direta. Mesmo assim, perceber tal possibilidade não é algo que deva passar sem delinear-mos ao menos algumas notas. É por isso que nosso objetivo é claro, dito de outro modo, ressaltar a pertinência do próprio questionamento que colocamos.

Dentro do mesmo contexto onde vemos Foucault revirar a psicanálise entre um mercado de modos de vida e entre um saber de espiritualidade, há quem julgue que ele mesmo utiliza técnicas, conceitos e abordagens lacanianas. Na segunda hora da aula de 3 de fevereiro de 1982, Foucault (2010a) abre um pequeno, e único, espaço para que o público do *Collège de France* coloque questões acerca do curso ministrado. E, dentre toda a abrangência da discussão realizada, o primeiro questionamento é o de saber se Foucault se apropria de técnicas lacanianas, problema do qual ele se esquia de modo interessante, deixando aberta a questão. Na ocasião, o filósofo aproveita para firmar a influência de Heidegger em seu pensamento, muito mais que da psicanálise, porém, não deixa de admitir uma presença lacaniana em sua enunciação. Vejamos as questões e as respostas como estão colocadas de modo integral:

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. Quer 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 de outro, a essa problemática do

sujeito, à relação do sujeito consigo mesmo, à relação do sujeito com a verdade, etc., tal como foi historicamente constituída nessa longa genealogia que tento recompor, desde o Alcibíades 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 ideias 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 esse termo, com a psicanálise em particular. Em certo sentido, pois, é disso 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”, esse “não verdadeiro” não teria, afinal, uma função econômica?

- Você quer dizer o que? [risos]

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

- Pode-se chamar lacaniano, pode-se chamar nietzschiano também. Enfim, toda problemática da verdade como jogo, digamos, conduz, com efeito, a esse 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 esse gênero de questões. (FOUCAULT, 2010a, *grifos nossos*, p.170-171)

Por mais opaca que seja a imagem de Lacan no espectro do pensamento de Foucault, observamo-lo dizer que, “em certo sentido, sim”, há conceitos lacanianos em sua enunciação. Ao final, ele ainda diz que não se pode problematizar os jogos de verdade sem cruzar com o psicanalista. A importância dele para o filósofo fora anunciada desde sua morte (FOUCAULT, 1999), em 1981, e as referências biográficas, bem como pequenas entrevistas acerca dos primeiros trabalhos foucaultianos, o atestam (ERIBON, 1990, p.84). Assim, se não em algo que vai permear toda obra, pelo menos no começo de sua vida acadêmica, Foucault encontra em Lacan um aliado dentro do cenário francês, alguém importante para sua tentativa de distanciamento com respeito a certa tradição moral e médica, mas também à filosofia do sujeito e ao pensamento do sentido em termos sartreanos (ERIBON, 1995, p.165). Além disso, ambos estão próximos do campo de conflito que se forma em volta do estruturalismo, confundidos às vezes com este, mas sempre demarcando sua originalidade. Se Foucault, como Lacan, não se identifica enquanto estruturalista e, também, conforme se poderia objetar, se ambos os pensadores não conseguem ser tão exteriores ao pensamento de sua época quanto gostariam, sabemos, no mínimo, que existe algo comum no modo como realizam sua trajetória: toda tentativa de uma diferenciação com seu meio, toda acidez

comum aos que assumem esta tarefa, e toda solidão – por mais rodeada de público que seja.

Olhando de um plano teórico conceitual, é notadamente mais fácil perceber onde Foucault ressoa em Lacan, tendo em vista que este o admite em todas as ocasiões. Allouch comenta este fato em uma seção nomeada chistosamente como *Où Lacan rebondit sur Foucault et où Foucault ne rebondit pas sur Lacan* (ALLOUCH, 2015, p.61)²², na qual ele nota que, apesar da abertura com que Lacan anuncia apropriar-se de Foucault, este parece propositalmente avesso a tal reconhecimento – mesmo nos momentos em que o filósofo fala da importância do analista, nunca enuncia uma contribuição conceitual direta. Por outro lado, são diversas as ocasiões em que Lacan o faz, como o apelo à que a medicina da época recepcione as primeiras obras do filósofo a despeito do silêncio que marcou esta recepção, sobretudo quanto a *O Nascimento da Clínica* (FOUCAULT, 1977), citado no *Seminário 12: Problemas cruciais para a psicanálise* (LACAN, 2006). Há também a referência à análise do quadro *As Meninas*, feita pelo filósofo em *As Palavras e as Coisas* (FOUCAULT, 2000), aparentemente importante para Lacan (1966d) na formulação de sua noção de objeto *a*, em seu *Seminário 13: O objeto da psicanálise*. Mais adiante, o psicanalista se vê peremptoriamente convocado pelo discurso foucaultiano d'*O que é um autor?* (FOUCAULT, 2009b), realizando transformações cruciais em seu pensamento em direção à teoria dos quatro discursos, começando pelo *Seminário 16: de um Outro ao outro* (LACAN, 2008b) – no qual, inclusive, ele nota que Foucault se pronuncia pautado na proposição lacaniana de “retorno a...”. Depois, Lacan consolida esta influência em seu *Seminário 17: O Avesso da Psicanálise* (LACAN, 1992b), no qual formula, sem citar Foucault, os quatro discursos, ressaltando os “lugares” que cada “sujeito” ocupa em “cada tipo de discurso” (ALLOUCH, 2015, p.62), algo trabalhado por Foucault (2009b) em sua conferência.

