

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Alessandro de Lima Francisco

Relação com o outro e cuidado de si: um estudo sobre a noção de mestria no curso
***L'herméneutique du sujet*, de Michel Foucault.**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Alessandro de Lima Francisco

Relação com o outro e cuidado de si: um estudo sobre a noção de mestria no curso
***L'herméneutique du sujet*, de Michel Foucault.**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Salma Tannus Muchail.

SÃO PAULO

2010

Banca Examinadora

Dedico este trabalho às mestras e aos mestres que têm me acompanhado e me inspirado ao longo da vida: ao Prof. Caio Ferraz, à Prof.^a Heloisa Prado Catão, à Prof.^aDr.^a Silvana Santos Garcia, à Prof.^aDr.^a Sonia Ignacio Silva e à Prof.^aDr.^a Salma Tannus Muchail, mestre e mestras do “cuidado de si”, na medida em que me incitam a me ocupar comigo mesmo.

Dedico-o especialmente ao Prof. Antonio Cândido de Mello e Souza, que, pelo texto “A culpa dos reis: mando e transgressão no Ricardo II”, e por seu exemplo mesmo de intelectual, fez nascer em mim o interesse pela Filosofia e pela Ética.

Dedico-o, por fim, a todos aqueles que buscam o caminho da mestria de si.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meus pais, Vera Lucia de Lima Francisco e João Batista Francisco, e familiares – especialmente a Ida Laurito (bisavó), Iris Greccho (avó) e Magda Mara Santelli de Lima (tia) –, por me terem proporcionado aprender, pela convivência, a serenidade e a concentração necessárias a todo pesquisador.

A minha esposa, Eliana Pereira Costa Francisco, agradeço pela paciência, pois que teve de conviver com a solidão, enquanto eu dividia meu tempo com o pensamento de Michel Foucault.

Aos Superintendentes Regionais da Caixa Econômica Federal, Augusto Bandeira Vargas e Valter Gonçalves Nunes, bem como a Ana Lucia dos Santos, Gerente Regional, agradeço o apoio no período de realização das disciplinas, possibilitando que eu assistisse a algumas aulas e participasse das reuniões do Grupo de Estudos, bem como das reuniões de orientação, cujos horários seriam inviáveis, dada minha jornada de trabalho.

Agradeço aos amigos do grupo *botecopsi*, que me permitiram exercer a reflexão, ao ler a *Microfísica do Poder*: especialmente a Fátima, Priscila, Cleber, Rodrigo, Anderson e Armeny.

Aos mestres-amigos do *Grupo de Estudos Michel Foucault*, da PUC/SP, que, pela convivência e diálogo, me possibilitaram um entendimento ainda mais profundo do pensamento de Foucault: Claudia Maria Martins, Rogério Xavier, Flavia D’Urso, Roberta Sendacz, Edelcio Ottaviani, Fabiano Incerti, Adriana Borghi, Marta Souza dos Santos, Nadia Vittorino Vieira, Luis Camargo Neto, Cassia Suzuki e Pedro Ivan Moreira de Sampaio.

Agradeço aos amigos Ingrid Bianchini Samczuk e Francisco Valdério, pelas discussões permanentes que estabelecemos aos finais de semana, especialmente nos estudos sobre Kant.

À amiga Silvia Altieri – irmã na Academia e na Arte –, agradeço pela paciência com que ouviu minhas idéias e pelo rico diálogo acerca da Filosofia e da Vida que estabelecemos já na ocasião da prova de seleção do Programa de Pós-Graduação.

À Prof.^a.Dr.^a. Filomena Yoshie Hirata (USP), à Prof.^a.Dr.^a. Maria Cecilia de Miranda Nogueira Coelho (UFMG) e especialmente à querida Prof.^a.Dr.^a. Anise D’Orange Ferreira (UNESP), agradeço pelo entendimento dos termos em grego clássico

citados neste trabalho, propiciado pelo curso de língua grega que mantêm na UNESP e pela atenção, sempre intensa, dedicada aos alunos.

Meu agradecimento sincero à Prof.^a. Heloisa Prado Catão, pela bela amizade de mais de dez anos, e pela *Microfísica do Poder*.

Ao Prof. Dr. Vicente Augusto de Aquino Figueiredo (UNINOVE), agradeço pelos comentários acerca de meu projeto de pesquisa e pelo estímulo, decisivos para que eu acreditasse na possibilidade de cursar o Mestrado na PUC/SP.

À Prof.^a. Dr.^a. Silvana Santos Garcia (PUC/SP), pelas leituras que realizamos juntos da *Microfísica do Poder*, pelo contínuo incentivo, pela leitura e crítica de meu projeto de pesquisa, pela energia com que vive aquilo que ensina.

À Prof.^a. Dr.^a. Sonia Ignacio Silva (PUC/SP), querida amiga-mestra, que me possibilitou introduzir, ainda que de modo claudicante, o pensamento de Foucault no interior da reflexão sobre a Educação na contemporaneidade, abrindo-me perspectivas de leitura que foram reunidas no estudo realizado em minha pós-graduação – sob sua orientação –, e que, de certo modo, aparecem também neste trabalho.

Agradeço ao Prof. Ms. Valter Lellis Siqueira, grande amigo, que, gentil, paciente e rigorosamente revisou este trabalho.

À querida Siméia de Mello Araujo, secretária do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, que tão gentilmente acolheu nossas dúvidas burocráticas e nos auxiliou em sua solução, e também ouviu atentamente nossas angústias, na fase de produção.

À Prof.^a. Dr.^a. Silvia Saviano Sampaio e ao Prof. Dr. André Constantino Yazbek, agradeço pelas observações levantadas sobre este trabalho, pois apontaram para caminhos abertos por ele sem que seu próprio autor os tivesse percebido.

Agradeço ao Prof. Dr. Marcio Alves da Fonseca, que ministrou as primeiras aulas sobre Foucault que cursei no Mestrado da PUC/SP, pois lhe devo muito do entendimento alcançado acerca de cada uma das obras de Michel Foucault.

Ao Prof. Dr. Mario Ariel Gonzalez Porta, agradeço pelo rigor filosófico e metodológico que fruí de suas ricas aulas, os quais constituem a base sobre a qual tenho edificado minhas reflexões.

À querida Prof.^a. Dr.^a. Salma Tannus Muchail, um especial agradecimento pelo cuidado e rigor com que me orientou e me ensinou ao longo deste processo educativo, pela paciência com que acolheu minhas reflexões nos diversos estágios de seu amadurecimento, por suas belas, acolhedoras e inesquecíveis aulas, que propiciaram

minha alfabetização filosófica – posto que aprendi ainda mais uma vez a escutar, ler, escrever e falar.

Agradeço também a Caio Ferraz, Mutilo Antonio Oliboni, Taila Sartori, Anna Maria Kieffer, Rodolfo Nani, Walter Weizsflog, Eduardo Janhro-Abumrad, João Moreira Reis, Joninhas, Conceição, Ademir Silva, Flavio Costa, Rosana e Luiz Barakat, Selma Asprino, Sonia Lima, Fernanda Lima e Luiz Lima, Paulo Queiroz, Ana Hutz, Tais Cardoso Barato. Enfim, a todos os mestres-amigos que influenciaram este trabalho por meio de seus exemplos e por terem compartilhado comigo suas experiências de vida, provendo-me do equipamento e da armadura que me acompanharão ao longo da experiência que faço de mim mesmo, sem os quais eu não viveria com a mesma alegria experimentada em sua companhia ou pelas recordações dos momentos juntos.

RESUMO

Este estudo busca reconstituir a elaboração de Michel Foucault ao longo do curso proferido em 1982, denominado *L'herméneutique du sujet*, a partir do tema da mestria, relação entre mestre e discípulo, realizando uma leitura sistemática de suas aulas e, ao final, levantando reflexões concernentes à Filosofia e à Educação, bem como ao entendimento do pensamento de Michel Foucault. O presente estudo possibilita abrir uma perspectiva de leitura dos escritos deste pensador a partir da noção de mestria, recolocando o tema da relação com o outro em destaque no quadro geral do “cuidado de si”.

Palavras-chave: Michel Foucault, filosofia, mestria, relação com o outro, cuidado de si, Ética.

ABSTRACT

This study aims at rebuilding Michel Foucault's elaboration during his course presented in 1982, and called *L'herméneutique du sujet*, on the following theme: mastering, that is, the relationship between master and disciple, through a systematic reading of his classes, and a final proposal to ponder on Philosophy and Education, as well as on the understanding of Michel Foucault's thought. This study allows a new reading perspective of this thinker's writings based on the notion of mastering, re-emphasizing the theme of the relationship with the other on the general perspective of 'taking care of oneself'.

Keywords: Michel Foucault, philosophy, mastering, relationship with the other, care of oneself, Ethics.

Consequentemente, como vemos, o cuidado de si necessita da presença, da inserção, da intervenção do outro. [...] o outro é necessário.

Michel Foucault

Durante muito tempo, a inexistência de instituições propriamente educativas fez com que um só tipo de educação aprofundada pudesse existir: o que assim ligava o discípulo ao mestre que o distinguira chamando-o a si, que o escolhera.

Henri Marrou

Mestre não é aquele que ensina, mas quem de repente aprende. Por que é que todos não se reúnem, para sofrer e vencer juntos, de uma vez?

João Guimarães Rosa

SUMÁRIO

Nota Técnica acerca das traduções	13
Introdução	14
Capítulo 1: A mestria de tipo socrático-platônico: Sócrates, o mestre do cuidado	16
Introdução	16
1.1. Sócrates e a posição do mestre: cuidar do “cuidado e si”	16
1.2. Cuidar de si para cuidar dos outros: uma leitura do <i>Alcibíades</i>	21
1.3. O <i>si</i> e o <i>cuidado</i> : elementos da mestria	24
1.4. Caracterização do cuidado de si socrático-platônico: seu campo de aplicação, seu objetivo e sua forma	28
1.5. Tipologia da mestria socrático-platônica.....	30
1.6. A mestria socrático-platônica e sua inscrição no jogo entre ignorância e memória: a ἐπιστροφή platônica.....	32
1.7. O “cuidado de si” e a “arte de viver” na mestria de tipo socrático-platônico	34
Considerações	36
Capítulo 2: A mestria de tipo helenístico: o mestre como guia da existência.....	39
Introdução	39
2.1. Da dupla generalização do cuidado de si e da mestria no período helenístico.....	40
2.2. O aspecto formativo do cuidado de si na mestria de tipo helenístico: a παρασκευή (<i>paraskeuê</i>)	44
2.3. O novo jogo entre ignorância e memória na mestria de tipo helenístico	47
2.4. A “conversão a si” do período helenístico: o <i>convertere ad se</i>	51
2.5. Caracterização do cuidado de si de tipo helenístico: seu campo de aplicação, seu objetivo e sua forma	53
2.6. “Cuidado de si” e “arte de viver” na mestria de tipo helenístico	56
2.7. O lugar (ou ‘todo lugar’) da mestria: a σχολή (<i>skholê</i>)	58
Considerações	61
Capítulo 3: A mestria e sua relação com a μάθησις e com a ἄσκησις	64
Introdução	64
3.1. Mestria e μάθησις: o conhecimento necessário para o cuidado consigo mesmo. ...	67
3.2. A mestria e as etapas da ἄσκησις no âmbito do λόγος: do silêncio à fala do verdadeiro.....	76

3.2.1. Escuta: silenciar-se para recolher o λόγος.....	76
3.2.2. Leitura: a meditação sobre o λόγος.....	79
3.2.3. Escrita: a materialização do λόγος.....	81
3.2.4. Fala: a transmissão do λόγος.....	84
3.3. A mestria e os exercícios da άσκησις no âmbito do έθος: a vida como prova.....	90
Considerações.....	94
Capítulo 4: Algumas reflexões – à guisa de considerações finais.....	97
Introdução.....	97
4.1. Reflexões concernentes à Filosofia.....	98
4.2. Reflexões concernentes à Educação.....	104
4.3. Reflexões para o entendimento do pensamento de Michel Foucault.....	108
Considerações.....	111
BIBLIOGRAFIA.....	114
REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS.....	116

Nota técnica acerca das traduções

Ao remeter aos textos gregos e latinos citados por Michel Foucault em suas aulas de 1982, buscamos recorrer ou às edições por ele utilizadas no curso ou a edições clássicas, como aquelas que compõem a *Loeb Classical Library*, (Harvard University Press), a série *Classici Greci e Latini* (Biblioteca Universale Rizzoli), ou mesmo remetemos a edições disponíveis em projetos eletrônicos, como o *Hodoi Eletronikai: Du texte à l'hypertexte*, da Université Catholique de Louvain, e a Perseus Digital Library, da Tufts University (atualmente também hospedado no site da University of Chicago).

Salientamos que as traduções realizadas ao longo deste trabalho, a partir de textos gregos e latinos, são baseadas em duas línguas, uma vez que as edições utilizadas são bilíngues, em sua maioria. Visa-se, deste modo, a fazer convergir as duas línguas apresentadas (entre grego, latim, francês, inglês e italiano), para a versão que propomos em língua portuguesa. Isto explica nossa referência a duas línguas quando de citações traduzidas, as quais serão seguidas de expressões que indiquem as línguas da edição utilizada, como por exemplo “tradução nossa do latim e do inglês” ou “tradução nossa do grego e do italiano”.

As traduções serão incorporadas ao texto, com intuito de tornar a leitura mais fluida, e os excertos originais serão transcritos em nota de rodapé.

Quando da utilização de textos em grego antigo, far-se-á a transliteração do excerto em alfabeto latino.

Introdução

O tema central do curso que Michel Foucault proferiu no Collège de France, em 1982, *L'hermeneutique du sujet* (*A hermenêutica do sujeito*), é a noção e prática denominadas de “cuidado de si” (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ), que ele estuda a partir de escritos do século V a. C. a II d. C. Em meio à explanação do curso, um tema aparece vinculado ao tema central e ao quadro geral no qual este se localiza: a mestria, ou a relação mestre-discípulo¹.

O propósito deste estudo é reconstituir e reorganizar a exposição de Michel Foucault ao longo do curso de 1982 a partir do tema da mestria, destacando-o e apontando suas relações com o quadro geral, com o complexo de conceitos e práticas no qual se localiza, explicitando as transformações que se deram neste conceito-prática².

No que tange à forma, o curso é constituído por 12 aulas de duas horas cada, ministradas de 06 de janeiro a 24 de março de 1982. Em função de concentrarmos nossa reflexão em torno da mestria, podemos reorganizar o curso em duas partes: na primeira, composta pelas aulas de 06 e 13 de janeiro, Foucault estuda mais detidamente o momento por ele denominado de socrático-platônico, por meio da leitura de alguns escritos platônicos; na segunda, mais longa e bloco focal do curso, composta pelas aulas de 20 de janeiro a 24 de março, Foucault estuda o período helenístico³, debruçando-se sobre escritos epicuristas e estóicos. Deste conjunto destacamos particularmente a aula de 27 de janeiro, momento importante para nossa reflexão, pois nela o tema da mestria é explicitado e delimitado, e é também onde Foucault já estabelecerá distâncias entre a mestria de tipo socrático-platônico e a mestria de tipo helenístico. Com base nela podemos dar mais consistência à noção de mestria e realizar uma nova articulação dos temas do curso.

É a partir desta organização em dois blocos que também propomos as linhas gerais para a ordem de nosso estudo. No primeiro capítulo, estudaremos a mestria de

¹ Veremos adiante que a mestria não se reduzirá à relação mestre-discípulo, mas se estenderá às relações de amizade, entre outras. Talvez se pudesse afirmar, o que seria ainda pouco preciso, mas mais próximo do sentido de mestria que aparece nos escritos estudados por Foucault, que se trata da relação de si mesmo com o outro.

² Utilizamos a palavra composta *conceito-prática* com intuito de destacar que a mestria não consiste somente em um conceito, mas também em uma prática, ou melhor num conjunto de práticas.

³ Cabe-nos observar que Foucault denomina de momento helenístico um longo intervalo que cobre tanto o período denominado tradicionalmente de helenístico (IV a. C. a I a C.) como o período imperial ou período greco-romano (I a. C. a IV d. C.), conforme os helenistas consultados em nosso estudo (CORTLEDGE, 2009; HADOT, 2004; RHODES, 2007; SPIVEY & SQUIRE, 2008;).

Capítulo 1: A mestria de tipo socrático-platônico: Sócrates, o mestre do cuidado

*Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá..*⁴

Michel Foucault

*Sócrates é o mais espantoso fenômeno pedagógico da história do Ocidente..*⁵

Werner Jaeger

Introdução

Visamos, na primeira parte de nosso estudo, a realizar uma leitura das aulas do curso de Michel Foucault de 1982 – em que retoma os escritos platônicos, especialmente o diálogo *Alcibíades* – explicitando o tema da “mestria” que, neste momento (socrático-platônico), ainda aparece restrita ao âmbito da relação mestre-discípulo. Buscaremos recolher elementos característicos desta relação, em cada aula, como que juntando os pedaços de um grande quebra-cabeça. Ao adotar a figura do quebra-cabeça, não pretendemos insinuar que a elaboração de Foucault, no curso que estudaremos, carece de sistematização. Ao contrário, Foucault retoma diversas vezes sua elaboração de tal maneira a permitir sempre àquele que o ouve – e, agora, que o lê – acompanhar cada passo da reflexão, de maneira gradativa. Foucault faz aparecer o momento que denomina de socrático-platônico em todas as aulas, seja para realizar uma análise detida sobre ele, seja para diferenciá-lo de outros momentos (o monástico-cristão ou o helenístico), seja ainda para identificar pontos de contato entre os elementos dos diversos momentos históricos pelos quais se embrenha seu pensamento. Assim, abordaremos estes elementos que estão dispersos, mas não desconectados, presentes na sucessão das aulas, e que muitas vezes se apresentam em novas conjugações, à medida em que Foucault os resgata.

1.1. Sócrates e a posição do mestre: cuidar do “cuidado e si”

Na aula de 06 de janeiro, Foucault nos dá uma primeira pista do que seria a mestria, ou melhor, a posição do mestre, ao ler *A apologia de Sócrates*.

⁴ FOUCAULT, 2004, p. 11.

⁵ JAEGER, 2001, p. 512.

De todo modo, não se deve esquecer que no texto de Platão, *A apologia de Sócrates*, sem dúvida demasiado conhecido mas sempre fundamental, Sócrates apresenta-se como aquele que, essencial, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descurarem de si. (FOUCAULT, 2004, p. 07).

Sócrates está numa posição que dele exige ocupar-se do cuidado que os outros têm de si mesmos. Ele é responsável por incitar nos outros atenienses a vontade, o desejo de cuidar de si. É a posição que ocupa que o exige e o conclama a cuidar para que os outros estejam comprometidos com o “cuidado de si”⁶.

Foucault destaca ao menos três momentos em que, n’*A apologia de Sócrates*, a posição de Sócrates é evidenciada. No primeiro deles, em 29d, Sócrates ratifica sua missão, afirmando que, ainda que o absolvam, permanecerá firme no propósito de cuidar dos outros. Trata-se do momento em que Sócrates responde a uma situação hipotética: ser absolvido pela assembléia, em seu julgamento. Eis o trecho:

Estimo-vos, atenienses, e a todos prezo, porém, **sou mais obediente aos deuses** do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, **não deixarei de filosofar e de exortar a qualquer de vós** que eu venha a encontrar, falando-lhe sempre na minha maneira habitual: Como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e de como ganhar o mais possível, e quanto à honra e à fama, à prudência e à verdade, **e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas?** E se algum de vós protestar e me disser que cuida, não o largarei de pronto nem me afastarei dele, mas o interrogarei, examinarei e arguirei a fundo. [...] Assim procederei com quantos encontrar: moço ou velho, estrangeiro ou meu concidadão. [...] **É o que me ordena fazer a divindade**, bem o sabeis [...]. **Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos**, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a **pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma** [...]. (PLATÃO, 2001, p. 130-131, grifos nossos).