O movimento contrário, de perceber onde Lacan ressoa teoricamente em Foucault, de modo especial no curso de 1982, não aparece com essa facilidade. O mesmo Allouch (2014; 2015) que nota o problema da recusa foucaultiana em falar de Lacan nos termos de uma determinação conceitual, quando coteja os dois

²² O autor faz referência a uma brincadeira infantil na qual os sujeitos devem saltar uns sobre os outros, ou seja, o sujeito que é “saltado” ocupa um lugar fundamental para que a brincadeira continue.

pensadores a partir d'A *Hermenêutica do Sujeito* acaba restringindo-se a analisar a psicanálise, e não o discurso de Foucault. Para sermos justos, há uma curta passagem em que o autor percebe a aversão lacaniana de um “desejo de saber” e a inversão foucaultiana que coloca o cuidado de si como um preceito mais fundamental que o conhecimento de si (ALLOUCH, 2015, p.56). Ou seja, poderíamos perceber, nesta aproximação, a ideia de que o posicionamento lacaniano ressoa na delimitação histórico-metodológica de Foucault, no curso de 1982? Nesta mesma perspectiva, Allouch (2015) nota que, em ambos os campos, não se trata de procurar a verdade, mas um dizer-a-verdade/dizer-verdadeiro (*dire-vrai*). Ora, invés de realizarmos simplesmente mais uma conjunção entre os dois pensamentos, poderíamos dizer que a atenção à enunciação a despeito do olhar para o enunciado é genuinamente psicanalítica, sobretudo pela perspectiva lacaniana que apresenta o saber freudiano nestes termos, e teria sido ela um pressuposto de Foucault?

Se pensarmos cronologicamente, podemos questionar um pouco mais a possibilidade de Lacan ter ressoado nas escolhas de Foucault (2010a) n'A *Hermenêutica do Sujeito*, pelo fato do psicanalista ter passado, antes do filósofo, por algumas questões essenciais que são trabalhadas no curso no qual seu nome aparece. Para isso, recorreremos às mesmas citações que utilizamos para dizer que a questão da espiritualidade do cuidado de si tem afinidade com a psicanálise lacaniana. Nesta lógica, além da relevância de nomes como Peter Brown, Pierre Hadot e Paul Veyne, admitida por Foucault (2007, p.13) acerca da abordagem da filosofia antiga, poderíamos falar de uma centralidade de Lacan? Afinal, é Foucault quem diz que, no século XX, Lacan é um dos únicos a pensar a relação entre sujeito e verdade, quase admitindo que suas referências para o assunto são muito restritas e passam inevitavelmente pelo psicanalista. Quando Lacan (1979), muito cedo, em 1953, fala que a psicanálise descobre, em sua origem, um problema na relação do sujeito consigo mesmo, ele incide na questão da relação consigo foucaultiana? Quando o psicanalista, ao discursar sobre a transferência, que é o fio condutor das relações dialógicas dentro deste campo, coloca ao centro o diálogo de Sócrates e Alcibíades, teria ele contribuído com a pesquisa de Foucault sobre o cuidado de si? Quando, em 1964, Lacan (2006) diz que a psicanálise só pode ser uma escola se ela for apreendida nos termos de uma escola antiga, por visar a criação de um estilo de vida no qual a enunciação da verdade testemunhe as ações do sujeito, teria ele

ressoado na perspectiva de Foucault sobre os epicuristas e estoicos? E, por último, quando Lacan (2008), em 1966, coloca a psicanálise na herança dos exercícios espirituais antigos, voltados a uma práxis ética mais que ao embate moral entre doutrinas opostas, teria ele ressoado no problema foucaultiano das práticas de si?

3.3.2. Última, e brevíssima, abertura: há algo de inconsciente na relação consigo?