Há dois elementos relevantes que podemos extrair deste primeiro trecho citado e analisado por Foucault. Em primeiro lugar, trata-se de compreender o sentido daquilo que corresponde, na citação, à expressão “aperfeiçoamento da alma”. Deve-se observar

⁶ Cabe observar que a expressão “cuidado de si”, ou ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, remete, mais originariamente, à cultura lacedemônia – espartana – e não estava, até então, incluída no interior do discurso filosófico. Tratava-se de uma sentença que aludia a um privilégio político e econômico, dos aristocratas espartanos, que explicava porque estes possuíam o hilota (εἰλωτης) – como eram denominados os servos na Grécia, aqueles que possuíam a condição de εἰλωτεία (*heiloteia*). O hilota cuidava dos afazeres de rotina, como o cultivo, enquanto os aristocratas cuidavam de si mesmos, ou seja, da cidade, da política, da sociedade, da economia. (FOUCAULT, 2004, p. 42).

que este trecho resume o alerta de Sócrates aos atenienses ao longo de sua vida: “ocupem-se consigo mesmos”. Observemos que a noção de *cuidado* aparece, neste pequeno excerto, diversas vezes⁷, seja de maneira negativa – quando Sócrates diz o que não deve ser feito (cuidar das riquezas e do corpo, por exemplo), seja com referência ao “verdadeiro” cuidado: cuidar de si mesmo, cuidar de aperfeiçoar a alma.

Em segundo lugar, pode-se observar que a posição ocupada por Sócrates não foi assumida com base numa presunção, mas numa missão delegada a ele pela divindade. Foi o deus que entregou a Sócrates a tarefa de cuidar do cuidado que os outros devem ter consigo mesmos.

Note-se, e isto nos parece importante ressaltar, que Sócrates não alude à sua posição como algo que lhe tenha sido conferido como honraria. Ela o distingue dos demais, porém não é encarada como uma posição de superioridade. Diversamente deste entendimento, ela é encarada como uma responsabilidade que lhe foi confiada pela divindade.

Em 30c, Sócrates alude mais uma vez à sua posição, uma vez que reclama a necessidade de alguém que incite o outro a ocupar-se consigo mesmo: “Sabeis perfeitamente que, se me condenares à morte, sendo eu como vos disse, não me prejudicareis tanto como a vós mesmos.” (PLATÃO, 2001, p. 131).

No segundo momento citado por Foucault (31a a 31c), Sócrates solicita aos membros da assembléia que o poupem, argumentando não ser fácil encontrar alguém como ele, que ocupa-se dos outros para que estes cuidem de si mesmos.

Que sou, realmente, um indivíduo nessas condições, **entregue à cidade pelo deus**, podeis inferir do que se segue: não condiz com a simples natureza humana descurar-me a esse ponto dos meus próprios interesses e deixá-los em abandono durante tantos anos, **para ocupar-me apenas dos vossos**, com dirigir-me a cada um de vós em particular como pai ou irmão mais velho, para **concitar-vos a vos preocupardes com a virtude**. (PLATÃO, 2001, p. 132, grifos nossos).⁸

Observe-se que Sócrates mais uma vez evoca sua tarefa – incitar o “cuidado de si” nos atenienses –, e novamente justifica sua posição de delegado do deus.

⁷ A noção de ‘cuidado’ aparece quatro vezes, nas palavras ἐπιμελούμενος, ἐπιμελῇ e ἐπιμελεῖσθαι, esta por duas vezes. Todos os vocábulos estão relacionados ao nominativo ἐπιμέλεια (cuidado).

⁸ Ainda que na tradução não apareça referência explícita à noção de ‘cuidado’, as palavras relacionadas aos verbos ‘ocupar-se’ e ‘preocupar-se’ remetem àquela noção, especialmente porque a tradução “preocupardes com a virtude” corresponde, originariamente, ao grego ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς. Mais uma vez o verbo ‘cuidar’ aparece relacionado a Sócrates e à sua posição.

O terceiro momento d'A *apologia* (36b a 36d) destacado por Foucault remete ao trecho em que Sócrates propõe à assembléia aquilo que haveria de receber como sentença, uma vez que ao exercer sua tarefa somente visa ao bem dos atenienses, ao bem da cidade: ser alimentado no Pritaneu⁹.

[...] empenhei-me apenas em proporcionar a cada um de vós o que a meu ver constitui o maior dos benefícios, procurando convencer cada um a **não se ocupar com seus negócios sem primeiro ocupar-se de si mesmo** para tornar-se cada vez melhor e mais prudente, nem dos interesses da cidade em detrimento dela própria, e em tudo o mais seguir a mesma orientação. (PLATÃO, 2001, p. 139).¹⁰

Acerca destes três momentos, Foucault levanta quatro observações. Primeiro, a função de Sócrates corresponde a fazer com que os outros se ocupem consigo mesmos, e esta função constitui a obediência a uma ordem divina, ou seja, consiste em uma obrigação. Segundo, Sócrates não se ocupa consigo mesmo, em certo sentido, uma vez que deve ocupar-se com os outros, ou seja, não constitui a preocupação de Sócrates cuidar de ter riquezas, honrarias, ou qualquer outra coisa que não seja incitar o “cuidado de si” nos outros. Terceiro, o cuidado de si a que Sócrates incita consiste em um despertar: “É possível que vos impacientes, como se dá aos dorminhocos, quando despertados com sacudidelas, convencidos como estais de que podereis continuar a dormir.” (PLATÃO, 2001, p. 132). Finalmente, comparando-se a um inseto, Sócrates mostra que sua posição exige que ele incomode os outros (comparação de Sócrates com um tавão, presente em 30e), ou seja, sua função é, em certa medida, atormentar, agitar, picar os outros para que estes sintam-se inquietos no curso de sua existência (FOUCAULT, 2004, p. 11).

É neste momento, quando levanta estas quatro observações, que Foucault utiliza uma expressão peculiar para se referir à posição de Sócrates, esta espécie de sacrifício em que se deixa de lado a preocupação consigo mesmo para ocupar-se com o “cuidado de si” dos outros: *position du maître* (posição do mestre). (FOUCAULT, 2004, p. 11).

Trata-se da posição daquele que deve despertar os sujeitos para o “cuidado de si”, que relega os cuidados consigo mesmo em prol de provocar os sujeitos, de, em certa

⁹ O πρυτανεῖον era o local onde a chama sagrada era mantida, onde se recebiam convidados ilustres, onde se reuniam aqueles que representavam o povo. Algo como um *hall*, uma câmara, onde se reúnem chefes ou príncipes.

¹⁰ Novamente a noção de ‘cuidado’ aparece, aqui traduzida por “ocupar-se de si mesmo”: τῶν ἑαυτοῦ μηδένοϋ ἐπιμελεῖσθαι.

medida, os inquirir (especialmente aqueles que sustentam estar imbuídos do “cuidado de si”). Sócrates aparece como o mestre por excelência: o mestre do “cuidado de si”.

Ainda na primeira aula de 1982, Foucault estabelece uma diferença fundamental entre duas noções, possibilitando-nos compreender, com mais rigor, em que âmbito se desenvolve a relação de mestria no momento socrático-platônico. Trata-se da distinção entre “filosofia” e o que Foucault denomina de “espiritualidade”¹¹. A primeira é aquela que busca “[...] determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2004, p. 19). Sua demanda fundamental concentra-se em descobrir o que possibilita ao sujeito o acesso à verdade. A resposta a esta questão implicaria que o sujeito não necessitaria transformar-se para acessar a verdade. Foucault denomina de “espiritualidade” a atitude diversa, que o sujeito deve adotar em relação a si e em relação ao que o cerca, que corresponderia ao ‘preço’ que pagaria para acessar a verdade (FOUCAULT, 2004, p. 19). Isto implica uma transformação do sujeito como condição *sine qua non* para acesso à verdade.

A atitude reclamada pela posição de Sócrates encontra-se, conforme Foucault, mais no âmbito da “espiritualidade” que da “filosofia”, pois a ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, de que Sócrates é mestre, designa justamente “[...] o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2004, p. 21). Sócrates incita os outros a operarem uma transformação em si mesmos, de tal modo que possam acessar a verdade. Há, aqui, uma relação entre sujeito e verdade característica do período que Foucault denomina de socrático-platônico, que irá reaparecer nos séculos I e II d. C., porém já modificada.

É sobre as características desta relação, deste conjunto de transformações operadas pelo sujeito sobre ele mesmo, incitadas por um mestre, que visamos nos debruçar neste capítulo, de tal modo a explicitar, posteriormente, as relações de aproximação e distanciamento relativamente ao que aparecerá como ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ no período denominado por Foucault de helenístico¹².

Assim, detenhamo-nos ainda sobre a figura de Sócrates e sua posição de mestre, bem como perguntemo-nos sobre o que será o fundamento, aqui, neste momento socrático-platônico, do “cuidado de si” do qual ele é responsável.

¹¹ Utilizamos aspas na palavra “espiritualidade” com intuito de evitar confusão com o sentido que se dá comumente a esta noção. Para Foucault a “espiritualidade” será um modo pelo qual o sujeito se relaciona com a verdade.

¹² Foucault utiliza-se, geral, da expressão “helenístico” para referir-se aos escritos dos séculos I-II d. C. por ele estudados. Observe-se que algumas vezes também utiliza a nomenclatura “helenístico-romano”, pois estuda textos de Sêneca e Musonius Rufus, por exemplo.

1.2. Cuidar de si para cuidar dos outros: uma leitura do *Alcibiades*

Ainda na aula de 06 de janeiro, na segunda hora, Foucault prossegue sua reflexão em torno do cuidado de si de tipo socrático-platônico. Porém, desloca sua análise para outro diálogo platônico, o *Alcibiades*¹³, que constituirá o foco de sua atenção e o cerne do estudo que visará destacar os elementos fundamentais do cuidado de si característico deste momento.

Alcibiades (Ἀλκιβιάδης Κλεινίου Σκαμβωνίδης) foi um general e político ateniense, filho de Clínias e Dinômaque, educado por Péricles. Este último casou-se com Dinômaque após a morte de Clínias em 447 a.C..

Um dado relevante para nossa reflexão consiste na relação que Sócrates mantinha com Alcibiades. Sabe-se que Alcibiades possuiu fortuna considerável, uma vez que teve Péricles por seu tutor, e que era belo – conforme Foucault (2004, p.43), era orgulhoso de sua beleza e constantemente assediado por enamorados, dispensando todos em prol de sua admiração e amor por Sócrates, que passa a influenciá-lo após tê-lo salvo na batalha de Potidea (em 432 a.C.).

E foi assim que Alcibiades, embora tenha sido mimado desde muito cedo, foi impedido, pelos companheiros que buscavam apenas agradá-lo, de dar ouvidos a alguém que iria instruí-lo e treiná-lo, não obstante, por meio da bondade de seus pares, finalmente viu tudo o que estava em Sócrates, e apegou-se a ele, afastando seus amantes ricos e famosos. (Plut. Alc. 4.2-4.3, PERSEUS DIGITAL LIBRARY, tradução nossa do inglês).

Sabe-se também que havia reciprocidade neste amor, pois Sócrates foi o primeiro a amar Alcibiades.

Ó filho de Clínias, deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse, quando todos se afastaram, apesar de não te haver dirigido a palavra durante tantos anos em que a turba te importunava com suas atenções. (PLATÃO, 2007a, p. 233).

¹³ Cabe salientar que os critérios que nortearam a escolha do diálogo *Alcibiades* são evidenciados relativamente tarde no curso – somente na aula de 03 de fevereiro – quando Foucault reporta-se aos comentários neoplatônicos de Olimpiodoro e Proclo, com base nos quais levanta três princípios: “Primeiro, o *Alcibiades* é [...] o próprio resumo da filosofia de Platão. Segundo, ele é a introdução, primeira e solene na filosofia do *gnôthi seautón* como condição da prática filosófica.” (FOUCAULT, 2004, p. 210). Ainda conforme Foucault (2004, p. 210), para Proclo o *Alcibiades* é “o princípio de toda a filosofia”, uma vez que começar a filosofar está condicionado pelo conhecimento de si mesmo, pelo γνῶθι σεαυτόν.

Foucault observa que Sócrates, sabendo-se amado por Alcibíades e tendo resistido ao amor que ele mesmo sentia pelo jovem, dirige-se a ele somente neste momento – em que Alcibíades encontra-se em idade crítica, no que concerne aos ἀφροδίσια (*aphrodísia*)¹⁴, pois havia envelhecido e a partir desta idade não pode amar os enamorados que dispensou ao longo da juventude. Sócrates percebe que Alcibíades pretende seguir a vida política, e é por este motivo que dirige-se a ele.

Foucault levantará quatro observações acerca do “cuidado de si” socrático-platônico: o vínculo entre o cuidado de si e o exercício do poder (governo dos outros); a insuficiência da educação de Alcibíades, que o cuidado consigo mesmo virá preencher (seja no que tange ao âmbito do conhecimento, ou pedagógico, seja no que tange ao amor pelos rapazes, ou no que concerne à educação entendida como comportamento adequado); a idade ideal para ocupar-se consigo mesmo, isto é, aquela em que se entra na atividade política e que se liberou dos pedagogos, ou seja, não será relevante ocupar-se consigo mesmo com idade avançada; cuidar de si mesmo, ocupar-se consigo mesmo surge como uma urgência quando se apercebe que se ignora o objeto do qual se deve ocupar é ignorado, quando se ignora o objeto do bom governo.

Acompanhando as observações de Foucault sobre o cuidado de si socrático-platônico, traçamos algumas reflexões acerca da mestria de Sócrates.

Primeiramente, cabe observar que se cuidará de si mesmo, se deverá ocupar-se consigo mesmo na medida em que se visa à vida política, em que o cuidado dos outros, o governo dos outros constitui o objetivo. Assim, a mestria de Sócrates será exercida sobre Alcibíades na medida em que este manifesta sua intenção de governar Atenas. A relação mestre-discípulo, ainda que abarque uma relação de amor ou amizade, terá como fim a preparação para exercer o governo sobre os outros.

Segundo, note-se que a mestria é necessária para não somente preparar, mas formar aquele que irá governar. Trata-se de complementar a educação daquele que irá cuidar dos outros, tanto no que tange ao âmbito do conhecimento, ao qual Foucault se referirá como pedagógico, seja no que tange ao comportamento, aos modos daquele que pretende governar a cidade. Daí ser necessário incitá-lo a cuidar de si mesmo.

Uma terceira reflexão abarca a idade em que se deve ser discípulo, pois, conforme Sócrates, não se pode ser velho demais para ocupar-se consigo mesmo. Alcibíades

¹⁴ Conforme Foucault (FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 11. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984), “o Suda propõe a seguinte definição que Hesíquio repetirá: os *aphrodisia* são ‘as obras’, ‘os atos de Afrodite’ – *erga Aphroditēs*”. (p. 38). Ou ainda, “os *aphrodisia* são atos, gestos, contatos, que proporcionam prazer” (p. 39).

estava na idade ideal para que Sócrates pudesse incitá-lo a cuidar de si mesmo. Foucault evidencia esta idade ideal, que denominará muitas vezes de “idade crítica”, por meio da distinção entre as noções gregas de *καίρως* e *ᾠρα* (FOUCAULT, 2004, p. 107). A primeira noção abarca sentidos diversos, mas, dentre aqueles que se reportam à idéia de tempo, podemos ressaltar: momento conveniente ou oportuno, tempo favorável, ocasião (BAILLY, 2000, p. 1000-1001). A segunda noção diz respeito a toda divisão do tempo, período de tempo, estações, períodos do ano, dentre tantos outros (BAILLY, 2000, 2184-2185). A idade crítica não seria um *καίρως* – um momento oportuno ou conveniente para se estimular o cuidado de si, para a mestria –, mas constituiria, mais que isto, uma *ᾠρα*, um período da própria existência, um momento da existência, ou mesmo, como Foucault denomina, uma “estação da existência” (FOUCAULT, 2004, p. 107), em que se deve ocupar-se consigo mesmo. Trata-se de um período, de uma estação crítica no que tange à pedagogia, à erótica e à política. Ou seja, há um limite de idade para que se ocupe consigo mesmo, há um limite de idade para ser discípulo, para aprender a cuidar de si mesmo. Há uma idade crítica em que se necessita de um mestre – mais especificamente de um mestre do cuidado.

Mas, nesta forma, precoce, se quisermos, socrático-platônica, o cuidado de si é antes uma atividade, uma necessidade de jovens numa relação entre eles e seu mestre, ou entre eles e seu amante, ou entre eles e seu mestre e amante. (FOUCAULT, 2004, p. 49).

A quarta observação remete ao objeto do cuidado, ou seja, como dissemos anteriormente, quando a pessoa que visa ao governo da cidade desconhece o objeto do bom governo, do cuidado dos outros, quando não sabe como “ocupar-se” do bem-estar da cidade, deve, então, ocupar-se consigo mesmo. Neste momento Foucault levanta a seguinte problemática: uma vez que se desconhece o objeto do bom governo e que, por conseguinte, deve-se ocupar-se consigo mesmo, o que é o *si*, ou melhor, o *eu* com que se deve ocupar?

O que está em jogo no diálogo é, pois: qual o eu de que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com os outros a quem devo governar? É este círculo [que vai] do eu como objeto de cuidado ao saber do governo como governo dos outros que, creio, está no cerne deste final de diálogo. (FOUCAULT, 2004, p. 51).

Assim, dado que a quarta reflexão realizada por Foucault nos obriga a debruçar-nos detidamente sobre o *si* do “cuidado de si”, reservamos o próximo item à análise dos elementos constituintes do “cuidado de si”: o *si* e o *cuidado*.

1.3. O *si* e o *cuidado*: elementos da mestria

Se a mestria de tipo socrático-platônico consiste em incitar o discípulo a cuidar de si mesmo, mais especificamente incitar aquele que tem a pretensão de governar a cidade, devemos determinar com precisão, juntamente com Foucault, em que consistem os dois elementos constitutivos do “cuidado de si”, o *si* e o *cuidado*: sobre o que deve-se ter cuidado e em que consiste este *cuidado*. A elucidação de ambos os termos é importante para que possamos melhor compreender o papel que o mestre exerce na mestria de tipo socrático-platônico.

Na primeira hora da aula de 13 de janeiro de 1982, Foucault estuda o *si*, o *eu* do qual se deve cuidar. Citando a *Apologia de Sócrates* (29e), o *Crátilo* (440c), o *Fédon* (107c) e o *Alcibíades* (132c), Foucault nos faz perceber a identidade entre o αὐτός (*autós*), *si mesmo*, e a noção de ψυχή (*psykhé*), *alma*. A expressão evocada no *Alcibíades* é ψυχῆς ἐπιμελητέον (*psychês epimeletéon*), ocupar-se com a alma.

Foucault, inicialmente, busca precisar ainda mais a noção de *alma* que os diálogos evocam, a partir do próprio *Alcibíades*, apoiado no trecho 129b-130c, onde Sócrates distingue, na atividade da palavra – na fala – a ‘alma’ do ‘instrumento’, ou apoiado ainda em 129e onde difere o homem de seu corpo. Há, conforme Foucault (2004, p. 69), uma distinção entre o sujeito e o meio técnico, o instrumento. É a alma que governa o corpo, pois, conforme Sócrates (130b), se é necessário que algo governe o instrumento, o corpo, não é possível que as duas partes – alma e corpo – exerçam o governo. Uma delas, a alma, deve governar (130c).

Sendo assim, uma vez que o homem não é nem o corpo, nem o conjunto dos dois, só resta, quero crer, ou aceitar que o homem é nada, ou, no caso de ser alguma coisa, terá de ser forçosamente a alma. (PLATÃO, 2007a, p. 278).

No entanto, conforme Foucault (2004, p. 71-72), não se trata da alma como substância. Na afirmação de Sócrates, a alma se serve do corpo como instrumento. Aqui, o corpo deve ser entendido como conjunto de órgãos, e a alma, como aquilo que

se serve dos órgãos. A noção de *χρησις* (*servir-se de*)¹⁵ possibilita a Foucault reconhecer a identidade entre alma e sujeito de ação. Entendida como aquilo que põe o corpo do homem em movimento, que possibilita ao corpo do homem agir, entendida como sujeito de ação, a alma será denominada, então, por Foucault, de alma-sujeito. (FOUCAULT, 2004, p. 71).