Quando aproximamos Foucault e Lacan pela perspectiva da subjetividade, o limite desta aproximação aparece muito rapidamente, qual seja, a dimensão inconsciente da psicanálise. Ayouch (2015) visualiza nas práticas de si foucaultianas uma predominância da dimensão consciente da ação. Ele escreve, “[...] os processos de espiritualidade [...] recusam o inconsciente. Do mesmo modo, o governo de si por si [...] denota um objetivo claro de domínio consciente e um objetivo da estética da existência bastante distinto de qualquer lógica do inconsciente” (AYOUC, 2015, p.118). Entretanto, as práticas descritas por Foucault apontam para uma manipulação racional da atenção, do corpo e do pensamento, apenas à primeira vista. Tampouco a noção de “pensamento” pode corresponder à noção de consciente psicanalítico, pois ela é, em Foucault, a categoria mais ampla dos “focos de experiência” (FOUCAULT, 2010b, p.04). É o pensamento (DELEUZE, 2005, p.116), ainda, que comporta o lado de fora que não se reduz ao saber e ao poder. E é o pensamento, também, que está em desnível com o sujeito e que pode, portanto, agir “sobre” ele (FOUCAULT, 2006b, p.269; FOUCAULT, 2010a, p.319).

Podemos falar também da ideia de que os discursos verdadeiros que fundamentam essa razão, da perspectiva da verdade como equipamento (*paraskeuê*), se constituem por um tipo específico de enunciado que lança sua atuação para além da consciência. A aula de 24 de fevereiro de 1982 é primordial para traçarmos essa dimensão. Os enunciados (*lógoi*) evocados por Foucault são razoáveis na medida em que ultrapassam o caráter de uma verdade consciente. Tais discursos devem ser, por uma característica que lhes é própria, automaticamente desdobrados em ações. Portanto, na medida em que a *paraskeuê* deve ser apreendida como um equipamento, sua disposição no corpo se atrela muito menos à consciência do que a um estado virtual conectado à musculatura. Foucault (2010a)

chega a dizer que os *lógoi* devem agir “pelo” sujeito. Da mesma forma, em todas as análises do modo com que esse discurso verdadeiro é transmitido fica evidente que ele não passa de consciência a consciência, sendo essa transmissão parte de um plano muito diverso, quase indeterminado, que depende tanto do estado da verdade no mestre quanto do *kairós* (FOUCAULT, 2010a), o momento propício, do ouvinte. Inclusive, é nas análises do *kairós* encontrado nos gregos e comparado com Lacan, que Foucault (2017) vai aproximar psicanálise de técnicas espirituais.

Por fim, seria a frase: “[...] em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (FOUCAULT, 2007, p.14), relacionada ao que Lacan diz quando fala “sou onde não penso?” (LACAN, 1966a, p.517). Mesmo que essa aproximação não se sustente, podemos argumentar que a psicanálise, que parte de uma divisão subjetiva e de um inconsciente estruturado com uma lógica própria, realiza seu exercício em uma tentativa de lidar com este inconsciente a partir de um exercício do pensamento voltado sobre si – e não se trata de uma “parceria com o Eu” tal como realizada por uma Psicologia do Ego, mas de uma verdadeira atenção à si, nem que seja aos próprios lapsos. Mesmo que alguns, em psicanálise, falem de um diálogo com o sujeito do inconsciente (é comum lermos que Lacan “fala” com o sujeito do inconsciente), a importância do exercício reflexivo, da atenção a si, às formações do inconsciente, tem uma clara conotação de exercício espiritual que se volta sobre si mesmo. Afinal, a tentativa de uma espiritualidade é lidar com fatos, representações e afetos muitas vezes inapreensíveis, inesperados, por meio do pensamento. Se este pensamento também é dividido, há uma possibilidade mínima de analogia entre os campos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

4.1. A definição do sujeito, enfim, enquanto questão

Existe um momento fundamental, durante todo o curso de 1982, em que Foucault (2010a) se debruça sobre o questionamento direto da definição do si mesmo envolvido no preceito do cuidado de si. Esta reflexão acontece desde o final da aula de 6 de fevereiro e termina no final da primeira hora da aula de 13 de fevereiro. Na ocasião, o filósofo praticamente se restringe ao questionamento ontológico do texto platônico sob a definição socrática do si mesmo (*heautón*). Ainda que não verse sobre o eixo predominante do curso, que é o tempo greco-romano da cultura de si, tal reflexão é importante para a definição do si mesmo à qual podemos nos prestar quando tentamos formular uma espiritualidade filosófica a partir do curso de 1982.

O texto *Alcibíades* implica a “questão do sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p.37), questão que pode ser assim formulada apenas por analogia, tendo em vista que o próprio Foucault demarca o fato de que a palavra “sujeito” não existia no texto grego. O questionamento se volta mais especificamente para a definição deste “ponto” para o qual se deve voltar toda a atenção do indivíduo que se debruça sobre si. Sócrates aconselha Alcibíades a definir o cuidado de si para que as chances de engano quanto às ações apropriadas sejam reduzidas, e para que tal definição contenha em si o saber necessário para o governo dos outros. Desse modo, a posição socrática questiona, como traduz Foucault (2010a, p.48), o que é ocupar-se de si (*tí esti tò hautoû epimélesthai*)? Dentro deste questionamento aparece o conhecimento de si (*gnôthi seautón*), não enquanto um preceito generalizado e nem enquanto um conselho de prudência, mas sob a forma específica da necessidade de saber o que

é o eu (*gnônai heautón*). E essa formulação do eu não deve ocorrer de modo a dotá-lo de substância, de natureza. Como entende Foucault:

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] essa relação designada pelo pronome reflexivo *heautón*, o que é esse 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. (FOUCAULT, 2010a, p.49)

A resposta à pergunta “o que é o eu?” é localizada por Foucault na expressão “cuidado da alma”, “*psykhês epimeletéon*” (FOUCAULT, 2010a, p.50), na qual a alma terá uma definição bem específica. O si mesmo não é nem o corpo, e nem é o homem enquanto junção de alma e corpo. É para outro sentido que essa ideia de alma aponta. A junção entre *psykhês* e *heautón* é encontrada em diversos textos de Platão, mas o olhar para o *Alcibíades* se explica pelo modo particular com que se constrói a definição desta alma. Uma primeira perspectiva deste texto poderia dizer que a definição de alma é a de análoga (*análogon*) da cidade, e que, portanto, para bem governar é preciso prestar atenção na constituição de si mesmo (FOUCAULT, 2010a, p.51). Porém, Foucault, antes de equacionar a questão nesta definição, destrincha um pouco mais o desdobramento entre a pergunta “o que é o eu” e a resposta “a alma”, encontrados no diálogo entre Sócrates e Alcibíades.

Sócrates, para definir o si mesmo, se utiliza de uma série de exemplos e de perguntas que visam isolar o sujeito que age dos instrumentos dos quais ele se serve para agir. Ele procede dessa forma, segundo Foucault, para “fazer aparecer o sujeito em sua irredutibilidade” (FOUCAULT, 2010a, p.51). Da série de exemplos listados no texto, Foucault retoma a separação entre quem fala e os elementos utilizados para falar, entre quem faz sapatos e os utensílios usados para fazê-los, e entre quem faz música e os instrumentos tocados. Esta mesma perspectiva vai

servir para analisar as ações acometidas ao próprio corpo. Nesse sentido, Foucault encontra em Sócrates a referência ao tema do ser que ao mesmo tempo toca e é tocado, percebe e é percebido, sente e é sentido. O exemplo das mãos é conhecido, e aqui ele aparece nessa leitura de Foucault: “Pois bem, há as mãos e há o elemento que se serve das mãos – há um elemento, o sujeito que se serve das mãos” (FOUCAULT, 2010a, p.51). Em todos os casos, a sequência dos argumentos culmina na definição da alma como sujeito enquanto “serve-se de” (FOUCAULT, 2010a, p.51), na medida em que sempre existirá um elemento com relação ao corpo que se serve do próprio corpo e que não é identificado com ele, assim como não provém inteiramente de fora. O verbo servir-se é utilizado por Foucault como tradução de um verbo grego primordial e rico em significações. Servir-se pode ser equiparado a *khêsthai/khêsis*. *Khêsthai*, contudo, aponta para uma gama diversa de tipos de relações, tanto com as coisas quanto consigo. Ele designa a utilização de algo, mas, ao mesmo tempo, indica um comportamento. Indica também o modo com que se dão algumas relações com outrem, como a reverência aos deuses no momento do culto e como o domínio de um cavalo no mento da montagem. E, das relações consigo, o verbo não aponta para um trato instrumental da alma com o corpo, com as paixões e tudo mais relativo ao sujeito, mas indica a posição relativa, de certo modo “destacada”, que este sujeito tem a respeito dos elementos que o perpassam.