O exemplo de relação de mestria a que remete o *Alcibíades*, aquela entre Sócrates e Alcibíades, ilustra com precisão o *eu* com o qual se deve ocupar: Sócrates resistiu à beleza de Alcibíades e agora ocupa-se com Alcibíades propriamente, como sujeito de ação, como sujeito que visa governar a cidade. Assim, o mestre é aquele que deverá se ocupar, cuidar do cuidado que o outro tem com sua alma-sujeito – o que remete às atitudes, aos comportamentos do sujeito de que ele cuida, em última instância. O mestre deve incitar o outro a cuidar de sua alma-sujeito. Ele deve estimular o discípulo a cuidar daquele elemento que possibilita a ele – discípulo – agir.

Ora, uma vez que o mestre cuida do cuidado que o outro tem de si mesmo, precisar a noção de *cuidado* é tão relevante quanto a reflexão em torno do *si mesmo* de que se cuida. Assim, voltemo-nos agora para o outro elemento: o *cuidado*.

Foucault diferencia o *cuidado* do “cuidado de si” de três outros tipo de cuidado, aquele do médico, aquele do dono de casa e aquele do enamorado. Sabendo-se que o *si* é a alma-sujeito, cuidar de si não é como a atividade do médico, pois ao tratar de um mal, de uma doença, o médico visa ao bem-estar do corpo; não se trata, também, de ocupar-se consigo entendido como ocupar-se daquilo que lhe pertence ou está sob seu domínio, como faz o chefe de família, ou seja, ocupar-se dos bens, das riquezas ou mesmo da família; e não se trata, ainda, como no caso dos enamorados, de ocupar-se do corpo, ou da beleza do amante.

Foucault prosseguirá sua elaboração na segunda hora da aula de 13 de janeiro, quando se perguntará: o que é cuidar? A resposta é imediata: é conhecer-se a si mesmo.

Cabe-nos observar que, a partir deste ponto da reflexão de Foucault – que ele retomará em diversos trechos de seu curso e de outros escritos, especialmente no que tange à leitura de *Alcibíades* – há, no momento socrático-platônico, uma certa identificação ente o elemento *cuidado* da noção “cuidado de si” e o preceito “conhece-te a ti mesmo”. Foucault utilizar-se-á da noção *forma* para caracterizar esta relação, esta quase-identidade entre *cuidado* e *conhecimento*: o “conhecimento de si” será a forma na

¹⁵ Mais precisamente a expressão pode ser entendida como ação de *se servir de*, uso, emprego, ou ainda pode ser evocada no sentido de utilidade (BAILLY, 2000, p. 2153).

qual o cuidado de si aparecerá no momento socrático-platônico¹⁶. Assim, para que compreendamos este vínculo entre *cuidado* e *conhecimento*, Foucault realiza um estudo acerca do preceito “conhece-te a ti mesmo” e como ele aparece nos escritos platônicos, especialmente quando associado à figura de Sócrates, o qual será reconstituído a seguir.

Sócrates evoca um “sentido profundo” do preceito délfico, ou ainda, conforme Foucault (2004, p. 85), o esplendor, ou o sentido pleno deste preceito.

Sócrates – De seguida, assentamos que é da alma que precisamos cuidar e para que devemos volver as vistas.

Alcibíades – É claro.

Sócrates – Os cuidados com o corpo e com as riquezas devem ser confiados a outras pessoas.

Alcibíades – Perfeitamente.

Sócrates – Porém de que modo alcançaremos o conhecimento perfeito da alma? Sabido isso parece, **conhecer-nos-emos a nós mesmos**. Mas pelos deuses, **será que penetramos, de fato, no sentido mais profundo do excelente preceito de Delfos** a que há momentos nos referimos? (PLATÃO, 2007a, p. 281-282, grifos nossos).

Para explicar este sentido profundo do “conhecimento de si”, Sócrates utiliza-se do exemplo da visão: o olho somente ao ver-se, percebe a si mesmo, vê sua imagem refletida como num espelho. No entanto, não somente o espelho pode devolver ao olho sua própria figura. Sócrates remete à imagem que se forma na pupila daquele para quem olhamos. A pupila: a parte mais excelente do olho¹⁷. Deve-se voltar a visão, o olhar, para algo da mesma natureza do olho. A metáfora visa explicar como a alma deve conhecer a si mesma. Devemos reclamar esta figura que remete à visão, a que Sócrates se refere, para o âmbito da própria alma, ou seja: para conhecer a si mesma deve a alma voltar-se para algo da mesma natureza. Ora, o que constitui a natureza da alma senão o elemento divino – pensamento e saber (FOUCAULT, 2004, p. 88) – que nela há (133c)?

Ocupar-se consigo mesmo será abrir-se ao conhecimento do divino para que nos conheçamos, ou ainda, para que nos reconheçamos. “Portanto, é preciso olhar-se no elemento divino para reconhecer-se: é preciso conhecer o divino para reconhecer-se a si mesmo.” (FOUCAULT, 2004, p. 89).

Mais uma noção aparecerá no *Alcibíades*, neste quadro que nos possibilita perceber uma certa identidade entre o “cuidado de si” e o “conhecimento de si”: a

¹⁶ Saliente-se que, ao evocar a noção de *conhecimento*, Foucault refere-se mais a um processo de reconhecimento de si que ao conhecimento de um objeto. O vínculo entre *cuidado* e *conhecimento*, que se apresenta, na elaboração de Foucault, pela noção de *forma*, ou seja, o “conhecimento de si” como a forma na qual o *cuidado* se apresenta, será tratado em detalhe no item 1.4.

¹⁷ Conforme a tradução de Carlos Alberto Nunes (PLATÃO, 2007a, p.282).

σωφροσύνη, a sabedoria¹⁸ (134c). Ela é evocada juntamente com a referência à vida política. Sócrates dirá a Alcibíades que, se este pretende ocupar-se com a cidade, ou seja, com os outros, além de ocupar-se consigo mesmo, deverá adquirir a virtude.

Sócrates – Então, primeiro precisarás adquirir **virtude**, tu ou quem quer que se disponha a governar ou a administrar não só a sua pessoa e seus interesses particulares, como a cidade e as coisas a ela pertinentes. (PLATÃO, 2007a, p. 285, grifo nosso).

Esta virtude é a sabedoria e somente será obtida pelo reconhecimento de si no elemento divino que se lhe constitui, no elemento divino da mesma natureza de sua própria alma (alma-sujeito ou sujeito de ação). A sabedoria possibilitará discernir o bem do mal, distinguir o verdadeiro do falso.

Numa passagem posterior do *Alcibíades* (134c a 135e), isto é, na reflexão que finaliza o diálogo, Sócrates nos diz que a aquisição de virtude possui uma finalidade. Inicialmente, ele afirma que esta virtude é necessária para a felicidade do Estado e para a própria felicidade daquele que se ocupa consigo mesmo (135b), porém a finalidade última não resta aí. Com a aquisição desta virtude, a sabedoria – muitas vezes evocada como aptidão do entendimento (PLATÃO, 2007a, p. 286) –, Sócrates encaminha sua elaboração para a noção de δικαιοσύνη (justiça), como pode ser verificado na passagem 134c-134d.

Sócrates – Assim, o que precisas alcançar não é o poder absoluto para fazeres o que bem entenderes contigo ou com a cidade, porém justiça e sabedoria.

Alcibíades – É muito certo.

Sócrates – Se tu e a cidade procederdes com sabedoria e justiça, fareis obra grata à divindade. (PLATÃO, 2007a, p. 285).

O fim último de ocupar-se consigo mesmo é governar a cidade com sabedoria e justiça – o primeiro termo desta dicotomia parece ser indicado, na reflexão de Sócrates, como a maneira pela qual se pode dirigir, governar os outros com justiça.

Deste modo, o cuidado de si se apresentará como um privilégio – e dever – dos governantes, pois, afinal, cuida-se de si mesmo para bem compreender como governar cidade de modo conveniente. O vínculo entre cuidado de si e cuidado dos outros aparece bem delimitado, na elaboração de Sócrates. Como poderia alguém que não se

¹⁸ A palavra σωφροσύνη (sabedoria), nas traduções de Donatella Puliga (PLATÃO, 2006, 155) e de Carlos Alberto Nunes (PLATÃO, 2007a, p.285), é-nos apresentada inicialmente por meio da noção de ἀρετή (virtude), ou seja, a sabedoria é a virtude de que se necessita.

ocupa consigo mesmo – não conhece a si mesmo, no sentido de reconhecer-se no elemento divino de sua alma – assegurar-se de que possui sabedoria para governar com justiça? Ou conforme diz o próprio Sócrates: “E poderá alguém dar o que não tem?” (PLATÃO, 2007a, p. 285).

Ocupar-se consigo será, então, em última instância, ocupar-se com a justiça, cuja finalidade máxima consistirá em bem governar a cidade, bem exercer o governo sobre os outros.

Por conseguinte, ocupar-se consigo ou ocupar-se com a justiça dá no mesmo e todo o jogo do diálogo, partindo da questão “como poderei tornar-me um bom governante?”, consiste em conduzir Alcibíades ao preceito “ocupa-te contigo mesmo” e, desenvolvendo o que deverá ser este preceito e o sentido que lhe será necessário atribuir, descobrir que “ocupar-se consigo mesmo” é ocupar-se com a justiça. (FOUCAULT, 2004, p. 91).

Assim, podemos observar que a mestria, no momento socrático-platônico, mais precisamente no *Alcibíades*, que consiste em cuidar do cuidado que os outros têm consigo mesmos, tendo por objetivo possibilitar ao discípulo desenvolver sabedoria (entendimento, discernimento), por meio de um reconhecimento do elemento divino de sua alma, para que governe a cidade com justiça. O fim último da mestria é preparar o governante da cidade para que exerça o governo com sabedoria e justiça. Conforme diz Sócrates no *Alcibíades* (134e):

Porque, seja quem for, meu caro Alcibíades, que tenha a possibilidade de fazer aquilo que lhe aprouver, se carecer de entendimento, quais serão provavelmente as consequências para o indivíduo ou para a cidade? (PLATÃO, 2007a, p.286).

1.4. Caracterização do cuidado de si socrático-platônico: seu campo de aplicação, seu objetivo e sua forma

Em 20 de janeiro, Foucault fará três observações acerca do cuidado de si do momento socrático-platônico que lhe possibilitarão não somente prosseguir sua elaboração, mas também resumir a reflexão, realizada nas duas primeiras aulas do curso, em torno do cuidado de si, e também delimitar três critérios – dentre tantos outros que serão explicitados ao longo do curso – de diferenciação entre este cuidado de si

socrático-platônico e aquele característico do momento helenístico¹⁹. A partir destas observações, propomos reconstruir, no âmbito da mestria, a reflexão de Foucault e reorganizar nossa elaboração até o momento.

A primeira observação feita por Foucault diz respeito ao campo de aplicação do cuidado de si. O cuidado de si devia ser estimulado pelo mestre do cuidado²⁰, porém possuía um campo de aplicação restrito: era reservado aos jovens aristocratas que necessitavam preparar-se para exercer o governo da cidade. O mestre se reportava àqueles que exerceriam o governo e que, portanto, cuidariam dos outros²¹.

A segunda observação concerne ao objetivo do cuidado de si. Se este era estimulado naqueles que visavam ao governo da cidade, o objetivo de cuidar de si mesmo consistia em que se desenvolvesse sabedoria, discernimento, para que se pudesse governar da melhor maneira possível, isto é, para que se pudesse governar com justiça. Por conseguinte, a mestria era solidária ao objetivo do cuidado de si socrático-platônico: o mestre tinha como objetivo desenvolver o discernimento no discípulo, para que este pudesse distinguir o verdadeiro do falso, distinguir o bem do mal.

A terceira observação diz respeito à forma que o cuidado de si toma no momento socrático-platônico, ou seja, aquela do conhecimento de si. Observe-se que, conforme abordado anteriormente, o cuidado, a ἐπιμέλεια, consistia em conhecer a si mesmo, ou seja, o “cuida de ti mesmo” socrático-platônico tomava a forma do “conhece-te a ti

¹⁹ Vale ressaltar que Foucault realiza um salto cronológico do platonismo ao momento que denomina de helenístico, não tratando os caminhos que o cuidado de si toma ao longo de todo o platonismo (debruça-se num estudo mais profundo dos diálogos *Alcibíades*, *Banquete* e *Apologia de Sócrates*), nem mesmo nos escritos de Aristóteles. Isto nos impede de prosseguir um hipotético caminho cronológico da mestria que se desenvolveria em torno da Academia de Platão, bem como daquela que caracterizaria a escola de Aristóteles. Lembremos que o critério de escolha de textos de Foucault reside na noção de “cuidado de si”, especialmente no que esta corresponde ao que Foucault denominará de “espiritualidade”. Foucault ainda reporta-se aos diálogos platônicos, mas ressalva que “[...] o platonismo foi, antes, o clima perpétuo no qual se desenvolveu um movimento de conhecimento, conhecimento puro sem condição de espiritualidade [...]. (FOUCAULT, 2004, p. 97). O mesmo ele adverte quanto a Aristóteles: “A exceção maior e fundamental é daquele que, precisamente, chamamos ‘o’ filósofo, porque ele foi, sem dúvida, na Antiguidade, o único filósofo [...]. Contudo, como sabemos todos, Aristóteles não é o ápice da Antiguidade, mas sua exceção.” (FOUCAULT, 2004, p. 22). Para perfazer o caminho da mestria nos contextos da Academia de Platão e da escola de Aristóteles, ver Pierre Hadot (2004).

²⁰ Foucault trata da necessidade de um ‘mestre do cuidado’ no final da primeira hora da aula de 13 de janeiro, quando afirma: “Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre.” (FOUCAULT, 2004, p. 73).

²¹ Observe-se que há uma diferença entre “cuidado dos outros” e o “cuidado do mestre”. O que Foucault denomina de cuidado dos outros está relacionado com o governo dos outros, com o exercício do governo da cidade. O cuidado do mestre não consiste propriamente neste cuidado dos outros, mas em cuidar do cuidado que os outros devem ter consigo mesmos. Trata-se, neste último, de estimular o cuidado de si nos outros. Parece-nos, inclusive, que, na *Apologia de Sócrates*, a figura de Sócrates nos ajuda a compreender a posição do mestre característica do momento socrático-platônico, bem como a partir do *Alcibíades* conseguimos delimitar a relação entre “cuidado de si” e “cuidado dos outros”.

mesmo” délfico modificado²². Ao buscar fazer com que o outro cuidasse de si mesmo, o mestre instigava o discípulo a conhecer-se a si mesmo, com intuito de proporcionar a devida identificação da alma com o que lhe é da mesma natureza e que detém a virtude da própria alma: o elemento divino – ou a pupila da alma.

São estas as três características do cuidado de si de tipo socrático-platônico, que Foucault (2004, p. 102) denomina de condições – condições do cuidado de si –, que se transformam e conseqüentemente transformam a noção de mestria e a sua prática ao longo da história. É em torno delas que propomos analisar a mestria de tipo socrático-platônico.

Esta nomenclatura – campo de aplicação, objetivo e forma – é relevante na medida em que não somente nos possibilita reorganizar nossa reflexão, mas porque poderemos recorrer a ela sempre que buscarmos, juntamente com Foucault, estabelecer as diferenças/dispersões e as aproximações possíveis entre as mestrias dos dois momentos abordados neste estudo – o socrático-platônico e o helenístico.

1.5. Tipologia da mestria socrático-platônica

Michel Foucault identifica ao menos três tipos de mestria no *Alcibiades* e nos demais diálogos socrático-platônicos. São elas: a “mestria de exemplo”, a “mestria de competência” e a “mestria socrática” propriamente dita. (FOUCAULT, 2004, p. 158).

Cabe-nos ressaltar que as relações de mestria que Foucault identifica, no geral, se restringem, em certa medida, à relação mestre-discípulo, mas não da maneira como entendemos o mestre e o discípulo na contemporaneidade. O mestre não exercerá papel de professor, e tampouco o discípulo a de apenas aluno. Trata-se de alguém que exercerá uma função – a função de mestre –, alguém que, mais precisamente, manterá com o jovem uma relação indispensável à formação deste.

O primeiro tipo de mestria, a “mestria de exemplo”, consiste num caso em que o outro²³, não necessariamente o mestre-professor, constitui-se no modelo para o mais jovem. Esta relação em que se dá o exemplo pode ser mantida de três maneiras, conforme Foucault (FOUCAULT, 2004, 158): pela tradição, isto é, quando, por meio

²² Ver o estudo realizado por Foucault acerca das transformações do “conhece-te a ti mesmo” délfico dentro do próprio *Alcibiades*, nas aulas de 06 e 13 de janeiro de 1982 – estudo ao qual já aludimos.

²³ Utilizaremos *outro*, para designar *outrem*, qualquer outro que possa estabelecer relação com uma pessoa. Assim, não nos referimos a alguém específico, mas a qualquer pessoa que possa estabelecer relações com aquele que aprende, com o jovem, o adolescente, o discípulo.

das epopéias e narrativas, o jovem acessa os exemplos dos grandes homens e dos heróis; pela presença dos ancestrais, que possuem *status* de anciãos gloriosos; ou ainda pelos enamorados, uma vez que esta relação constituía prática da civilização grega, ou seja, a pederastia – no sentido que a Antiguidade dava a este vocábulo – como atividade pedagógica, que complementava a educação do ἔφηβος (*éphebos*)²⁴. Quanto a esta modalidade da mestria de exemplo, vale ressaltar que a παιδευαστία constituía uma parte do processo de formação do jovem, mantendo uma relação com a παιδαγωγία (*paidagogía*) e a παιδεία (*paideía*)²⁵.

O segundo tipo de mestria que Foucault identifica corresponde ao que denomina de “mestria de competência”. Trata-se daquela em que o mais jovem aprende conhecimentos e princípios, desenvolve aptidões e habilidades, a partir do contato com o outro.

A terceira mestria é aquela que remete diretamente à figura de Sócrates e que, portanto, Foucault denominará de “socrática”²⁶. Esta é a mestria “do embaraço, da descoberta” e que se exerce pelo diálogo. (FOUCAULT, 2004, p. 158).

Podemos levantar uma característica que nos parece comum aos três tipos de mestria identificados por Foucault, a partir de um estudo de Marrou (1973): o modelo que o mais velho, aquele que representa um estado de maturidade mais avançado – seja o herói das epopéias, seja o ancião, seja o enamorado, seja o professor de ginástica (παιδοτρίβης), o professor de letras (γραμματιστής) ou o professor de cítara (κιθαριστής), seja o próprio Sócrates – inspira no jovem.

Para o homem grego, a educação (παιδεία) residia essencialmente nas relações profundas e estreitas que uniam, pessoalmente, um espírito jovem a um mais velho – que era, ao mesmo tempo, seu modelo, **seu guia e seu incitador** –, relações essas que uma chama passional iluminava com um turvo e cálido revérbero. (MARROU, 1973, p. 59, grifo nosso).

²⁴ “O desejo, no primeiro [o mais velho], de seduzir, de afirmar-se, de fazer nascer no segundo [o mais jovem] um sentimento de admiração ardente e dedicada: o mais velho é o herói, o tipo superior pelo qual é preciso modelar-se, a cuja altura procurará o outro, pouco a pouco, alçar-se. [...] respondendo a esse apelo, o mais velho sentia nascer em si uma vocação pedagógica, fazia-se mestre de seu amado, apoiando-se sobre esta nobre necessidade de emulação.” (MARROU, 1973, p. 57).

²⁵ Para um estudo mais aprofundado desta relação ver o capítulo “Da pederastia como Educação”. (MARROU, 1973, p. 51-65), do livro *História da Educação na Antiguidade*.

²⁶ Observe-se que Foucault geralmente refere-se à mestria presente nos diálogos de Platão, em que a figura de Sócrates aparece de maneira privilegiada, de mestria socrático-platônica ou de mestria de tipo socrático-platônico. Na aula de 27 de janeiro, trecho que abordamos neste momento de nosso estudo, Foucault a denomina de mestria socrática.