Foucault entende que o uso da noção de *khêsthai/khêsis* refere-se à “alma-sujeito”, oposta à “alma-substância” (FOUCAULT, 2010a, p.53). E, a partir dessa definição, afasta o cuidado de si de três outras atividades de cuidado. Primeiro, o cuidado de si é diferenciado do cuidado realizado por um médico – consideração relevante, já que durante todo o curso o cuidado de si é aproximado da medicina. Para ele, esta separação é importante para diferenciar a técnica (*tékhnē*) utilizada para o cuidado de um corpo enfermo, mesmo que seja o próprio corpo, da técnica utilizada para o cuidado consigo enquanto sujeito que “serve-se de”. Segundo, a partir do mesmo raciocínio, o cuidado com a alma é diferenciado do cuidado econômico, do cuidado aplicado na administração da casa e da família. E terceiro, este cuidado é diferente do cuidado que os mestres enamorados realizam com respeito aos jovens, já que, neste caso, cuidam apenas da beleza de seus corpos e não, como Sócrates, do cuidado que eles têm com suas almas. A própria definição

de mestre fica aqui estipulada, portanto, como aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem com sua alma enquanto ela “serve-se de”.

A importância do problema acerca da definição de si mesmo está, do nosso ponto de vista, em um momento aquém das conclusões que Foucault (2010) retira do texto *O Alcibíades*. Está, mais precisamente, no meio de suas análises. Isso se considerarmos o diálogo socrático tal como Hadot (1999) o define, diálogo este que, em suas palavras, “[...] chega, ao contrário, a uma aporia, à impossibilidade de concluir e formular um saber” (HADOT, 1999, p.54). Ora, alcançar o “não saber” socrático às avessas da reminiscência platônica seria chegar ao ponto de “[...] pôr-se a si mesmo em questão” (HADOT, 1999, p.56). Nesse sentido, nosso interesse na “questão do sujeito” presente no diálogo platônico não seria tanto a definição do sujeito enquanto “serve-se de”, já que esta é uma definição delegada a Sócrates. Este último, no exercício de sua função, não transmite um saber, ao contrário, ele simula fazê-lo para levar o sujeito interrogado a perceber, segundo Hadot, “[...] que não conhece nada no domínio do que pretende ser sábio” (HADOT, 1999, p.53). O auge do texto, em se tratando do surgimento do cuidado de si, seria a transformação na postura de Alcibíades, que deve sair da suposição do seu saber sobre si e sobre as coisas para atingir o ponto de poder questionar-se o que é o si mesmo. O que é este si mesmo, agora que tenho a noção de que devo cuidar de mim? Parece, por hora, que é o próprio ato de questionar-se o posicionamento permanente exigido “na” e resultado “da” direção socrática e do preceito do cuidado de si.

Foucault (2010a) não estava desavisado da impossibilidade de definir o si mesmo, como vemos na segunda hora da aula de 13 de fevereiro. Parece que, para ele, o fato d’*O Alcibíades* ser um diálogo “equacionado”, tanto na definição do si mesmo enquanto um “serve-se de” (*khôrêsis*), quanto na definição do cuidado de si como conhecimento do divino, demonstra a existência de elementos textuais posteriores ao tempo propriamente socrático do platonismo. Olhar para estes fatores parece, a princípio, servir para considerarmos pelo menos duas coisas quanto à leitura que Foucault faz dos gregos, e seu posterior contraste aos greco-latinos. Uma, que o saber foucaultiano pode se aproximar mais de um questionamento propriamente socrático, do mesmo modo como Hadot (1999) classifica as escolas epicuristas e estoicas, mais socráticas que platônicas; duas, que o teor de identificação com o divino para conhecimento da sabedoria (*sophrosýne*) e, portanto, encontro com a própria essência, é um traço reforçado pelas vertentes

neoplatônicas do que propriamente pela figura de Sócrates na pena do “verdadeiro” Platão – isso parece evidente, à primeira vista, na filosofia cristã, tal como Foucault a descreve, próxima ao platonismo mas afastada do cuidado de si (*epiméleia heautoû*).

4.2. Conclusões

O pensamento final de Foucault e, mais especificamente, o curso de 1982, tem como objetivo apresentar a categoria da relação consigo como um meio de resistência ao poder? Seria este o momento de uma plenitude, como diz Deleuze (2005), uma verdadeira afirmação de vida? Seria o momento de ultrapassar a linha do poder? Mesmo que em 1982 Foucault tenha dito que a relação de si para consigo é o “único” ponto de resistência ao poder (FOUCAULT, 2010a, p.225), em 1984 ele muda o que disse, afirmando que, na realidade, apenas pretendia inserir a questão da relação consigo na análise do governo para retirar dela a exclusividade do ponto de vista da instituição política, pois, nesta, o sujeito é encarado somente como sujeito de direito, limitando sua problematização (FOUCAULT, 2006b, p.286). Pensando a relação consigo seria possível, então, inserir no problema da subjetivação certos modos de usar da “liberdade” em momentos específicos, e considerar esse uso nas análises de como os sujeitos governam uns aos outros. A liberdade não apresenta a ilusão de um modo de vida alheio aos limites sociais, ou mesmo alheio às relações de poder, pois é justamente na dessimetria das relações de poder que se constitui a liberdade relativa de um sujeito.

Se, por um lado, a liberdade designa a possibilidade de aplicar estratégias em um jogo de governabilidade entre sujeitos, ela também estipula a possibilidade de aplicar em si mesmo as relações deste mesmo jogo. Em outros termos, a constituição ativa de um sujeito não representa simplesmente uma autoformatação a partir de práticas de si originais e separadas do meio, mas ocorre por esquemas

colocados, sugeridos ou impostos por sua cultura ou seu grupo social (FOUCAULT, 2006b, p.276). Como Deleuze reconhece:

[A] relação consigo não permanecerá como zona reservada e guardada do homem livre, independente de todo 'sistema institucional e social'. A relação consigo entrará nas relações de poder, nas relações de saber. Ela se reintegrará nesses sistemas dos quais começara por derivar" (DELEUZE, 2005, p.110)

A diferença desta liberdade é que, ao contrário das relações de dominação, onde não há relações de poder pois uma das partes está "bloqueada" pela outra, a constituição ativa de si conta com certo grau de escolha, justamente, de estratégia, já que alguns esquemas não são impostos pela forma da lei ou por maneiras mais diretas de coerção, mas "sugeridos" pela elaboração de um modo de vida.

Talvez, um pouco longe da visada de uma resistência ao poder – pelo menos deliberadamente, Foucault (2010a) formule uma oposição fundamental em suas últimas aulas, de modo singular em 1982. Seria a diferença entre concepções filosóficas que almejam uma vida outra e um mundo outro, daquelas que se voltam para um outro mundo e uma outra vida. Neste sentido, Foucault fala de uma divisão ocidental entre pensamentos voltados para um sujeito encarnado e uma vida finita, e pensamentos voltados para um sujeito desencarnado e uma vida eterna prometida longe de um corpo-prisão. Para este segundo grupo, o cuidado de si é um meio de preservar a alma à espera da autenticidade de um destino determinado pela pátria ontológica. Para o primeiro, o cuidado de si requer um engajamento com o mundo e com os semelhantes, e exige a formação de uma "verdadeira vida" encarada, nas palavras de Gros, como "[...] crítica permanente do mundo" (GROS, 2011, p.308).

A figura deste pensamento ocidental cindido é forjada por uma trajetória histórica de, pelo menos, três formas de relacionar sujeito e verdade, os quais são ao mesmo tempo sequenciais e intercalados. O primeiro é o modelo da memória, pelo qual a ligação ocorre entre o sujeito e uma verdade esquecida. O segundo ocorre pela meditação, na qual o sujeito busca uma verdade nova e capaz de assegurar a coincidência entre sujeito da enunciação e sujeito das atitudes. O terceiro é o modelo do método, no qual o sujeito procura a verdade pela

sistematização da capacidade cognoscível. Em termos gerais, falamos do platonismo, dos greco-latinos, dos cristãos e dos modernos. Quando dizemos que este trajeto é, também, intercalado, consideramos que algumas continuidades entre os períodos não ocorrem de maneira direta, por exemplo, quando o conhecimento de si não se atualiza logo em seguida ao paradoxo do platonismo, nos greco-romanos, mas sim entre cristãos; ou mesmo quando vemos Foucault falar da permanência, na modernidade, de exigências de espiritualidade em campos nos quais ela não está tão evidente, como o caso da psicanálise e do marxismo.

Com respeito ao posicionamento de seu próprio trabalho, Foucault admite querer reativar o caráter ensaístico da transmissão da filosofia, ou melhor, realizar sua enunciação concebendo-a como “[...] experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação” (FOUCAULT, 2007, p.13). Essa parece ser uma tarefa difícil para alguém que, como ele, ocupa o cargo de professor em um campo formado justamente pela cisão entre a espiritualidade e o ensino de filosofia. Ainda mais se o considerarmos como alguém que produz dentro das exigências de um método acadêmico – produção que, como sabemos, realizou-se de modo extraordinário. Estaria Foucault tentando conjugar, através de seu pensamento, a filosofia e a espiritualidade, dentro de um contexto no qual ele mesmo se insere no campo da filosofia?

Dentro deste recorte histórico-filosófico, o conjunto nocional da conversão possui um lugar privilegiado na tentativa de retomada da reflexividade própria a uma espiritualidade. Nesse sentido, procuramos pensar a conversão a si alocada na questão da subjetividade de modo distanciado de uma reflexão pautada na relação entre o sujeito e a lei. A reflexão que se instaura a partir daí deve ser, portanto, entre a subjetividade e todas as exigências de um cuidado de si (*epiméleia heautoû*). A última definição dada por Foucault a este preceito é apresentada da seguinte maneira:

[...] cuidar de si 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 (FOUCAULT, 2010a, p.436).