Observe-se que o sentido dado à prática educativa, à prática da Educação, na Antiguidade grega era bem mais amplo que aquele dado na modernidade, ou mesmo na contemporaneidade:

[...] a educação era, em princípio, menos um ensino, uma doutrinação técnica, do que o conjunto de **cuidados** dispensados por um homem mais idoso, cheio de terna solicitude, no sentido de favorecer o crescimento de um mais jovem, inflamado pelo desejo de corresponder a tal amor, dele mostrando-se digno. (MARROU, 1973, p. 59, grifo nosso).

Foucault ressalta – o que corrobora a reflexão de Henri Marrou (1973) – que a mestria não se dá propriamente pela transmissão de conhecimentos, pela aquisição de conhecimentos. Para Foucault, trata-se de uma relação que se inscreve no jogo²⁷ entre ignorância e memória: esta é a característica, por ele levantada e destacada, comum aos três tipos de mestria.

1.6. A mestria socrático-platônica e sua inscrição no jogo entre ignorância e memória: a ἐπιστροφὴ platônica

Na aula de 20 de janeiro, Foucault introduz uma noção que também nos possibilita delimitar a mestria socrático-platônica e, posteriormente, estabelecer as dispersões em relação à mestria de tipo helenístico: a ignorância. Ressalte-se que esta noção introduz uma problemática que lhe é correspondente, aquela que vincula ignorância e memória.

A ignorância aparece relacionada ao cuidado de si, no âmbito do momento socrático-platônico, sob dois aspectos. O primeiro corresponde à ignorância daquilo que se deveria saber. O segundo aspecto diz respeito à ignorância de si mesmo, na medida em que a pessoa não se sabe ignorante, não se apercebe da ignorância, do não-saber.

Ora, na medida em que a ignorância reporta-se àquilo que não se sabe sobre as coisas – sobre o mundo –, mesmo em seu segundo aspecto, ela se liga diretamente à forma na qual o cuidado de si socrático-platônico se apresenta: a forma do

²⁷ Pela palavra *jogo* não devemos entender algo como *simulação, imitação, representação*. Pretendemos nos referir a um “conjunto de regras”, conjunto de condições que estabelecem uma relação entre a ignorância e a memória. O uso da palavra *jogo*, em nosso estudo, é proposital e reporta-se ao modo como Foucault se refere a um conjunto de regras, seja ao remeter-se à verdade (“jogos de verdade”) ou a qualquer outro tema por ele estudado (FOUCAULT, 2001b, 1544).

conhecimento²⁸. O cuidado de si socrático-platônico, aqui, possibilita à ignorância que ela se relacione com mais proximidade com o conhecimento do que com o que significará mais tardiamente *cuidado*.

Assim, uma vez que toma a forma do conhecimento de si, o cuidado de si socrático-platônico localizar-se-á no quadro da ignorância. Foucault observa que Alcibiades ignora como exercer o bom governo e ignora a própria ignorância que possui acerca do bom governo, ou seja, não sabe e não sabe que não sabe.

Seria permanecer no senso comum afirmar a necessidade da mestria quando se é ignorante. Seria óbvio afirmar que se precisaria de um mestre quando se está na ignorância. No entanto, no momento socrático-platônico, a ignorância não se inscreve no mesmo quadro teórico daquela ignorância a que nos referimos na contemporaneidade. Não se trata de dar ao sujeito erudição, dar conhecimentos. Ela se inscreve num jogo mais complexo e dinâmico: o jogo entre ignorância e memória.

A memória constituirá o elemento de ligação entre a ignorância e a não-ignorância de tal maneira que possibilite passar de um estado a outro. A “mestria socrática” propriamente dita, diferentemente dos outros dois modos de mestria socrático-platônicas (“mestria de exemplo” e “mestria de competência”), possibilita àquele que está na ignorância alcançar a não-ignorância, o estado do saber, a partir da própria ignorância: deve-se saber que não sabe.

A memória será o elemento basal do processo que Foucault denominará mais tardiamente, no seu curso de 1982, de “conversão a si” (ἐπιστρέφειν πρὸς ἑαυτόν), pois se trata não somente de constatar a própria ignorância, mas, a partir desta constatação, desviar-se das aparências, desviar-se das coisas como elas se nos apresentam e, enfim, num movimento de retorno, voltar-se para si, conduzir-se à própria pátria (FOUCAULT, 2004, p. 257). Será este retorno a si que conduzirá a pessoa à reminiscência, à pátria das essências, à pátria “da verdade do Ser” (FOUCAULT, 2004, p. 258). O mestre possibilitará ao outro acessar sua própria essência e, a partir dela, o conhecimento, por meio de uma conversão a si mesmo. Trata-se da noção de ἐπιστροφή (*epistrophé*) platônica.

Foucault levanta três elementos característicos da ἐπιστροφή, desta conversão, como aparece em Platão, para a qual conduz o cuidado de si – a que o mestre incita. O primeiro deles consiste em que esta prática da conversão está apoiada na distinção entre

²⁸ Reportamo-nos ao estudo realizado por Foucault, já abordado nos itens 1.3 e 1.4 deste trabalho.

este mundo e outro; o segundo, a dualidade corpo-alma, na qual a alma deve se liberar do corpo; o terceiro, o privilégio do conhecimento: conhecer-se-á a si mesmo para que se conheça o verdadeiro. Em resumo: deve-se conhecer a si mesmo para, desviando-se das aparências que se nos apresentam em nosso mundo, acessar outro mundo – o mundo das essências – de tal modo que se possa acessar o verdadeiro, conhecer o verdadeiro e, neste movimento, liberar-se de si mesmo.

Observe-se que Foucault apóia-se, para seu estudo sobre a ἐπιστροφή platônica, nos escritos de Pierre Hadot, e recorre a eles com intuito de precisar ainda mais suas observações.

A epistrophé, diz ele [Pierre Hadot] é uma noção, uma experiência, da conversão que implica o retorno da alma em direção a sua fonte, movimento pelo qual ela retorna à perfeição do ser e se recoloca no movimento eterno do ser. De certo modo, a *epistrophé* tem o despertar como seu modelo, e a *anamnēsis* (a reminiscência) como modo fundamental do despertar. (FOUCAULT, 2004, p. 265).

A mestria socrático-platônica, estimulando o cuidado de si, inicia um movimento de liberação da alma. Trata-se, então, da reminiscência: a memória será a ponte pela qual a pessoa avança da própria ignorância – a partir do momento em que a constata – para o estado da não-ignorância, a ponte por onde a pessoa deve passar para formar-se sujeito político, o que possibilitará exercer o bom governo, o governo justo. É o mestre do cuidado que conduz o discípulo ao longo dessa ponte. O mestre do cuidado conduz o discípulo até o reconhecimento de si no elemento divino de sua alma.

1.7. O “cuidado de si” e a “arte de viver” na mestria de tipo socrático-platônico

Se o cuidado de si é o elemento pelo qual o mestre exerce seu papel, se é por ele que deve passar a prática da mestria, se é pelo cuidado de si que se deve nortear a relação mestre-discípulo, ou seja, se ele é o eixo da mestria de tipo socrático-platônico – e veremos que é o eixo da mestria de tipo helenístico também –, devemos buscar entender a relação que se estabelece entre o cuidado de si e outra noção – e prática – tão cara à Antiguidade grega: a τέχνη τοῦ βιοῦ (*tékhne tou bioû*), a “arte de viver”. Fazer este caminho, perseguindo os passos de Foucault, nos possibilitará compreender ainda melhor o âmbito em que a mestria se desenvolvia neste momento socrático-platônico, ou seja, compreender em que quadro de relações e de práticas ela estava inscrita.

Somente no final do curso de 1982 Foucault tratará com mais detalhe do tema da τέχνη τοῦ βιοῦ, a *arte da existência* ou *arte da vida* – que ele denomina também de “estética da existência”²⁹, especialmente ao referir-se ao período helenístico. A relação entre ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ e τέχνη τοῦ βιοῦ, no momento socrático-platônico, aparece na penúltima aula do curso, a de 17 de março.

Para fundamentar nossa reflexão sobre a relação entre estas noções (arte de viver e cuidado de si) devemos, inicialmente, buscar entender a própria noção de τέχνη τοῦ βιοῦ.

Ao usar esta noção – “arte de viver” – Foucault refere-se a um modo de se relacionar consigo mesmo que visa a fazer de nossas próprias vidas obras de arte. Não se trata de regras que possibilitem à vida da pessoa constituir-se em obra de arte. Trata-se de dar uma forma à própria vida, de tal maneira que esta forma seja a mais bela possível. Nem regra nem norma, mas forma: este é o sentido fundamental que está na base do que Foucault entende por τέχνη τοῦ βιοῦ.

Poder-se-ia afirmar que a “arte de viver” está presente no momento socrático-platônico na medida em que há, nos diálogos de Platão, e mesmo associado à figura de Sócrates, um conjunto de exercícios, que posteriormente Foucault reunirá sob o nome de ἄσκησις (*áskesis*) – ascese –, que possibilitam à pessoa dar uma bela forma à própria vida, fazer dela obra de arte. Exercícios, então, que visam à *forma vitae*. Ora, conforme Foucault, “ademais, nos textos do próprio Platão, no platonismo clássico, se quisermos, é um princípio fundamental que a *philosophía* seja uma *áskesis*.” (FOUCAULT, 2004, p.508).

Alguns exemplos destas menções a técnicas, exercícios³⁰, aqui evocados no âmbito do ἔθος (*éthos*), da atitude, do hábito, são os exercícios físicos, especialmente a importância dada por Platão ao atletismo (FOUCAULT, 2004, p. 518); ou ainda o olhar sobre si mesmo – αὐτῷ βλέπτεον (*autôi bleptéon*) – presente no *Alcibíades* (133b). Recordemos que, ao evocar o olhar sobre si, o elemento que olha – a visão é uma figura utilizada por Sócrates no referido diálogo, conforme visto anteriormente, – é a alma: a alma se reconhece no elemento divino, é ela que olha para si, que visa a conhecer-se.

²⁹ Ver FOUCAULT, 2001c.

³⁰ Parece-nos relevante mencionar que os exercícios socrático-platônicos diferem daqueles que Foucault estudará em seguida, no momento helenístico. A base sobre a qual se funda o conjunto de exercícios da ascese socrático-platônica será o conhecimento de si e nele o reconhecimento de si como elemento divino, ou seja, trata-se de um tipo muito particular de exercício fundado no “conhece-te a ti mesmo”.

Se se pratica o cuidado de si com intuito de desenvolver, de adquirir, virtude, especialmente a sabedoria, então cuidar de si mesmo constituirá uma técnica pela qual a pessoa poderá dar uma bela forma à vida. Mas que forma seria esta senão aquela que consistiria em possuir entendimento, discernimento, sabedoria para governar a cidade com justiça?

A mestria de tipo socrático-platônico estava vinculada diretamente à sua finalidade última: o cuidado dos outros, o bom governo da cidade. Era-se mestre para possibilitar ao discípulo que este desse uma bela forma à sua própria vida de tal modo que pudesse, ao olhar para si mesmo, reconhecer-se no elemento divino, alcançando a sabedoria (discernimento) e, por consequência, governando a cidade com justiça. Em certa medida, nos permitimos afirmar, baseados na elaboração de Foucault³¹, que a felicidade individual dependia – ou estava em função – da felicidade da cidade.

Entretanto, pode-se dizer que no tipo de cuidado de si do *Alcibiades* temos uma estrutura um pouco complexa na qual o objeto do cuidado é o eu, mas a finalidade é a cidade, onde o eu está presente a título apenas de elemento. A cidade mediatizava a relação de si para consigo, fazendo com que o eu pudesse ser tanto objeto quanto finalidade, finalidade contudo unicamente porque havia mediação da cidade. (FOUCAULT, 2004, p. 103)

Considerações

Pretendemos, até este momento, destacar o quadro geral em que a mestria de tipo socrático-platônico se desenvolveu, como também justificar, em certa medida, por que recorremos a tantas noções, tantas práticas, evocadas por Foucault ao longo do curso estudado, para determinar e delimitar o tema da mestria.

A relação que o mestre estabelece com o discípulo, no período socrático-platônico – do modo como é abordada por Foucault – inscreve-se num quadro mais geral, e complexo, de relações entre o mestre e o outro, entre o jovem e o velho.

Não é possível estudar a mestria sem recorrer ao cuidado de si e como ele se nos apresenta no momento socrático-platônico. Se existe mestria, é porque há um vínculo entre todas as práticas e relações que ela abarca – práticas e relações que o cuidado de si reclama.

³¹ Aludimos ao vínculo que Foucault estabelece entre a salvação de si e a salvação da cidade, na aula de 20 de janeiro de 1982, e especialmente na aula de 03 de fevereiro do mesmo ano (FOUCAULT, 104, p. 215-217), a que Foucault se refere como vínculo de reciprocidade.

A mestria reúne, ao mesmo tempo, relações do eu com o outro – por exemplo, a relação mestre-discípulo – e relações que se estabelecem de si consigo mesmo. Se podemos afirmar que a relação com o outro era caracterizada por um estímulo ao cuidado de si mesmo, ou ainda pelo incômodo causado por ser constantemente incitado a cuidar de si mesmo, a relação de si consigo mesmo caracterizava-se por algumas práticas (conversação a si, arte de viver, olhar para si mesmo, reconhecer-se no elemento divino de sua própria alma, conhecer a si mesmo), reciprocamente implicadas numa complexa teia, num complexo quebra-cabeça.

Nosso objetivo consistiu em reorganizar os elementos que Foucault apresenta ao longo das aulas do curso que ministra em 1982, de tal maneira a explicitar os vínculos entre as diversas noções que ele evoca, bem como esboçar o quadro formado pelas diversas práticas, relações e noções a que alude: o quadro geral que possibilita conjugar todos os elementos do momento socrático-platônico (re)apresentados por Foucault.

Assim, se o cuidado consigo mesmo vier a se transformar ao longo da História – como realmente virá –, a conjugação do quadro, a maneira como ele se compõe poderá, como veremos, até inverter diversas das relações às quais nos referimos. A maneira como estas práticas, relações e noções, resgatadas por Foucault, são articuladas, em sua elaboração, nos possibilita recriar o quadro geral de relações e práticas em que se desenvolveu a mestria de tipo socrático-platônico, bem como nos possibilita, conseqüentemente, um entendimento mais profundo de como as relações com o outro e consigo mesmo se estabeleciam no período socrático-platônico.

Ressalte-se que buscamos, nestas considerações, apontar para uma visão panorâmica da mestria de tipo socrático-platônico, ou seja, pretendemos sintetizar os elementos levantados e estudados por Foucault, que caracterizam, de modo geral, esta mestria. Deste modo, cabe-nos observar que, apesar de sintetizarmos os elementos constituintes da mestria socrático-platônica num mesmo quadro, dando-lhe um caráter de unidade, os textos de Platão nos quais Foucault esteve concentrado apresentam características dispersas desta mestria: na *Apologia de Sócrates*, ela aparece relacionada à posição do mestre, ou ainda do mestre como mestre do cuidado, e, em certa medida, consistia em abordar os atenienses e incitá-los a cuidarem de si mesmos; no *Alcibíades* ela já se apresenta como a relação na qual o mestre do cuidado visa a preparar aquele que tem pretensão de governar a cidade para exercer o bom governo. Nesta última obra, a mestria denuncia dois vínculos cujo destaque parece-nos ser relevante, uma vez que possibilita constatar as transformações que se sucederam no cuidado de si e

consequentemente, na mestria. Primeiramente, vínculo entre “cuidado de si” e “cuidado dos outros”, em que o primeiro está em função do segundo. Assim, vínculo com a política (cuidar dos outros, cuidar da cidade). Em segundo lugar, vínculo com a formação do jovem aristocrata; deste modo, vínculo com a pedagogia.

Note-se que, mesmo nos textos platônicos selecionados por Foucault, a mestria aparece de modos diversos, o que denota não haver um fio condutor necessário e evidente que possibilite a interligação de todos os elementos conjugados nesta noção e prática.

Pode-se afirmar, então, que a mestria de tipo socrático-platônico, ao incitar o outro – o jovem – a cuidar de si mesmo, busca, fundamentalmente, por meio do conhecimento/reconhecimento do *si mesmo* do discípulo no elemento divino de sua própria alma, prepará-lo para governar a cidade (cuidado dos outros). Trata-se de induzir o outro a um processo de conversão a si, no qual, pelo reconhecimento de si no elemento divino que lhe constitui, adquire-se a virtude (a sabedoria, o discernimento). Trata-se, enfim, de formá-lo, primordialmente – ressaltamos –, um sujeito político.

Capítulo 2: A mestria de tipo helenístico: o mestre como guia da existência

*Assim como as folhas não podem crescer por seu próprio esforço, mas necessitam de um ramo no qual se prendem e de onde sorvem a seiva, também seus preceitos, se estão sós, murcham completamente; eles devem estar fincados numa escola de filosofia.*³²

Sêneca.

*Doravante, o sujeito não pode mais ser operador de sua própria transformação e nisto se inscreve agora a necessidade de um mestre*³³

Michel Foucault

Introdução

Na segunda parte deste estudo, a atenção será concentrada no maior bloco do curso *L'hermeneutique du sujet*, mais precisamente no seu núcleo. Nossa leitura inicia-se com a aula de 20 de janeiro, seguindo até a última aula, em 24 de março de 1982.

Uma vez que o núcleo do curso de Foucault consiste na análise acerca do “cuidado de si” de tipo helenístico, e que faremos, a partir daqui, a extração dos elementos característicos da mestria de mesmo tipo, a segunda parte de nosso trabalho concentrará também mais elementos que a primeira, consistindo numa reflexão mais extensa, no que tange ao conteúdo.

Neste capítulo, visamos realizar a caracterização geral da mestria de tipo helenístico, determinando-a e evidenciando as relações que mantém com as demais noções e práticas características deste momento (séculos I d.C. a II d.C.) e com o quadro geral em que se localiza.

O estudo de Foucault que trata do período helenístico apóia-se em diversos autores, mas se concentra nos escritos de Sêneca, Plutarco, Marco Aurélio, Epicteto e Musonius Rufus. Operando um deslocamento cronológico, há também referências aos escritos epicuristas e cínicos, especialmente aqueles do próprio Epicuro e de Diógenes Laércio.

Assim, diferentemente do modo como organizamos o capítulo anterior de nosso estudo, não dedicaremos itens à leitura de obras específicas, como no momento socrático-platônico o fizemos com o *Alcibiades* e com a *Apologia de Sócrates*. Isto se deve ao fato de Foucault, conforme afirmado acima, recorrer, em sua elaboração, a diversas obras e a diversos autores, não se concentrando necessariamente na leitura de

³² Cf. tradução nossa do latim e do inglês. Texto original: *Quemadmodum folia per se vivere non possunt, ramum desiderant, cui inhaereant, ex quo trahant sucum; sic ista praecepta, si sola sunt, marcent; infigi volunt sectae.* (SENECA, 2006a, p. 94).

³³ FOUCAULT, 2004, p.161.

uma ou outra. Ele recolhe elementos de todas as obras lidas para construir sua reflexão acerca do cuidado de si característico do momento helenístico.

Será a partir dos escritos desses autores, apoiados na leitura realizada por Michel Foucault, que visamos a reconstituir o que seja a mestria característica deste período.

2.1. Da dupla generalização do cuidado de si e da mestria no período helenístico

Na aula de 20 de janeiro de 1982, Foucault inicia seu estudo acerca do cuidado de si de tipo helenístico a partir do levantamento de uma pletora de expressões que designam esta relação de si para consigo mesmo, pletora que divide em quatro tipos – por ele designados de “famílias” (FOUCAULT, 2004, p. 105). As primeiras expressões referem-se a atos de conhecimento e ao olhar: estar atento a si, voltar o olhar para si, examinar a si mesmo. As expressões da segunda família remetem a um movimento da existência: estabelecer-se, instalar-se, converter-se a si, voltar-se para si. O terceiro grupo de expressões remete aos vocabulários médico, jurídico e, em certa medida, religioso, pois referem-se a condutas, atividades em relação a si: tratar-se, curar-se, amputar-se, reivindicar-se a si mesmo, respeitar-se, honrar-se, cultuar-se. Ora, em nosso estudo, devemos nos deter na quarta família de expressões, pois designam uma relação permanente consigo mesmo: sentir prazer consigo mesmo, ser feliz em presença de si, **ser mestre de si**.

Esta última expressão aponta para a relação de mestria não somente como uma relação que reivindica o outro, pois no momento helenístico ela também passará necessariamente pelo outro, mas que reivindica também o *si mesmo*, uma relação de si para consigo, que indica uma espécie de direção de si mesmo. Aqui, no momento helenístico, a mestria aparecerá em duas dimensões: uma relação que se estabelece com o outro, com intuito de prepará-lo, *instruí-lo*; e outro tipo de relação, que se estabelece consigo mesmo, com intuito de guiar-se a si mesmo, dirigir-se a si mesmo ao longo da existência.

Foucault observa, a partir do resgate deste conjunto grande e heterogêneo de expressões que designam relações de si para consigo mesmo e que apontam para o cuidado de si, que houve um “transbordamento” (FOUCAULT, 2004, p. 106) desta prática no que tange aos limites que apresentava no momento socrático-platônico. Segundo ele, houve uma dupla generalização do cuidado de si no momento por ele designado de helenístico: generalização que ampliou as práticas em torno do cuidado de

si para a vida toda do indivíduo e generalização deste cuidado para todos os indivíduos, ou seja, todos podem acessá-lo e praticá-lo. Esta dupla generalização do cuidado de si, que, em relação ao cuidado de si de tipo socrático-platônico, transformará a relação que se estabelece consigo mesmo, promoverá também uma transformação na relação de mestria, aquela que se estabelece com o outro. Assim, veremos como a generalização do cuidado de si promoverá uma generalização também da mestria de tipo helenístico.

É com Epicuro, num pequeno extrato do princípio da *Carta a Meneceu*, que Foucault inicia seu estudo acerca da primeira generalização do cuidado de si, aquela que possibilitará ao cuidado de si abarcar toda a existência do indivíduo.

Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz. Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer através da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir [...]. (EPICURO, 2002, p. 21-23).

Primeiramente, deve-se notar o que Foucault (2004, p. 108) denomina de “assimilação” entre as expressões, presentes no texto de Epicuro, “filosofar” e “ter cuidados com a própria alma”³⁴. As expressões gregas utilizadas são, para “filosofar”, φιλοσοφεῖν (*philosophēin*) e para “cuidados com a própria alma”, τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον (*to katá psykhèn hygiánon*). Assim, filosofar designará, neste trecho, um modo de cuidado com a própria alma, ou ainda, conforme a tradução citada acima a “saúde do espírito”.

Em segundo lugar, observe-se que não se trata mais de um momento, uma estação da própria vida, não seria a ὥρα na qual se deve dedicar a filosofar, ou melhor, a cuidar de si mesmo, da própria alma, mas se trata, agora, de praticá-lo ao longo de toda a vida. Quando se é jovem ou velho, será sempre o tempo de ter cuidados consigo mesmo. Poder-se-á perceber, ainda, ao final da citação utilizada por Foucault, que, quando se é velho, tratar-se-á de permanecer jovem no bem, pela recordação do passado, e quando se é jovem, dever-se-á ser firme como um idoso, perante o futuro.

³⁴ Conforme tradução de R. Genaille, de 1965, utilizada por Foucault e citada na nota 19 da primeira hora da aula de 20 de janeiro.

O segundo exemplo a que Foucault se reporta remete aos estóicos. Primeiramente um excerto de Plutarco (453d), das *Moralia* (*Obras Morais*), em que este cita uma máxima de Musonius Rufus – o estóico –: deve-se “cuidar-se sem parar”³⁵, para poder-se salvar. Depois, Foucault remete às relações entre Sêneca e dois de seus discípulos, Serenus e Lucílio, observando que o primeiro era um homem jovem, mas não um ἔφηβος, quando ainda se correspondia com Sêneca, e o segundo era dez anos mais novo que Sêneca, ou seja, não eram adolescentes. Em seguida, Foucault resgata a ida de adultos à escola de Epicteto para escutar seus ensinamentos e buscar conselhos, ou seja, não eram apenas adolescentes ou jovens os que escutavam suas aulas.

O terceiro exemplo reclamado por Foucault será o dos oradores cínicos, que se dirigiam em praça pública a todo tipo de gente, independentemente da idade.

O quarto exemplo remete a Fílon de Alexandria, um membro do grupo dos Θεραπευτής (Terapeutas)³⁶. No Περί βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν (*Perì bíou theoretikou é iketón*)³⁷, refere-se a pessoas que, tendo já filhos e família, ocupam-se com a própria alma ao sentirem que suas vidas mortais haviam alcançado o fim. Assim, no final da existência, deve-se dedicar a cuidar de si mesmo.

Ora, se o cuidado de si se generalizará para toda a vida do indivíduo, a relação que se estabelecerá com o outro também sofrerá uma transformação, uma generalização: a mestria não mais restará na relação do mais velho com o mais jovem, mas abarcará também, agora, a relação de pessoas de mesma faixa etária.

Em seguida, Foucault debruça-se sobre as evidências da segunda generalização do cuidado de si – por ele denominada de “quantitativa” (FOUCAULT, 2004, p. 138) – que proporcionará a prática do cuidado de si a uma população que anteriormente não a acessava, o que denota também que o cuidado consigo mesmo não estará mais, no

³⁵ Trata-se do trecho das *Moralia*, sobre o controle da cólera, em 453d, conforme segue, com a expressão, a que Foucault se refere, em negrito (τὸ δεῖν ὀρεῖ θεραπευομένου βίου): “Então, meu caro Syllas, uma das mais belas máximas de Musonius que nós temos de apreender, é esta: que se deve submeter sua conduta a um regime constante se se quer salvar.” (PLUTARQUE, 1844, tradução nossa do francês).

³⁶ Trata-se de uma comunidade à qual Fílon de Alexandria pertenceu. Sobre o entendimento do termo *terapeuta* no contexto histórico de Fílon, pode-se dizer que: “Portanto, no tempo de Fílon, o terapeuta é um tecelão, um cozinheiro; ele cuida do corpo, cuida também das imagens que habitam em sua alma, cuidam dos deuses e dos logoi (palavras) que os deuses dizem à sua alma, é um psicólogo. O terapeuta cuida também de sua ética, isto é, que vigie sobre seu desejo a fim de se ajustar ao fim que fixou para si; este cuidado ético pode fazer dele um ser feliz, são e simples (não dois, não dividido em si mesmo), isto é, um sábio.” (LELOUP, 2009, p. 25).

³⁷ *Sobre a vida contemplativa ou das virtudes dos suplicantes*, também conhecido por Περί ἀρετῶν τὸ τέταρτον (*Perì aretôn tò tétarton*), ou *O quarto [livro] sobre as virtudes*, ou ainda pelo nome latino, mais utilizado, *De vita contemplativa*.

período helenístico, subordinado, conforme afirma Foucault, “a uma finalidade determinada”. (FOUCAULT, 2004, p. 138).

Antes, Foucault faz-nos um alerta: apesar de generalizar-se, o cuidado de si não consistia em uma lei universal. Trata-se de uma ampliação do campo do cuidado de si, que abarcará um público até então dele apartado, ainda que não atingisse sempre as *classes* mais baixas e mesmo os escravos³⁸. Assim, não somente aos aristocratas, às pessoas mais ricas, estará restrita a incitação ao cuidado de si e sua prática.

Essa população mais ampla será dividida por Foucault em dois polos. O primeiro polo, composto por pessoas mais simples e tecnicamente mais rudes – denominado popular –, reúne, na prática dos cuidados consigo mesmo, atividades mais culturais, mais religiosas, abarcando, inclusive, abstinências e ritos como aqueles praticados no culto a Ísis. O outro polo abrange uma população que apresenta práticas de si mais cultivadas e individualizadas, apoiadas geralmente nas redes de amizade.

No entanto, deve-se advertir, como faz o próprio Foucault, para o fato de que esta divisão em dois pólos não deve ser encarada de modo tão simplista, pois há exceções de todo tipo, como as escolas epicurista, pitagórica e dos Terapeutas, que possuíam um misto de práticas e públicos distintos.

Assim, é preciso dizer que o cuidado de si sempre toma forma no interior de redes ou de grupos determinados e distintos uns dos outros, com combinações entre o cultural, o terapêutico – no sentido que expusemos – e o saber, a teoria, mas [trata-se de] relações variáveis conforme os grupos, conforme os meios e conforme os casos. De todo modo, porém, é nestas separações, ou melhor, neste pertencimento a uma seita ou a um grupo, que o cuidado de si se manifesta e se afirma. (FOUCAULT, 2004, p. 145).

A partir desta reflexão Foucault nos mostra que não se trata de praticar o cuidado de si porque se é humano, porque se é um homem grego, por exemplo, mas porque se pertence a um grupo, a uma escola, a uma seita. Somente pela distinção de um grupo, de uma comunidade, é que o cuidado de si poderá ser praticado.

A prática do cuidado de si no interior desses grupos, dessas comunidades, é que distinguirá os indivíduos em relação à massa, aos demais. Não serão mais as diferenças de *status* encontradas na cidade que distinguirão os indivíduos, mas um certo tipo de

³⁸ Quanto às *classes* mais baixas e escravos, há exceção quanto à limitação do acesso ao cuidado de si, como pode ser observado no exemplo da escola epicurista (FOUCAULT, 2002, p. 146), que aceitava escravos em suas reuniões.

práticas, de cuidados que se terá consigo mesmo e que caracterizarão o pertencimento a um grupo.

Não é mais o *status* do indivíduo que define, de antemão e por nascimento, a diferença que o oporá à massa e aos outros. É a relação consigo, a modalidade e o tipo de relação consigo, a maneira como ele mesmo será efetivamente elaborado enquanto objeto de seus cuidados: é aí que se fará a partilha entre alguns poucos e os mais numerosos. (FOUCAULT, 2004, p. 147).

Assim, também a mestria não será mais exercida somente com intuito de incitar os jovens ἄριστοι (*áristoi*), os jovens da elite. A mestria sofrerá uma ampliação de campo que abarcará pessoas de diversos níveis sociais, inclusive, como em alguns casos já citados, escravos.

A mestria sofrerá, juntamente com o cuidado de si, duas generalizações que promoverão uma ampliação de seu campo: não mais a relação se dará do mais velho, do mestre, com o jovem, mas também entre pessoas de mesma idade; não mais os aristocratas que devem preparar-se para governar, mas, além destes, uma população mais ampla, mais heterogênea no que tange ao *status* econômico, político e social.

2.2. O aspecto formativo do cuidado de si na mestria de tipo helenístico: a παρασκευή (*paraskeuē*)

A partir da primeira generalização do cuidado de si, evidenciada por Foucault, aquela que não delimita uma época, um período da vida para dedicar-se ao cuidado de si, mas o reclama ao longo de toda a existência, a mestria será então praticada de tal modo que possa promover uma formação daquele que recebe o ensinamento do mestre. O cuidado de si dará forma à vida da pessoa que o exercita, e a mestria será a relação pela qual a pessoa aprende a exercitar-se³⁹.

No que tange aos jovens, tratar-se-á de formar-se, preparar-se para a vida. No entanto, este aspecto formativo apresentado pelo cuidado de si não limitará a mestria àquela relação entre mestre e discípulo na qual o primeiro visa dotar o segundo de erudição. Aqui, trata-se de formar e de instruir, mas no sentido latino, evocado por

³⁹ Utilizamos por duas vezes o verbo *exercitar*, pois a noção de “cuidado de si”, em sua origem, remete à noção de exercitar-se. Em grego a palavra ἐπιμέλεια, que constitui a expressão ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, remete etimologicamente aos vocábulos μελέτη (*meléte*) e μελετᾶν (*meletân*), dentre tantos outros, que por sua vez remetem à idéia de exercício, de prática.

Foucault em seu curso de 1982, de *instructio*⁴⁰, ou ainda, como no grego, no sentido de constituir a παρασκευή (*paraskeuē*).

Algumas traduções para o termo grego παρασκευή seriam: *ação de se preparar, armamento, preparativo de guerra, equipamento* (BAILLY, 2000, p. 1475). Foucault o traduz também como ‘armadura’.

[...] quando se é jovem trata-se de preparar-se – é a famosa *paraskeuē* de que lhes falarei mais tarde, tão importante nos epicuristas quanto nos estóicos – para a vida, armar-se, equipar-se para a existência. (FOUCAULT, 2004, p.108).

Apesar de Foucault citar a παρασκευή na aula de 20 de janeiro, será só mais tarde, na aula de 24 de fevereiro, que analisará detidamente esta noção e prática.

Trata-se de um processo no qual o mestre proporcionará àquele que o procura, àquele com quem se corresponde, uma formação para enfrentar a própria existência, o dotará de uma armadura que possibilitará passar pelos diversos acontecimentos que o acometerão ao longo da vida, com firmeza, sem temor. Retomando a citação de Epicuro, o objetivo de filosofar é a “saúde do espírito”, ou ainda, conforme Foucault, ter “cuidados com a própria alma”, e na juventude o objetivo de filosofar, de ter cuidados com a alma, de dotar-se de παρασκευή será, para o jovem, “[...] poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir [...]”. (EPICURO, 2002, p. 21-23).

Ora, como preparar-se para os imprevistos e infortúnios que podem acometer-nos? O mestre deve-nos dotar de λόγοι (*lógoi*), de discursos, que não consistem somente em proposições, algo como provérbios de sabedoria ou axiomas, mas, conforme Foucault (2004, 389), em “enunciados materialmente existentes”: frases ouvidas e anotadas, ditadas pelo mestre. Trata-se de discursos verdadeiros, fundados na razão, que modificam e transformam o ser daquele que os ouviu e que os possui anotados, discursos que o dotam de uma armadura, pois prescrevem, até certo ponto, o que é preciso fazer, como portar-se diante de um imprevisto.

Estes preceitos verdadeiros e racionais devem estar à disposição, devem ser aquilo que vem auxiliar, vem ao socorro daquele que passa por um imprevisto, no sentido do

⁴⁰ Foucault remete à noção encontrada nas Cartas 24, 61, 109 e 113, de Sêneca. Salientamos que, em latim, *instructio* não designa propriamente aquilo que entendemos pelo vocábulo moderno *instrução*, mas sim construção, edificação, bem como designa o ato de dispor e de ordenar (FARIA, 1967, p. 511). Neste sentido o mestre é também um *instructor*, aquele que ordena, ou seja, que dá ordem, que organiza, aquele que prepara o discípulo.

adjetivo grego βοηθός (*boethós*)⁴¹. O λόγος que comporá o conjunto de λόγοι deve ser um λόγος βοηθός, um discurso-socorro, e um λόγος χρηστικός (*lógos khrestikós*), um discurso utilizável, um discurso bom para o uso (BAILLY, 2000, p. 2154).

A paraskueé é a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros – ancorados no sujeito – em princípios de comportamento moralmente aceitáveis. A paraskueé é o elemento de transformação do lógos em êthos. (FOUCAULT, 2004, p.394).

Se a παρασκευή é justamente aquilo que possibilita ao discurso, em certa medida, transformar-se em atitude, em ἔθος (*éthos*), o mestre será o guia, o diretor, o ἡγεμών (*hegemón*) deste processo, e o discípulo será como um atleta que deve estar em permanente treino, em constante exercício, de tal modo que esteja preparado, como um lutador para a batalha, para enfrentar os imprevistos da existência.

Uma das batalhas que pode ser travada ao longo da vida consiste na prática do próprio mal, quando se visa à utilidade de um ato, como o roubo, por exemplo. Foucault cita Epicteto, no colóquio 26: a μάχη (*mákhe*), a batalha. E será função do mestre, do guia, dar a direção e fazer com que a pessoa compreenda o erro, compreenda que deu *status* de verdade a algo que não é verdadeiro. É em meio a uma μάχη, uma batalha, que, com uso dos preceitos ensinados pelo mestre – dos λόγοι que compõem sua armadura, sua Παρασκευή –, a pessoa compreenderá a πικρά ἀνάγκη (*pikrá anánke*), a amarga necessidade, a necessidade de “renunciar àquilo que reputava verdadeiro” (FOUCAULT, 2004, p. 171-172).

O mestre será fundamental, na mestria de tipo helenístico, para prover o discípulo de um equipamento, dotá-lo de sua armadura, e o discípulo deverá utilizar inclusive a memória para reter os ensinamentos do mestre e mantê-los prontos para o uso, mantê-los à disposição.

A mestria de tipo helenístico terá por função formar a pessoa, visando a dotá-la de um equipamento que poderá ser resgatado e utilizado ao longo de toda a sua vida. Trata-se de formar-se para a própria existência.

⁴¹ O adjetivo βοηθός designa aquele que defende, aquele que auxilia, e principalmente aquele que vem em socorro. (BAILLY, 2000, p. 366).

2.3. O novo jogo entre ignorância e memória na mestria de tipo helenístico

Se para o jovem a importância de constituir para si, com direcionamento do mestre, seu equipamento, sua armadura, sua *παρασκευή*, é primordial para que ele enfrente os imprevistos com os quais se deparará ao longo da vida, para o idoso a importância, conforme a frase de Epicuro citada no item anterior, seria aquela de manter-se jovem pela “recordação das coisas que já se foram”. Assim, a memória será fundamental, tanto no cuidado de si quanto na mestria de tipo helenístico, também para o idoso.

[...] no caso da velhice, filosofar é rejuvenescer, isto é, voltar no tempo ou, pelo menos, desprender-se dele, e isto graças a uma atividade de memorização que, para os epicuristas, é a rememoração dos momentos passados. Tudo isto nos coloca, de fato, no cerne desta atividade, da prática do cuidado de si [...]. (FOUCAULT, 2004, p. 108-109).

Inicialmente, cabe ressaltar que a transformação do cuidado de si, operada pela história e constatada no momento helenístico – aquela que generaliza a prática do ‘cuidado’ por toda a existência, incluindo agora os idosos –, dá à velhice outro *status*: a velhice será o ponto da existência da pessoa grega em que se poderá ter prazer consigo mesma, satisfazer-se consigo mesma, se se praticou o cuidado de si, se se preparou pela guia de um mestre.

De duas maneiras, a velhice ganha privilégio a partir desta generalização. Primeiramente porque se torna meta positiva da existência, como podemos ver em Sêneca, que propõe que a existência não seja entendida como algo que se possa dividir em fases ou etapas conforme a idade (infância, maturidade e velhice), mas que seja encarada como uma unidade tendendo para a velhice. Se a velhice é meta positiva, posto que nela podemos nos regozijar conosco mesmos, então, conforme Sêneca recomenda na carta 32, 5, deve-se “*vivere vita peracta*”, “viver a vida completa” (SENECA, 2006a, p. 232-233), viver como se a própria vida estivesse completa, como se se fosse velho fosse, ou ainda, conforme Foucault (2004, p. 136), “viver para ser velho”.

Em segundo lugar, a velhice não se resumirá somente naquela cronológica, pois certamente, como meta da existência, será também o ponto em que se alcança um estado tal em que se possa sentir alegria consigo mesmo. A velhice será uma espécie de meta idealizada, em que a pessoa deve viver como se sua vida tivesse já chegado a este ponto máximo. Trata-se de *consummare vitam ante mortem*, trata-se de “consumar a vida

antes da morte” (SÊNECA, 2002, p. 230), de tal modo que se complete a vida, que se atinja a meta de sentir prazer consigo mesmo, pela prática do cuidado de si, antes mesmo da morte.

Compreendido o novo *status* que a velhice alcança neste período, cabe-nos expor o papel da memória, que o momento helenístico explicita, no que concerne ao idoso. O que deve ser lembrado, o que deve ser resgatado na memória com intuito de manter-se jovem?

Quando afirma a emergência de filosofar, seja na juventude como na velhice, Epicuro, no trecho da *Carta a Meneceu* citado por Foucault, assevera que se deve cuidar das coisas que trazem felicidade, pois se a felicidade está presente, “tudo temos”. Mas ainda nos resta saber que *coisas* são essas que trazem a felicidade, e que, no caso do idoso, devem ser lembradas. No trecho seguinte da *Carta a Meneceu*, Epicuro explica: “Pratica e cultiva, então, aqueles ensinamentos que sempre te transmiti, na certeza de que eles constituem os elementos fundamentais para uma vida feliz” (EPICURO, 2002, p. 23).