Esta modalidade de prática é devedora de uma lenta transformação, qual seja, a da sobreposição das artes da existência (*tékhne toû bíou*) pelo imperativo do cuidado de si (*epiméleia heautoû*), e a do posterior enquadre deste cuidado de si pela concepção da vida como uma experiência de prova (*probatio*), ambos ocorridos entre os séculos I e II de nossa era. A certo ponto da cultura de si, tanto a vida quanto o mundo são compreendidos, conhecidos e experienciados como uma prova. Enxergamos nessa concepção um duplo movimento, tanto o do sujeito que se direciona ao mundo e o concebe como uma prova, quanto o da conversão desse movimento que vai do mundo ao sujeito e o forma a partir da experiência desta prova, o que constitui, de certo modo, uma dobra entre o mundo e o sujeito, agora correlatos.

O mundo, no sentido espiritual, tem a feição de um acontecimento imponderável. Dentro do cuidado de si greco-latino não existe uma recusa da relação com essa dimensão contingente da realidade. Nesse sentido, a experiência de si não se constitui apenas por mecanismos de identidade, por um olhar do mesmo para o mesmo, mas por um olhar do mesmo para o outro e, considerando a diferença em detrimento da identidade, utiliza-o como parte de si e não como um antípoda. Criar um si mesmo, portanto, implica nunca coincidir com o lugar de um indivíduo e, ao mesmo tempo, nunca renunciar a si e ao mundo. A possibilidade desta não coincidência com uma essência fixada advém justamente da noção de conversão a si, que define a subjetividade como uma relação consigo, dentro da qual o sujeito pode ser uma forma nem sempre homogênea com relação a si (FOUCAULT, 2006b).

Constatamos que a conversão deve ser observada enquanto uma categoria descritiva, e não enquanto uma noção isolada que definiria apenas a relação consigo. Nesse sentido, apesar de se assentar na concepção de uma relação consigo em contraposição a uma determinação peremptória de outrem sob o sujeito, demonstramos como este conjunto exige a rede de noções que tangenciam a relação com o Outro e a relação com a verdade. Por fim, cumpre dizer que deparar-se com as técnicas de si dentro da busca de Foucault pela ligação genealógica entre sujeito e verdade, e observar o movimento específico que o tema adquire a partir de 1982, é perceber que essas técnicas de si configuram-se como uma nova “descoberta” dentro da execução de um projeto antigo. Nesse sentido, o curso de

1982 configura-se como o começo mais consolidado dessa fissura em relação às pesquisas anteriores de Foucault, começo este que permanece duplamente aberto, por ser novo e por ser precocemente interrompido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLOUCH, J. *A psicanálise é um exercício espiritual? Resposta a Michel Foucault*. Campinas: Unicamp, 2014.

ARRIVÉ, M. *Em busca de Ferdinand de Saussure*. São Paulo: Parábola editorial, 2010.

AYOUC, T. De L'Herméneutique au stratégique: sexuations, sexualités, normes et psychanalyse. In: BOEHRINGER, S.; LORENZINI, D. (Org.). *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*. Paris: Kime, 2016, p. 167-186.

_____. Foucault pour la psychanalyse : vérité, véridiction, pratiques de soi. In: LAUFER, L.; SQUVERER, A. (Org.). *Foucault et la psychanalyse: Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. Paris: Hermann, 2015, v. 1, pp. 97-122.

BIRMAN, J.; CUNHA, E. Transferência, Transmissão e Subjetivação: Sobre a Referência a Sócrates e Alcibíades em Lacan e Foucault. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, vol. 12, n. 1-2, p. 327-358.

BIRMAN, J.; HOFFMANN, C. *Lacan e Foucault: conjunções, disjunções e impasses*. São Paulo: Instituto Langage, 2017.

CATTAPAN, P. Interpretação psicanalítica e produção de verdades: problematizações. *Revista Epos (eletrônica)*, v. 2, n.1, p. 8-24, 2011.

CHASE, M. Translator's note. In.: HADOT, P. *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: BlackWell, 1995.

DEFERT, D. *Uma vida política*. N-1 edições, 2021.

_____. Chronologie. In. FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.

DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

_____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DEPECKER, L. *Compreender Saussure a partir dos manuscritos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

_____. O que é um Autor? In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos III: Estética – literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b, p.264-298.

_____. *O poder psiquiátrico – Curso no Collège de France (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006d..

_____. *Os anormais – Curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

_____. *Vigiar e Punir*. 29ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber..* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.203-222.