Assim, deve-se praticar e cultivar os ensinamentos do mestre. A memória terá a função, na velhice, e também na juventude e na maturidade, de permitir à pessoa resgatar os λόγοι, os discursos verdadeiros do mestre, os λόγοι βοηθοί – discursos-socorro –, os λόγοι φάρμακα - discursos-remédio – (FOUCAULT, 2004, p. 392) que constituem sua παρασκευή, no momento do imprevisto, da dificuldade.

No pensamento helenístico, a memória constituirá a possibilidade de o idoso manter-se jovem, por meio da lembrança das coisas que trazem a felicidade, por meio da lembrança dos λόγοι, da palavra verdadeira do mestre.

A μνήμη⁴² (*mnéme*), a memória, possibilitará à pessoa resgatar o discurso-remédio, o discurso-socorro proferido pelo mestre⁴³, não de modo estanque – não se trata de uma memória que serve somente para se lembrar de algo –, mas sim, de modo prático: dever-se-á colocar em prática, trazer o discurso do mestre, a palavra verdadeira, para o nível de seus próprios atos. Ela será, então, “memória de atividade” (FOUCAULT, 2004, p.393), será aquilo que possibilitará aos λόγοι do mestre estarem *ad manum*, estarem à mão, serem πρόχειρος (*prókheiros*), disponíveis. Assim, não bastará memorizar os λόγοι. A memória será aquilo que possibilitará o uso destes λόγοι.

⁴² Palavra grega que designa a memória, a lembrança, a recordação (PERSEUS UNDER PHILOLOGIC).

⁴³ Será observado por Foucault (2004, p. 393), que não somente o sábio pronunciava estes discursos verdadeiros, os discursos que comporiam a παρασκευή, mas também o αοιδός (*aoidós*), o aedo, o poeta-cantor, o menestrel.

A μνήμη estará presente nos diversos exercícios que comporão a “ascese filosófica” (FOUCAULT, 2004, p. 358; p. 362; p. 390), que estudaremos mais adiante, e será aquilo que possibilitará a transformação dos discursos em atitude, em comportamento, uma vez que é a base da παρασκευή. Ela será exercitada na escuta, na leitura, na escrita e na fala. Seja ouvindo ou seja verbalizando os λόγοι do mestre, a memória permanecerá a base sobre a qual o cuidado de si se funda e sobre a qual também estará fundada a mestria. Na relação entre mestre e discípulo, a memória será aquilo que propiciará aos princípios, aos ensinamentos do mestre, e mesmo às próprias coisas, serem “bem apreendidos no espírito” (FOUCAULT, 2004, p.421).

Conforme observado, a μνήμη constituirá a base sobre a qual os exercícios da ascese filosófica se desenvolverão, ou seja, a base do cuidado de si, uma vez que, como veremos mais detidamente, será por esta ascese que o cuidado de si será praticado e apreendido propriamente, pois o pensamento sobre o porvir, sobre o futuro, constituirá uma *pré-ocupação*, uma ocupação prévia com algo que ainda é incerto. Deste modo, no momento helenístico, o pensamento sobre o porvir será negativo⁴⁴.

De outra feita, lembrar-se do passado, do que se ouviu, do que se praticou, do que foi visto e lido, será positivo. Trata-se do primado da memória, de que Foucault falará na primeira hora da aula de 24 de março (FOUCAULT, 2004, p. 563; p. 568).

No entanto, deve ser ressaltado novamente que o mestre não se reduzirá a um mestre de memória (FOUCAULT, 2004, p. 165). Ele será aquele que deve ser escutado e cujos discursos devem ser memorizados para uso, de tal modo a trazê-los para o nível de nossos próprios atos.

Uma vez afirmado (2004, p. 159) que “a necessidade do outro funda-se, ainda e sempre, e até certo ponto, no fato da ignorância”, cabe-nos, em seguida, estudar a relação que se estabelece entre esta memória de atividade e a ignorância, uma vez que ela (a relação) será a base da mestria típica deste momento⁴⁵.

Se antes – no momento socrático-platônico – ignorava-se aquilo que a alma, em certa medida, sabia, o que agora se ignora? Trata-se da ignorância das coisas que trazem

⁴⁴ Ressalte-se que Foucault trata deste primado sem desconsiderar exceções, como no caso da *praemeditatio malorum*, dos estóicos (FOUCAULT, 2004, p. 568). Parece-nos que o pensamento do porvir poderá ser útil e constituir uma prática que equipa, dependendo do caráter a ele dado. Pensar no porvir preparando-se para os infortúnios é diverso de perder-se em pensamento ao debruçar-se sobre o próprio futuro. A *praemeditatio malorum* parece evocar a prática mesma do ensaio, onde, ao invés de se perder no que poderá ocorrer numa apresentação, o músico, o ator, por exemplo, prepara-se, pratica, simula de diversos modos aquilo que poderá ocorrer no palco.

⁴⁵ Observe-se que a mestria de tipo socrático-platônico também se funda na relação entre ignorância e memória, porém de modo totalmente diverso.

felicidade, conforme a citação de Epicuro, e não da ignorância das coisas do mundo. E a necessidade do mestre do cuidado funda-se no fato de que o sujeito é mal formado e, em certa medida, deformado. Caberá ao mestre guiá-lo, dirigi-lo de um estado de ignorância, de má formação, a outro de formação propriamente dita. O mestre será aquele que forma: seu ensinamento terá, conforme dito anteriormente, caráter formativo, pois prepara a pessoa, dá-lhe armadura, equipamento, propicia-lhe alcançar o estado de sujeito. O mestre dirige a pessoa de um estado de não-sujeito para outro que ela mesma ignora: o estado de sujeito.

Quando remetemos, juntamente com Foucault, à noção de *ignorância*, referimo-nos àquilo que o sujeito não conhece em relação a ele mesmo: ele ignora a virtude, os bons hábitos. Não se trata de ter adquirido maus hábitos, mas de desconhecer as boas práticas, os bons hábitos. Trata-se, enfim, de transformar, com o auxílio do mestre, com sua guia, a ἔξις (*héxis*), a maneira de ser da pessoa.

Uma noção essencial para o entendimento deste novo *jogo* entre ignorância e memória, característico do momento helenístico, é aquela de *stultitia*⁴⁶, que Foucault resgata a partir da leitura da carta 52 de Sêneca: “*Nemo per se satis valet ut emergat; oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat*”⁴⁷. (SENECA, 2002, p. 244-245).

A expressão *satis valet* já evoca o tema da saúde, e não propriamente da ignorância como falta de conhecimento *enciclopédico*. Sêneca remete à necessária “boa saúde”, em oposição aos maus hábitos, à deformação da pessoa que não cuida de si mesma, aquela tomada pela *stultitia*, aquela que se pode denominar de *stultus*.

Stultitia, antes de significar somente loucura, pode ser traduzida por extravagância, insensatez, disparate, tolice. Assim, *stultus* é o tolo, o imprudente, aquele que não tem cuidados consigo mesmo, aquele que está disperso no tempo – não tem memória, não se lembra do que é realmente necessário – aquele que permite às representações do mundo exterior invadirem-no, tomarem e, em certa medida,

⁴⁶ Observe-se que a *stultitia* aparece nos séculos, nos séculos I e II de nossa era, de modo diverso daquele no qual emergirá a partir do fim da Idade Média. No momento helenístico, a *stultitia* é algo como uma deformação: o *stultus* é a pessoa que ainda não adquiriu a forma de sujeito, é ainda deformado pelos erros e vícios. A partir das transformações que a história lhe impõe, a *stultitia* será a desrazão, e o *stultus* aquele ser desrazoado, aquele que não está pleno de suas faculdades racionais. Esta observação carece de um estudo aprofundado; no entanto, optamos por apresentá-la para que o leitor possa escolher realizá-lo. Ver o capítulo *Stultifera navis*, em FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1976, p. 15-66, comparativamente ao curso *L'hermeneutique du sujet*.

⁴⁷ “Ninguém tem força suficiente para emergir dela [*stultitia*]; ele necessita que lhe estendam a mão, de alguém para movê-lo”. (tradução nossa a partir do latim e do inglês). Devemos observar que a expressão *aliquis educat*, que traduzimos por “movê-lo”, poderia ser traduzida por *soltá-lo* ou ainda *livrá-lo*, pois *educat* significa também *levar para fora, elevar, exaltar*.

dominarem seu desejo, sua vontade. “Sua vida, sua existência, passa, portanto, sem memória e sem vontade” (FOUCAULT, 2004, p. 162).

A vontade do *stultus*, conforme Sêneca, não é livre. A pessoa é escrava das representações do mundo exterior. Deve-se querer livremente, sem que estas representações determinem nosso desejo. O *stultus* quer tudo e ao mesmo tempo. Trata-se, conforme Foucault, de uma vontade “limitada, relativa, fragmentária e cambiante”. (FOUCAULT, 2004, p. 164).

Só há um objeto, uma coisa que se pode querer livremente, para a qual se deve voltar: o eu. Assim, com a guia do mestre, o *stultus* deve desligar sua vontade das representações do mundo e direcioná-la, voltá-la para o eu. “Entre o indivíduo *stultus* e o indivíduo *sapiens*, é necessário o outro” (FOUCAULT, 2004, 165).

A necessidade do outro, do guia, do educador, do mestre, está fundada no estado de ignorância, na medida em que se ignora a si mesmo, desconhece-se o estado em que se está e o outro estado, que pode e deve ser alcançado. Será com a guia do mestre que a pessoa será incitada a cuidar de si mesma, constituir sua παρασκευή e, finalmente, voltar o olhar para si, voltando sua vontade para si mesmo, para o eu de que se deve cuidar, com o qual se deve ocupar.

2.4. A “conversão a si” do período helenístico: o *convertere ad se*.

Foucault desenvolve seu estudo acerca da conversão a si⁴⁸ de tipo helenístico no início da aula de 10 de fevereiro, referindo-se a um escrito de Pierre Hadot⁴⁹.

Se a ἐπιστροφή (*epistrophé*), característica do momento socrático-platônico, é conversão na medida em que evoca o retorno da alma à sua fonte, por meio da ἀνάμνησις (*anámnesis*), e se a μετάνοια (*metánoia*), característica do momento monástico-cristão – que não será estudado neste trabalho e que Foucault resgata de modo pontual e esparsa ao longo de seu curso de 1982 – é conversão porque remete a uma renovação do espírito que terá a morte e a ressurreição como foco da experiência

⁴⁸ Salientamos que utilizamos a noção de *convertere ad se*, presente em Sêneca (cartas a Lucílio 11, 53 e 94), para caracterizar e nomear, de certa forma, a ‘conversão a si’ de tipo helenístico. A ‘conversão a si’ é evocada muitas vezes pela expressão ἐπιστρέφειν πρὸς ἑαυτὸν (*epistréphein pròs heautón*), não somente no momento socrático-platônico, mas também no momento helenístico. Assim, observamos que a noção de ἐπιστροφή, bem como a de μετάνοια, pode ser encontrada nos textos helenísticos reclamando a conversão a si, sem necessariamente remeterem ou referirem-se à conversão platônica ou cristã. A utilização da expressão *convertere ad se* para designar a conversão a si típica do momento helenístico consiste numa escolha didática.

⁴⁹ “*Epistrophé et metánoia*”, de 1953, que compõe os Anais do XI Congresso de Filosofia de Bruxelas.

que se faz de si mesmo e da renúncia de si mesmo, o *convertere ad se*, a conversão a si, característica do momento helenístico, se dará de um modo totalmente diverso.

No primeiro tipo de conversão (típico do momento socrático-platônico), volta-se para si com a finalidade última de encontrar a essência da própria alma. No segundo (monástico-cristão), volta-se para si com a finalidade última de renunciar a si e, de certo modo, renascer. No terceiro, o *convertere ad se*, trata-se de “voltar o olhar para si mesmo”, trata-se de αὐτῷ βλέπτεον (*autôi bleptéon*).

Foucault nos propará estudar o que não deve ser olhado, para onde nosso olhar não deve se voltar, com intuito de compreendermos efetivamente o que será, aqui no momento helenístico, ‘olhar para si’, ‘converter-se- a si’.

A reflexão é elaborada, inicialmente, a partir de escritos de Plutarco⁵⁰ e de Marco Aurélio⁵¹. Em ambos, olhar para si será fundamentalmente não olhar para os outros; trata-se de, conforme paráfrase que Foucault faz de Plutarco, “[...] olhar o que se passa não na casa alheia, mas em nossa própria casa.” (FOUCAULT, 2004, 269). Deve-se interessar-se antes por si e não ocupar-se com os outros, com o que ocorre na vida de outrem.

Para Plutarco, trata-se de uma espécie de deslocamento, de uma μεθολκή (*metholké*), de um περισπασμός (*perispasmós*), trata-se de deslocar a curiosidade, a πολυπραγμοσύνη (*polypragmosýne*), ou o centro da curiosidade, direcionando-a para si mesmo, para seus ἁμαρτήματα (*hamartémata*) – suas faltas, seus erros, seus defeitos –, e não mais para os defeitos de outrem. Mas também consiste num deslocamento de si em relação a si mesmo, de um voltar-se para si mesmo, um movimento em direção a si como meta.

Se é necessário desvencilhar-se do olhar maldoso, malicioso, malevolente, sobre o outro, é para poder concentrar-se no caminho reto que se há de observar, que se há de manter, na direção da meta. É preciso concentrar-se em si mesmo. Não se trata de decifrar-se. Exercício de concentração do sujeito, exercício pelo qual ele reconduz toda a atividade e toda a atenção para a tensão que o encaminha à sua meta [...]. (FOUCAULT, 2004, p. 271).

Ao mencionar esta concentração total sobre si mesmo a que Plutarco e Marco Aurélio referem-se, Foucault nos remete à concentração de tipo atlético: aquela que o atleta deve ter sobre si mesmo antes de uma corrida, uma luta ou ainda, “com a qual o

⁵⁰ *Tratado da curiosidade*, 515e.

⁵¹ *Pensamentos* II,8 e III, 4; IV, 18.

arqueiro lançará sua flecha”. (FOUCAULT, 2004, p. 272). Trata-se de uma atenção, de uma concentração que prepara, que impede de nos distrairmos com o que nos cerca, que nos volta para nós mesmos, em direção à nossa meta.

Em relação à *μετάνοια* cristã, a conversão a si de tipo helenístico não constituirá propriamente uma ruptura, algo como uma morte e um renascimento do sujeito, mas, conforme Foucault, uma transformação, uma mutação ou, ainda, uma transfiguração radical de si: “Sinto, Lucílio, que não tenho somente me corrigido, mas me transfigurado.”⁵², ou ainda “Eu, portanto, desejo comunicar-lhe esta súbita mudança em mim mesmo.”⁵³ (SENECA, 2002, p. 24-25, tradução nossa do latim e do inglês).

Não é no interior de si que ocorre a cisão pela qual o eu se desprende de si, renuncia a si mesmo para, após uma morte transfigurada, renascer todo outro. Se existe ruptura – e ela existe –, ela se dá em relação ao que cerca o eu. É em torno do eu, para que ele não seja mais escravo, dependente e cerceado, que se deve operar esta ruptura. (FOUCAULT, 2004, 261).

O mestre será aquele que acompanhará, incitará e ensinará o outro a fazer esta conversão, a olhar para aquilo que deve ser olhado. Será o mestre, o guia, que possibilitará ao outro, por uma espécie de treino, de acompanhamento, exercitar-se de tal modo a converter seu olhar para si mesmo, de tal modo a preparar-se e constituir-se sujeito. “A conversão é um processo longo e contínuo que, melhor que transubjetivação, eu chamaria de autosubjetivação.” (FOUCAULT, 2004, p. 263).

Deste modo, o converter-se a si, o converter o olhar para si, não corresponde a voltar-se para algo que fosse a essência de si mesmo ou da própria alma, ou ainda ligar-se a uma essência divina. Esta conversão visa a concentrar a atenção da pessoa sobre si mesma de modo que prepare-se e, mais do que isto, forme-se. A conversão a si de tipo helenístico é formação de si mesmo, consiste em “auto-subjetivação”.

2.5. Caracterização do cuidado de si de tipo helenístico: seu campo de aplicação, seu objetivo e sua forma

Com a dupla generalização do cuidado de si (aquela que abarcará toda a existência da pessoa e aquela que abarcará praticamente todas as esferas da sociedade, todos os níveis sociais, ou seja, praticamente todas as pessoas), o cuidado de si sofrerá

⁵² *Intellego, Lucilii, non emendari me tantum sed transfigurari.*

⁵³ *Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei [...].*

transformações em seu campo de aplicação, seu objetivo e sua forma, o que acarretará, consequentemente, transformações na mestria, pois será ainda por ela que o cuidado de si será incitado e praticado.

Inicialmente, cabe observar que, com a generalização, o campo de aplicação do cuidado de si se tornará um imperativo que, até certo ponto, será imposto a todos, independentemente do *status* econômico, político e social. Não mais será limitado aos jovens aristocratas, mas incluirá também, como no caso já abordado – no epicurismo –, os escravos.

Em segundo lugar, o objetivo do cuidado de si será também transformado: o *eu* será a finalidade do cuidado de si. Será o *eu* a meta da existência, aquilo para que deve-se voltar, para o que deve-se olhar. Se abordarmos este tema sob a perspectiva da salvação, a finalidade última do cuidado de si será a salvação de si mesmo, e não do(s) outro(s).

A partir de um estudo sobre as expressões gregas σώζειν (*sózein*) e σωτηρία (*sotería*), ambas designando *salvação*, Foucault ressalta que a salvação não aponta – como no caso da dramaticidade evocada na modernidade por este vocábulo – para uma passagem de algo negativo a algo positivo. A noção de salvação remete, no momento helenístico, à própria vida, ou seja, a salvação é algo que a pessoa buscará e deverá alcançar ao longo da própria vida. Não se trata, como no caso do cristianismo, de salvar a alma para a imortalidade, mas de, por meio da παρασκευή, estar preparado e não abalar-se perante os infortúnios e perturbações que nos acometem ao longo da existência. Assim, ratificamos, é à própria vida que a noção de salvação remete.

Salvar-se será, com o auxílio do mestre, dotando-se de παρασκευή, por meio do cuidado de si, desenvolver a ἀταραξία (*ataraxía*), a ausência de perturbação, e a αὐτάρκεια (*autárkeia*)⁵⁴, a auto-suficiência.

No primeiro caso, da ἀταραξία, trata-se de estar tão bem equipado, dotado de uma armadura, de uma παρασκευή tão forte que nada, nenhum imprevisto, nenhum acontecimento nos perturbará, nos abalará.

Nos segundo caso, da αὐτάρκεια, trata-se de não necessitar de nada mais além de si mesmo para encontrar a realização. A auto-suficiência será o prazer consigo mesmo, satisfazer-se consigo mesmo e não ter necessidade de nada, por assim dizer, exterior a si.

⁵⁴ Foucault fará a transliteração da palavra grega por *autarcia*. (FOUCAULT, 2004, p. 227).

A salvação é, portanto, uma atividade, atividade permanente do sujeito sobre si mesmo, que encontra sua recompensa em uma certa relação consigo, ao tornar-se inacessível às perturbações exteriores e ao encontrar em si mesmo uma satisfação que de nada mais necessita senão dele próprio. (FOUCAULT, 2004, p. 227)

Assim, o objetivo do cuidado de si, bem como da mestria, ou seja, do mestre ao incitar e ensinar o cuidado de si a uma pessoa, será o *si* do cuidado de si, o *eu*, a salvação do *eu* daquele que pratica o cuidado consigo mesmo.