_____. *L'origine de l'herméneutique de soi – Conférences prononcées à Dartmouth College (1980)*. Paris: Vrin, 2013.

_____. *Le philosophe masqué (1980). Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2012.

_____. *Do governo dos vivos – Curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Subjectivité et vérité: cours au Collège de France (1980-1981)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2014.

_____. *Subjetividade e verdade – Curso no Collège de France (1980-1981)*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. Lacan: o libertador da psicanálise (1981) In.: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p.298-300.

_____. *L'herméneutique du sujet – Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

_____. *A hermenêutica do sujeito – Curso no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres - Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Seuil, 2008.

_____. *O governo de si e dos outros I – Curso no Collège de France (1982-1983)*, São Paulo : Martins Fontes, 2010b.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres II: la courage de la vérité - Cours au Collège de France (1983-1984)*. Paris: Seuil; Gallimard, 2009.

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p.231-250.

_____. *O que é a crítica? Seguido de A cultura de si*. Texto e Grafia: Lisboa, 2017.

_____. *O governo de si e dos outros II: A coragem da verdade – Curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo : Martins Fontes, 2011.

_____. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. *História da Sexualidade III: O Cuidado de Si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. Uma Estética da Existência. In. FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a, p.288-293.

_____. A Ética do Cuidado de Si como prática de liberdade (1984). In. FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p.264-287.

_____. *História da Sexualidade IV: As confissões da Carne*. Lisboa: Relógio D'Água, 2019.

FREUD, S. *A interpretação dos sonhos* (1900) - Obras completas vol.4. Companhia das Letras: São Paulo, 2019.

_____. *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901). Rio de Janeiro: Imago, 1966.

_____. *O chiste e suas relações com o inconsciente* (1905) - Obras completas vol.7. Companhia das Letras : São Paulo, 2017.

_____. Recordar, repetir e elaborar (1914) In.: *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. São Paulo: Autêntica, 2017a.

_____. Construções em análise (1937) In.: *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. São Paulo: Autêntica, 2017b.

GROS, F. Situação do curso In: FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros I – Curso no Collège de France (1982-1983)*, São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. In: FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros II: A coragem da verdade – Curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo : Martins Fontes, 2011.

_____. In: FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade – Curso no Collège de France (1980-1981)*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

GUTTING, G. (Org.). *Foucault*. Ideias e Letras: São Paulo, 2016.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Epistrophe and Metanoia in the History of Philosophy. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, Vol. 12, p.31-36, 1953. Disponível em:<https://www.academia.edu/37005369/Pierre_Hadot_Epistrophe_and_Metanoia_in_the_History_of_Philosophy>, 2018.

HARARI, R. *O que acontece no ato analítico?* Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

LACAN, J. L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud (1957) In.: LACAN, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966a.

_____. Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien (1960) In.: LACAN, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966b.

_____. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse (1953). In.: LACAN, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966c.

_____. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

_____. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a.

_____. *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. *O Seminário, livro 12: problemas cruciais para a psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *Le séminaire, livre 13: l'objet de la psychanalyse*, 1966d. Inédito. Acesso em <www.staferla.free.fr>, dia 30 de julho de 2021.

_____. *O Seminário, livro 14: A lógica do fantasma (1966)*. Centro de Estudos Freudianos: Recife, 2008.

_____. *Le séminaire, livre 15: L'Act (1967)*. Acesso em <www.staferla.free.fr>, dia 22 de outubro de 2021.

_____. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro (1968)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.

_____. *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise (1969)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992b.

MARTINS, L. P. L. *Sujeitos de verdade: uma genealogia do dizer a verdade sobre si na psicanálise*. 2018. 629f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, em cotutela Université Paris Diderot, École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie.

NORMAND, C. *Sassure*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

MOLINA, R. *Cadernos de aula: vol. 1*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

PRATTA, N.; COSTA-ROSA, A. O grupo psicoterapêutico e a interpretação na abordagem lacaniana: reflexão e redefinição de possibilidades e modos de atendimento na Saúde Coletiva. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v.14, n.4, p.672-689, 2011.

PLATÃO. O primeiro Alcibíades. In: PLATÃO. *Diálogos*. Belém do Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.

RODULFO, R. *O brincar e o significante*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

SAUSSURE, F.. *Escritos de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2004.

_____. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SENEILLART, M. Situação do curso In.: FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

VEYNE, P. *Como se Escreve a História: Foucault Revolucionou a História*. Brasília: Ed.UnB, 1982.

TALLANE, J. Pour une autre conversion. *Encyclo. Revue de l'école doctorale Université Sorbonne*. Paris, p.111-125, 2014.