Ressalte-se que ao nos referirmos ao *eu*, não pretendemos remeter propriamente a uma noção de alma essencial e imortal, mas à perspectiva adotada por Foucault ao referir-se a *alma*: trata-se do sujeito da *χρῆσις* (*chrêsis*), do sujeito de ação. Ao evocarmos a noção de alma referimo-nos ao sujeito que age, ao “sujeito de”. (FOUCAULT, 2004, p. 71).⁵⁵

A salvação será, então, uma relação completa consigo mesmo, que se estabelecerá ao longo da existência da pessoa, e que não visará a nada mais que a si mesmo, à satisfação consigo mesmo, ou seja, salvar-se-á a si mesmo por si mesmo e não para salvar os outros, como no caso da salvação característica do momento socrático-platônico.

Deve-se observar que a perspectiva da ação do mestre não será salvar o outro como meio de salvar a si mesmo. Não se trata de alcançar a salvação porque salvou o discípulo, porque lhe ensinou a se ocupar consigo mesmo. O mestre deverá, na mestria de tipo helenístico, preparar o discípulo para que este salve a si mesmo. No entanto, o mestre somente alcançará a salvação dele mesmo se tiver desenvolvido a ἀπαρξία e a αὐτάρκεια. A salvação do mestre não está em função da salvação da pessoa que a ele se liga, à salvação do discípulo. O mestre buscará dotá-la de παρασκευή, mas não terá sua própria salvação – no sentido abordado acima – comprometida, caso o discípulo

⁵⁵ Esta expressão, “sujeito de ação”, aparece na aula de 13 de janeiro, ao longo do estudo de Foucault acerca do momento socrático-platônico. No entanto, conforme observado pelo próprio pensador, esta noção será muito cara aos pensadores do período helenístico: “Será particularmente importante nos estoicos. Estará no centro, creio, de toda a teoria e prática do cuidado de si em Epicteto: ocupar-se consigo enquanto se é ‘sujeito de’, em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes m geral, sujeito também, da relação consigo mesmo.” (FOUCAULT, 2004, p. 71).

abandone a prática do cuidado de si⁵⁶. Deste modo, o objetivo do cuidado de si é o si mesmo, e não o outro.

Em terceiro lugar, no que tange à forma do cuidado de si de tipo helenístico, não se trata mais de uma espécie de conhecimento de si, mas de uma prática intensa, de uma atividade que envolve diversos exercícios.

Foucault evocará esta dimensão prática, ativa, ao estudar a etimologia da palavra ἐπιμέλεια, pois esta remete às noções de μελέτη (*meléte*) – que designa cuidado, mas também *prática, exercício* – e μελετᾶν (*meletân*)⁵⁷ – que remete a *atenção, ocupação* e, inclusive, a *meditação* –, bem como à relação que se estabelece entre estas duas noções e outra noção grega, γυμνάζειν (*gymnázein*), que designa *treino*.

Assim, o cuidado de si aparecerá sob a forma de um conjunto de práticas, exercícios, atividades, que caracterizará um certo tipo de relação consigo mesmo. Conforme Foucault (2004, p. 104), tratar-se-á de uma atividade vigilante, contínua, aplicada e regrada.

O mestre será, deste modo, aquele que acompanha, ensina, supervisiona, proporciona este exercitar-se vigilante e contínuo. O mestre será como um treinador, em certa medida o que poderíamos denominar, na contemporaneidade, utilizando-nos de certa liberdade, de *coach*⁵⁸, uma vez que ele não somente ensina, mas acompanha o desenvolvimento do outro.

2.6. “Cuidado de si” e “arte de viver” na mestria de tipo helenístico

Como vimos, o campo de aplicação do cuidado de si foi ampliado, estendendo-se ao longo de toda a vida da pessoa e abrangendo, até certo ponto, todas as pessoas; seu objetivo foi delimitado, determinado no *eu*, esta constituirá sua finalidade última; a forma em que o cuidado de si se nos apresenta passa a corresponder a uma série de

⁵⁶ Nossa elaboração remete à reflexão que Foucault desenvolve ao final da sessão de perguntas da aula de 03 de fevereiro, em que aponta que “a salvação dos outros é como suplementar à operação e atividade de salvação que obstinadamente exercemos sobre nós mesmos” (FOUCAULT, 2004, p. 237).

⁵⁷ Foucault resgatará também a noção latina de *meditatio*, ao estudar as expressões gregas (FOUCAULT, 2004, p. 104-105; p. 428-429).

⁵⁸ Solicitamos do leitor atenção no entendimento do uso que fazemos do vocábulo *coach*, pois este vocábulo evoca uma literatura relacionada à Administração e Gestão de Pessoas, bem como ao Comportamento Organizacional, à qual não pretendemos reduzir a prática da mestria de tipo helenístico. Pretendemos evocar o sentido propriamente inglês desta expressão, que apesar de próximo daquele sentido *gerencial*, é muito mais amplo e profundo. A alusão mais próxima seria aquela do treinador de qualquer esporte, que dedica-se a observar, acompanhar e corrigir, se necessário, cada movimento do atleta, inclusive sua postura. Parece-nos que poderíamos caracterizar esta noção inglesa de *coaching* como o *acompanhamento contínuo daquele que se pretende ensinar*.

práticas, exercícios que envolverão uma relação de si consigo mesmo. Esta tripla transformação (campo de aplicação, objetivo e forma) promoverá uma desvinculação do cuidado de si em relação à pedagogia e em relação à atividade política, e influenciará também e consequentemente, como veremos, a relação que o cuidado de si de tipo helenístico estabelecerá com a τέχνη τοῦ βιοῦ, com a “arte de viver”.

Devido à ampliação/generalização de seu campo de aplicação, o cuidado de si desvincula-se da pedagogia, na medida em que não mais visa a substituir ou complementar a educação do ἔφηβος, mas se estenderá por toda a vida da pessoa. Haverá uma incorporação da “arte de viver”, a busca por fazer da própria vida obra de arte, no “cuidado de si”. Assim, a mestria não mais restará na relação “singular e dialeticamente amorosa entre mestre e discípulo”. (FOUCAULT, 2004, p. 253). Ela será ampliada para todo um grupo de relações sociais, será incorporada nestas relações, nas quais a de mestre-discípulo ainda estará presente, mas não será a única relação possível de mestria.

Uma vez que o objetivo do cuidado de si é delimitado no próprio *eu*, ou seja, seu fim último é o *eu* daquele que é incitado a cuidar de si, haverá também uma segunda desvinculação: em relação à política. Não mais para cuidar dos outros, para governar a cidade, para, em certa medida, salvar os outros (a cidade), o cuidado de si existirá e será ensinado, mas para que estabeleça consigo mesmo uma relação plena. Fazer da própria existência uma obra de arte, fazer da própria vida, conforme afirma Foucault (2004, p.513), “objeto de uma *téchne*”, a prática contínua de uma τέχνη τοῦ βιοῦ, mas num contexto diverso daquele do momento socrático-platônico, possibilitará alcançar uma relação completa e acabada consigo mesmo.

Conforme Foucault (2004, 513-514), não se trata de uma *regula vitae*, de uma regra, de uma lei geral, mas de uma forma. Foucault evocará a imagem do arquiteto que, para construir uma bela obra, seguirá, sem dúvida, as regras da boa arquitetura, mas a singularidade que dará à sua obra, a forma peculiar que conseguirá alcançar, ainda que se utilizando das mesmas regras que os demais arquitetos, será sua marca única e singular. Assim, não se trata de uma *regula vitae* (regra da vida), mas da *forma vitae* (forma da vida).

No momento helenístico dever-se-á *viver bem*, dar uma bela forma à vida com intuito de que se mantenha consigo mesmo uma relação conveniente. Não será o cuidado de si que definirá ou determinará como se deve viver, mas todo um conjunto de práticas e exercícios, que comporão a “arte de viver” de tipo helenístico, que

determinarão o que é cuidar de si mesmo. Há, no momento helenístico, uma incorporação da τέχνη τοῦ βιοῦ no cuidado de si, que abrangerá duas dimensões: a do λόγος (*lógos*), da palavra, e a do ἔθος (*éthos*), da ação, da atitude.

Outro aspecto relevante, levantado por Foucault, em relação à τέχνη τοῦ βιοῦ, é que estas práticas de si que lhe são constituintes compreendem o modo pelo qual a liberdade do homem grego, e também romano, será exercida.

Por mais opressiva que seja a cidade, por mais importante que seja a idéia de *nómos*, por mais amplamente difundida que seja a religião no pensamento grego, nunca será a estrutura política, ou a forma da lei, ou o imperativo religioso que poderão, para um grego ou para um romano, mas sobretudo para um grego, dizer o que se deve concretamente fazer ao longo de toda sua vida. E, principalmente, não poderão dizer o que se deve fazer da própria vida. (FOUCAULT, 2004, p. 543).

Será na arte de si mesmo, na arte de viver bem, que a liberdade da pessoa se exercerá. Na busca por dar à própria vida uma bela forma, e não por seguir regras, normas, leis, costumes propriamente ditos, o homem grego experimenta a liberdade. Haverá, no momento helenístico, um entrelaçamento das técnicas e práticas que comporão a τέχνη τοῦ βιοῦ e a prática da própria liberdade⁵⁹.

2.7. O lugar (ou ‘todo lugar’) da mestria: a σχολή (*skholé*)

Realizada, de modo geral, a caracterização do cuidado de si, determinadas suas relações com a arte de viver e com o jogo particular entre ignorância e memória que se estabelece no momento helenístico, a partir das transformações de seu objetivo e forma e das generalizações ocorridas no seu campo de aplicação, é preciso conhecer o lugar onde o mestre ensina, onde treina as pessoas: a escola. Foucault a estudará ao longo do curso em diversas aulas, e mais detidamente na aula de 27 de janeiro.

Conforme Hadot (2004), a filosofia, na contemporaneidade, é ensinada como disciplina, de tal maneira que o aluno tenha acesso a uma série de teorias acerca do modo de pensar as coisas: existencialismo, platonismo, fenomenologia, marxismo etc. O aluno poderá escolher dentre estes *ísmos* algum no qual queira se aprofundar ou mesmo fundar seu pensamento, seja ele um graduando em economia, biologia, física, letras, administração. A necessidade da escola funda-se na necessidade de uma

⁵⁹ Ver FOUCAULT, 2001b; e FOUCAULT, 2004, p.542-543.

profissão, e a filosofia será apenas uma disciplina, um apanhado de teorias necessário à compreensão, e talvez à fundamentação da ciência que se estuda.

No período helenístico, a busca por uma escola determinava a transformação do modo de vida da pessoa⁶⁰. A necessidade da filosofia, desta filosofia que Foucault nos (re)apresenta, aquela do cuidado de si, consiste em preparar-se, por meio de exercícios e técnicas, para a própria existência, seus imprevistos e infortúnios.

A organização dos grupos divergia conforme a escola, ou conforme o diretor – o σοφός (*sophós*) ou o θεῖος ἀνὴρ (*theîos anér*)⁶¹ –, uma vez que este orientava as práticas às quais o discípulo deveria recorrer. Havia escolas em que os grupos organizavam-se em torno do mestre para encontros esparsos – reuniões –; outras organizavam-se numa comunidade, de tal modo que os discípulos convivessem entre si e com o mestre por um certo período.

A escola tomava seu nome, geralmente, conforme Hadot (2004), dos lugares em que se davam as reuniões: a de Epicuro era o *Jardim*, a dos estóicos, como o próprio nome diz, era a Στοά Ποικίλη (*Stoá Poikíle*) – o Pórtico Ornado. Lá, geralmente um lugar público – havia também reuniões em ginásios e lugares privados –, os alunos reuniam-se para ouvir o mestre, o guia, e para discutir – caso estivessem num nível que lhes possibilitasse falar⁶². Eram abertas ao público e geralmente não se cobrava pelas aulas, característica que diferenciava o filósofo do sofista. Lá se ouvia o mestre, lia-se, escrevia-se e, quando atingida determinada etapa, até mesmo discutiam-se temas e dialogava-se entre os colegas e com o mestre.

Aquele que era a κράς (*krás*), a cabeça, o diretor da escola, o mestre, deveria ter características muito particulares. Ele deveria ser δεινός ἐν λόγῳ (*deinòs en lógo*), hábil na arte do discurso, pois que deveria estender a mão ao discípulo e tirá-lo de um estado de não-sujeito, conduzindo-o a outro que ignorava: o estado de sujeito. Com seu discurso verdadeiro, o mestre mostrava ao discípulo a batalha que travava consigo mesmo ao fazer o mal, provendo-o de discernimento. Cabia a ele, o guia, formar o sujeito, equipá-lo e prepará-lo para a própria existência.

⁶⁰ Ressalte-se que, para Pierre Hadot (2001), o entendimento de filosofia como aquilo que transforma o modo de vida da pessoa, como uma maneira de viver propriamente, não se restringe ao momento helenístico.

⁶¹ O sábio ou o homem divino. No caso da escola epicurista, ao referir-se a Epicuro, os escritos remetem a este homem divino, este θεῖος ἀνὴρ, uma vez que seria ele o único homem que alcançou sozinho a sabedoria, o único que não necessitou de diretor, de mestre.

⁶² Estes níveis, estas etapas, serão estudados mais detidamente no capítulo três deste trabalho.

O mestre deveria ser *προτρεπτικός* (*protreptikós*), ou seja, capaz de um ensinamento que consegue mover o espírito daquele que o ouve, e *ἐλεγκτικός* (*elentikós*), bom na arte do discurso, de tal modo a possibilitar ao discípulo compreender seus ensinamentos. Trata-se de um guia que conduz o discípulo, move-o, na direção que visa ao próprio *eu* (meta única da existência), à sua formação. O mestre, denominado também por Foucault de diretor de consciência, dá ao discípulo, por meio de sua palavra, discernimento para distinguir o erro da verdade, equipando-o com discursos verdadeiros (discursos-remédio, discursos-socorro).

A organização e a hierarquização dos discípulos também variavam conforme a escola. Na escola de Epicteto, por exemplo, havia alunos regulares, que pretendiam *formarem-se* filósofos – almejavam alcançar o *status* de mestres, em certa medida –, e alunos estagiários, que iam à escola buscando a complementação de sua formação. No Jardim de Epicuro, havia uma hierarquia mais aprimorada. Conforme o estudo de De Witt (1936), citado por Foucault (2004, p. 168), havia o σοφός (*sophós*) ou *sapiens*, ou seja, aquele que alcançou a sabedoria – que no texto citado remete à figura de Epicuro – ; o φιλόσοφος (*philosophos*); o φιλόλογος (*philologos*); os κατασκευαζόμενοι (*kataskeuwómenoi*), ou alunos, que deveriam ser *admoestados* por todos os membros do grupo com intuito de que se *equipassem*⁶³; os συνηθείς (*synetheís*) ou *familiares*, aqueles mais adiantados na sabedoria; os καθηγηταί (*kathegetaí*) ou aqueles que são chamados líderes.

Aquele que busca aprender a cuidar de si mesmo, o discípulo – também denominado γνώριμος (*gnórimos*), porque conhecido ou familiar na escola –, deveria ser, conforme Epicteto⁶⁴, σχολαστικός (*skholastikós*), ou seja, escolar: ele deveria entrar numa escola.

A escola era organizada como uma fraternidade, estando baseada na relação de φιλία, de *amicitia*, ou seja, de amizade.

O princípio efetivo na organização é, obviamente, o amor, a φιλία, a qual os escritores romanos limitaram substancialmente traduzindo-a por *amicitia*. O guia deve ser considerado o melhor dentre os amigos. A amizade se manifesta na forma do mútuo interesse pelo bem do outro, boa vontade e gratidão. Todos devem estar imbuídos de um

⁶³ Referimo-nos, aqui, à noção já abordada de παρασκευή, armadura, equipamento.

⁶⁴ Referimo-nos ao trecho citado por Foucault (2004, p. 173), dos *Discursos*, livro I, capítulo 11, que consultamos pelo *Perseus Project*, hospedado no site da *Chicago University*.

sentimento de responsabilidade (κηδεμονία) pelo bem de todos”. (DE WITT, 1936, p. 206-207, tradução nossa do inglês).⁶⁵

Assim, a escola, a σχολή, não consistia propriamente em um lugar, mas em um modo de organização, fundado na amizade, de tal maneira que possibilitava às pessoas, agora, no momento helenístico, independentemente da idade e do *status* social, reunirem-se, agruparem-se em locais privados ou públicos, em jardins ou pórticos, para serem guiadas, dirigidas pelo ἡγεμών (*hegemón*), pelo mestre de consciência, e, por meio deste ensinamento, munirem-se, equiparem-se com seus discursos (do mestre), e desenvolverem a habilidade de discernir entre a verdade e o erro.

A escola não era um lugar, mas todos os lugares. A escola era a reunião, a fraternidade, o modo de organização de um grupo em torno de um mestre, de um diretor, de um ἡγεμών.

Considerações

Com a ampliação do campo de aplicação do cuidado de si, com as diversas transformações ocorridas nas relações entre as diferentes práticas e noções imbricadas neste cuidado, a mestria, no momento helenístico, permanecerá, mas não mais será estabelecida entre um sábio e seu discípulo, não mais entre o mestre idoso e seu discípulo jovem e aristocrata. O ἡγεμών poderá ser um amigo, como no caso de Sêneca e Lucílio, e o discípulo poderá ser um escravo, como no caso da escola epicurista.

No momento helenístico, a distinção, a diferenciação das pessoas não se dava mais pelo *status* político, econômico e social, mas entre as pessoas que mantinham uma certa relação consigo mesmas (que se ocupavam consigo mesmas, que praticavam o cuidado de si) e aquelas que não o faziam. Assim, estabelecia-se uma diferença entre aqueles *stulti* e os demais que não necessariamente equiparavam-se ou igualavam-se ao *sapiens* (sábio), mas que desejavam alcançar-lhe o *status*.

A mestria amplia-se e generaliza-se como o cuidado de si. Aparece uma nova modalidade de relação entre o mestre e o discípulo que possibilita a pessoas de diversas idades e níveis sociais ocuparem estes lugares (de mestre e de discípulo). Estabelece-se uma nova relação entre os homens e o próprio conhecimento: este deve ser formativo,

⁶⁵ “The effective principle in the organization is, of course, love, φιλία, which Roman writers narrowed materially by rendering it amicitia. The leader is to be regarded as the best of all friends. Friendship expresses itself in the form of mutual concern for the good of one another, good will, and gratitude. Everyone is to be imbued with a feeling of responsibility (κηδεμονία) for the good of all.”

no sentido de que prepara e equipa a pessoa para a existência; deve ser constituído de discursos verdadeiros; deve proporcionar distinção entre os membros da sociedade; será obrigatoriamente transmitido, ensinado, por um guia, um mestre do cuidado; terá como base práticas e técnicas que visam a transformar as relações de si consigo mesmo, as quais serão ministradas numa relação mestre-discípulo ampliada e fundada na amizade. Trata-se de uma relação com o conhecimento edificada no prazer.

Prazer, enfim, de tomar consciência do que existe de maravilhoso na existência. Saber, antes de tudo, governar o próprio pensamento para representar-se as coisas agradáveis, ressuscitar a memória dos prazeres do passado e gozar os prazeres do presente, reconhecendo quanto esses prazeres são grandes e agradáveis, escolher deliberadamente a calma e a serenidade, viver em gratidão profunda para com a natureza e a vida que nos oferecem sem cessar, caso saibamos encontrá-los, o prazer e a alegria. (HADOT, 2004, p. 186).

A mestria possibilita, pela τέχνη τοῦ βιοῦ, regozijar-se com o conhecimento apreendido e regozijar-se também consigo mesmo, na medida em que, pela conversão a si, pela conversão do olhar a si, a pessoa é dirigida para a meta única da existência, o ‘eu’, preparando-o, aprimorando-o, formando-o, possibilitando a si mesmo alcançar, enfim, o cuidado de si como uma relação plena consigo mesmo. Trata-se de manter consigo mesmo uma relação conforme convém, que somente será obtida se, pela mestria, o discípulo praticar a arte de viver. Arte de viver e cuidado de si se atravessam no momento helenístico.⁶⁶

Ora, se o cuidado de si, praticado por aquele que se dedica à arte de viver, é o modo pelo qual o homem grego exercerá sua liberdade, o mestre será aquele que, em certa medida, propicia à pessoa guiada exercer esta liberdade. O mestre não exigirá do discípulo, do amigo – agora podemos dizer deste modo – uma renúncia de si, uma entrega cega para que seja conduzido a algo, como uma salvação, fora dele mesmo. Haverá uma entrega que será, no entanto, consciente. Entrega ao diretor, ao mestre, que exigirá uma só atitude do discípulo-amigo: que não renuncie a si mesmo, mas que, ao contrário, volte-se total e absolutamente para si, busque o *eu* como único objetivo de sua existência, e, ao optar por esta escolha, possa experimentar, viver sua própria liberdade e deste modo regozijar-se. O mestre não é aquele que tira a liberdade, pela

⁶⁶ Conforme Foucault, “[...] não somente o cuidado de si atravessa, comanda, sustenta de ponta a ponta toda a arte de viver – para saber existir não basta saber cuidar de si –, mas é a *tékhnē toû bioû* (a técnica da vida) que se inscreve por inteiro no quadro doravante autonomizado em relação ao cuidado de si”. (FOUCAULT, 2004, p. 543-544).

renúncia de si promovida no discípulo, mas aquele que *ensina* a vivê-la, por incitá-lo ao cuidado de si.

Capítulo 3: A mestria e sua relação com a μάθησις e com a ἄσκησις

Assim como, disse [Demetrio], o melhor lutador não é aquele que aprende com perfeição todos os golpes, exercícios os quais usará raramente contra o adversário, mas aquele que se exercita bem e diligentemente em um ou outro, e espera [usá-los] com concentração – o que quer dizer que [não faz diferença] se sabe o suficiente e o quanto sabe para alcançar a vitória –, assim, neste estudo, muitas [coisas] nos ornamentam, poucas nos tornam melhores.⁶⁷

Sêneca

Só se pode chegar a si percorrendo o grande ciclo do mundo.⁶⁸

Michel Foucault

Introdução

No terceiro capítulo deste estudo, visamos a apresentar e a explicitar as relações entre a mestria e a μάθησις (*máthesis*), bem como estudar a mestria e sua relação com as “práticas de si” que compunham o processo denominado por Foucault de ἄσκησις (*áskesis*), ou “ascese filosófica”

A divisão proposta – em três itens – baseia-se na organização que Foucault dá à exposição do curso de 1982, conforme ele mesmo aborda na aula de 24 de fevereiro.

Nas duas aulas precedentes, procurei estudar a questão da conversão a si sob o ângulo do saber: relação entre retorno a si e conhecimento do mundo. Se quisermos, a conversão a si confrontada com a *máthesis*. Agora, gostaria de retomar esta questão da conversão a si [...], mas sob outro ângulo: qual o tipo de ação, o tipo de atividade, o modo de prática de si sobre si que implica a conversão a si? Em outras palavras: qual a prática operatória que, fora do conhecimento, é implicada pela conversão a si? Creio ser isto, de modo geral, que chamamos de *áskesis* (ascese, enquanto exercício de si sobre si). (FOUCAULT, 2004, p. 381).

Nas aulas de 10 e 17 de fevereiro, Foucault dedica-se ao estudo do cuidado de si no âmbito da μάθησις, e será a partir deste estudo que recolheremos os elementos que caracterizam o conhecimento, ou melhor, o tipo de conhecimento que se ensinava na σχολή (item 3.1).

A partir da aula de 24 de fevereiro, ao final do curso, Foucault debruça-se sobre as etapas da ἄσκησις, ou da “ascese filosófica”, dividindo sua elaboração em dois âmbitos.

⁶⁷ Cf. tradução nossa do latim e do inglês. Segue texto original: *Quemadmodum, inquit, magnus luctator est, non qui omnes numeros nexusque perdidicit, quorum usus sub adversário rarus est, sed qui in uno se aut altero bene ac diligenter exercuit et eorum occasiones intentus expectat (neque enim refert, quam multa sciat, si scit, quantum victoriae satis est), sic in hoc studio multa delectant, pauca vincunt*” (SENECA, 2006b, p.456-457).

⁶⁸ FOUCAULT, 2004, p. 323.

Primeiramente, de 24 de fevereiro a 10 de março, analisa as quatro etapas que compõem o processo desta “ascética” no âmbito do *discurso*, no âmbito do λόγος (escuta, leitura, escrita e fala). Nas duas últimas aulas do curso, em 17 de março e 24 de março, Foucault estuda ainda a “ascética”, mas a partir da noção de “vida como obra”, cotejando os escritos dos séculos I e II de nossa era, e neles recolhendo os elementos característicos da τέχνη τοῦ βιοῦ, ou seja, das práticas e técnicas de si no âmbito do ἔθος (*éthos*), do comportamento.

Do mesmo modo serão organizados os itens 3.2 e 3.3 deste capítulo, de forma a delimitar a função do mestre, bem como o papel do discípulo, na ἄσκησις, primeiramente no âmbito do λόγος, do discurso, e em seguida no âmbito do ἔθος, do comportamento.

Compete-nos explicar, ainda que de modo introdutório, partindo da reflexão de Foucault, o que se entende por μάθησις e por ἄσκησις, de modo a delimitar as noções centrais deste capítulo.

Primeiramente, a noção de μάθησις, que, em certa medida, Foucault traduz por *conhecimento*, ou ainda “conhecimento do mundo” (FOUCAULT, 2004, p. 383). Ocorre que se trata de um tipo específico de conhecimento.

Ao nos referirmo à noção de μάθησις, utilizaremos também a palavra *conhecimento*, mas advertimos que se deve diferenciá-lo daquele conhecimento evocado no primeiro capítulo deste trabalho, ao se estudar a mestria de tipo socrático-platônico. Lá foi estudada a noção grega de γνῶσις (*gnôsis*), o conhecimento entendido como *sabedoria*, como um conhecimento das coisas que não se baseava necessariamente no estudo, ou ainda apreendido pelo ensino e pelo aprendizado, e que pode ser melhor traduzida por *reconhecimento*.

Aqui, no momento helenístico, remetemo-nos, juntamente com Foucault, a outra noção grega, aquela de μάθημα (*máthema*), que evoca o conhecimento advindo do estudo, o conhecimento que se ensina e que se aprende⁶⁹. Foucault, ao se referir a esta parte de seu estudo, menciona frequentemente a noção grega de μάθησις (*máthesis*).

⁶⁹ A palavra grega μάθημα (*máthema*) – *estudo, ciência, conhecimento* – remete a uma série de outras noções que evocam a relação entre mestre e discípulo. O próprio substantivo feminino μάθησις não quer dizer somente *conhecimento*, mas designa a ação de aprender, de se instruir, o desejo de aprender, ou seja, o aprendizado de modo amplo. O adjetivo μαθηματικός (*mathematikós*) não remete somente às matemáticas (álgebra, geometria, astronomia, mecânica), mas designa tudo aquilo que concerne às ciências e ao estudo. O substantivo μαθητής (*mathetês*) designará o discípulo, o estudante. A palavra grega μαθητεία (*matheteía*) designa especificamente a instrução que se recebe de um mestre. O verbo μαθεῖν (*matheîn*) designa *ser discípulo*, ou seja, receber lições, e, ao mesmo tempo, *ensinar, instruir*. Este

Logo, podemos observar que Foucault não trata do mesmo tipo de conhecimento ao qual se referia no momento socrático-platônico, e que evoca o preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” (γνῶθι σεαυτόν), mas do conhecimento que é ensinado e que é aprendido: o conhecimento relacionado diretamente com a mestria. Deste modo, abordaremos a mestria e sua relação com a μάθησις – com o conhecimento que se aprende, que se estuda, que se ensina –, de tal modo a destacar que tipo de conhecimento é este, que critérios determinam o conhecimento que deve, e merece, ser ensinado-aprendido.

No segundo e no terceiro item que compõem este capítulo, analisaremos a ἄσκησις, a “ascética”, ou melhor, o que ele denomina propriamente “ascese filosófica”.

Na aula de 17 de março, numa pequena revisão acerca da “ascese filosófica”, Foucault delimita a noção mais geral de “ascética”.

Ascética, isto é, o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido. Entendendo por “objetivo espiritual” uma certa mutação, uma certa transfiguração deles mesmos enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros. (FOUCAULT, 2004, p. 505).

Ainda sobre a ascética, Foucault abordará o tema numa entrevista publicada pouco antes de sua morte.

É o que se poderia chamar de uma prática ascética, dando ao ascetismo um sentido muito geral, ou seja, não o sentido de uma moral da renúncia, mas o de um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar, e atingir um certo modo de ser. (FOUCAULT, 2001b, p. 1528)⁷⁰.

A partir das duas citações, podemos observar que, de modo geral, a ascética a que se refere Foucault consistirá em um modo de acesso à verdade. Uma vez que, na cultura

verbo abarca a própria mestria e os elementos que com ela se relacionam, num único vocábulo. (BAILLY, 2000, p.1215-1216).

⁷⁰ Conforme tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado: (FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004). Segue texto original: *C'est ce qu'on pourrait appeler une pratique ascétique, en donnant à ascétisme un sens très général, c'est-à-dire non pas le sens d'une morale de la renonciation, mais celui d'un exercice de soi sur soi par lequel on essaie de s'élaborer, de se transformer et d'accéder à un certain mode d'être.*

ocidental, a noção de ascese evoca a cultura cristã⁷¹, ao mencionar o vocábulo grego ὄσκεισις, na aula de 03 de março (FOUCAULT, 2004, p. 400), Foucault busca traduzi-lo por “ascese filosófica”, remetendo a um processo particular de acesso à verdade. Na “ascese filosófica” tratar-se-á de se constituir o fim de sua própria existência. Tratar-se-á também de se dotar do equipamento (παρασκευή), de algo que não se tem, de preparar-se e equipar-se para a própria vida.

Do mesmo modo que Foucault, utilizando-nos dos mesmos critérios que empregou na análise do cuidado de si, estudaremos a mestria de tipo helenístico: primeiramente sua relação com a μάθησις (item 3.1), e, em seguida, sua relação com a ὄσκεισις, nesta última analisando o ensino e o aprendizado das práticas e técnicas de si que a constituem nos âmbitos do λόγος (item 3.2), do discurso, e do ἦθος (item 3.3), do comportamento.

3.1. Mestria e μάθησις: o conhecimento necessário para o cuidado consigo mesmo

No momento helenístico, a relação que mestre e discípulo estabelecerão com o conhecimento será totalmente influenciada pelo *convertere ad se*, pela conversão a si. Uma vez que se trata, agora, de αὐτῷ βλέπτεον, de olhar para si, por conseguinte, em certa medida, não se deve olhar para os outros ou ainda para as coisas do mundo. A conversão do olhar, a direção para a qual se deve voltar, aquilo em que se deve concentrar a atenção, o *eu*, constituirá não o critério de seleção dos conhecimento, mas o elemento que possibilitará demarcar o critério de reunião e distinção dos conhecimentos que devem ser ensinados-aprendidos, aqueles que devem ser selecionados e guardados. No entanto, conforme observaremos, não devemos simplesmente distinguir os conhecimentos entre aqueles que se reportam ao mundo e aqueles que remetem ao *eu*. O *eu* se manterá presente na seleção dos conhecimentos que devem ser apreendidos, mas de um modo muito sutil.

Após desenvolver uma reflexão acerca da conversão a si e da “concentração de tipo atlético” (FOUCAULT, 2004, p. 272), bem como sobre a crítica da curiosidade –

⁷¹ Na “ascese cristã”, assim designada por Foucault, trata-se de renunciar a si mesmo, “regrar a ordem dos sacrifícios” e de submeter-se à lei (FOUCAULT, 2004, p. 400). Em todos os pontos característicos da ascese cristã, tratar-se-á, em última instância, de renunciar a si em prol de algo que não está em si mesmo, submeter-se a algo que não visa ao *eu*, mas a outra coisa que não seja o *si mesmo*. Foucault estabelece, a partir daí, uma diferença entre a “ascese cristã” e a “ascese filosófica” no que tange à direção de seus movimentos: na primeira, trata-se de voltar-se para fora, algo que não está em si mesmo; na segunda, trata-se justamente do oposto, de voltar-se para si mesmo, de voltar-se para o *eu* do qual se deve cuidar.

abordada anteriormente –, Foucault inicia, na segunda hora da aula de 10 de fevereiro, sua elaboração no tocante aos critérios que proporcionarão distinguir os conhecimentos úteis daqueles inúteis.

Ao resgatar o capítulo I do livro VII da obra *De Beneficiis (Dos Benefícios)*, de Sêneca, em que este evoca o cínico Demetrius, Foucault (2004, p. 285) busca explicitar aquilo que funda a utilidade de um conhecimento. Sêneca recorre ao termo *animus* (alma) em diversos momentos de seu texto, evidenciando aquilo que constituiria o critério de seleção do conhecimento útil: a relação que o conhecimento aprendido-ensinado possuirá com o sujeito, com seu preparo, com a equipagem de sua alma, com a formação propriamente dita do sujeito.

Se a alma despreza os imprevistos [da existência], se se eleva acima do medo e alcança infinita esperança [...], se a criatura social nasce no bem comum, onde um são todos, e vê o mundo como o lar universal, e descobre sua própria consciência como algo divino vivendo sempre em meio ao povo, se mais reverencia-se que aos outros: firma-se [sobre o chão] sólido e [sob o céu] límpido, apartado das tempestades, e alcança a ciência útil e necessária. (SENECA, 2006b, p. 456-458, tradução nossa do latim e do inglês).⁷²

Ora, Foucault observará que não se pode simplesmente delimitar a utilidade dos conhecimentos pelo critério “existência humana”, ou seja, todos os conhecimentos que se reportam à existência humana seriam os conhecimentos úteis, e aqueles que se reportam às coisas do mundo seriam conhecimentos inúteis. O critério é muito mais fino e delicado, pois, conforme Foucault, há toda uma pletora de conhecimentos que tangenciam a existência humana – como a causa dos maremotos e das ilusões de ótica, do ritmo dos sete anos, por exemplo –, remetendo, em certa medida, ao modo de vida, à saúde, ou seja, à existência do homem, que Demetrius, no entanto, considera inúteis. A utilidade estará vinculada a uma maneira de saber, uma maneira de conhecer, ou melhor, ao modo como nos reportamos aos conhecimentos. Trata-se de “um modo de saber relacional”, ou seja, a relação que há entre os conhecimentos que *aprendemos* e nós mesmos: relação entre o conhecimento e o *eu*.

⁷² Conforme texto original: *Si animus fortuita contempsit, si se supra metus sustulit nec avida spe infinita complectitur, [...] si sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat et conscientiam suam dis aperuit semperque tamquam in publico vivit se magis veritus quam alios: subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit consummavit que scientiam utilem ac necessariam.*

É neste campo de relação entre todas as coisas e nós mesmos que o saber poderá e deverá desenvolver-se. Saber relacional, esta parece ser a primeira característica do conhecimento que é validado por Demetrius. (FOUCAULT, 2004, p. 288).

O conhecimento pelas causas será inútil, mas o conhecimento relacional, aquele que mantém relação com o *eu* de que se deve cuidar, será útil.

Foucault resgata mais uma característica, na fala de Demetrius, que dá utilidade ao conhecimento: ser prescritível. Todo conhecimento que consiste num princípio, num enunciado de verdade, num enunciado que dita uma conduta à qual se deve submeter, é prescritível. Assim, o modo pelo qual se deve conhecer obedece à recomendação de que aquilo que é dado como verdade seja lido e retido como preceito, como princípio, ao qual se poderá recorrer ao longo da existência.

Ainda apoiado no texto de Sêneca sobre as recomendações de Demetrius, Foucault observa que a utilidade do conhecimento será determinada também por sua capacidade de afetar, de transformar o sujeito. O conhecimento será útil apenas se promover a transformação do sujeito, se possibilitar a ele *in solido et sereno stare* (“manter-se firme e sereno”)⁷³.

Primeiramente, saber relacional. Em segundo lugar, saber passível de transcrição (deve ser tomado como preceito e retido, transcrito para uso futuro). Em terceiro lugar, saber que transforma o sujeito. Enfim, trata-se de um saber ἠθοποιός (*ethopoiós*), um saber, um conhecimento que forma o ἔθος – o comportamento –, forma o caráter, forma o sujeito. Em resumo, conforme Demetrius, se o conhecimento é ἠθοποιός, então ele será útil.

Em seguida, Foucault debruça-se sobre escritos epicuristas, buscando destacar, ainda, as características do conhecimento útil. É nesses textos que encontra uma noção fundamental para identificar o saber etopoiético (ἠθοποιός), isto é, para determinar o conhecimento que forma o ἔθος, o caráter do sujeito, ou seja, que forma o sujeito. Trata-se da noção de φυσιολογία (*physiología*).

Foucault ressalta que φυσιολογία não designa uma área do saber, mas uma modalidade do saber. Trata-se de “[...] uma modalidade do saber da natureza enquanto filosoficamente pertinente para a prática de si” (FOUCAULT, 2004, p. 291). Não se trata, então, de um saber de erudição, de, em certa medida, παιδεία, ou seja, um saber

⁷³ O vocábulo latino *solido* consiste num caso do adjetivo *solidus*, que não somente designa *sólido*, mas também *firme* e *inabalável*. (FARIA, 1967).

usado para ostentação ou ornamentação. A φυσιολογία prepara, equipa a pessoa. Em grego ela παρασκευάζει (*paraskeuázēi*).

Conforme as *Sententiae Vaticanae* (*Sentenças Vaticanas*)⁷⁴, de Epicuro, mais precisamente aquelas de números 29, 45 e 76, nas quais Foucault baseia suas observações, a φυσιολογία primeiramente dota a pessoa de um equipamento, de uma armadura que lhe possibilita manter-se firme diante dos imprevistos de sua vida, dota a pessoa de ousadia, de uma espécie de insubmissão⁷⁵. Em segundo lugar, ela transforma o sujeito em αὐτάρκης (*autárkes*), ou seja, naquele que subsiste por si mesmo, que não depende de nada além de si mesmo, aquele que é dotado de αὐτάρκεια. Em terceiro lugar, a φυσιολογία possibilita àquele que dela se nutre, por meio dos conhecimentos etopoiéticos que ela mesma funda e distingue, orgulhar-se e satisfazer-se com seus próprios bens, satisfazer-se inclusive consigo mesmo.

O saber ensinado-aprendido não deverá ser determinado simplesmente por seu conteúdo: o saber não deve estar limitado ao conhecimento que remete à existência humana ou às coisas do mundo. O conhecimento será útil em função da relação estabelecida entre ele e o objetivo único da existência da pessoa humana, o *eu*, o *si mesmo*. Não se trata de tornar o *eu* o conteúdo mesmo do conhecimento, torná-lo, assim, objeto de seu próprio saber. Trata-se de identificar os saberes capazes de formar o sujeito, conhecimentos que lhe propiciarão alcançar um *status* que não atingira até então – e que, de certa maneira, desconhecia –, e aplicar-se neles.

O que é requisitado e em que deve consistir o saber validado e aceitável, para o sábio como para o discípulo, não é um saber que se reportasse a eles mesmos, não é um saber que capturasse a alma, que fizesse do eu o próprio objeto do conhecimento. É um saber que se reporta às coisas, ao mundo, aos deuses e aos homens, mas **cujo efeito e função é modificar o ser do sujeito**. É preciso que esta verdade afete o sujeito e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro. (FOUCAULT, 2004, p. 297, grifo nosso).

Foucault concentrou-se, até este ponto, no pensamento cínico, extraindo do texto de Sêneca elementos da reflexão de Demetrius que nos possibilitam distinguir os conhecimentos úteis dos inúteis. Em seguida, na aula de 17 de fevereiro, propõe a

⁷⁴ Também denominadas *Gnomologium Vaticanum*, descobertas por K. Wotke, e publicadas por Wotke e Usener, em 1888. Em grego, o texto denomina-se usualmente Ἐπικουροῦς προσφώνησις (*Epikourous prosfónēsis*): *Discursos de Epicuro*.

⁷⁵ Foucault parece referir-se ao adjetivo σοβαρός (*sobarós*), que designa não somente *sério*, mas também *impetuoso*, *rápido*, *violento*. (BAILLY, 2000, p. 312, 1771).

leitura de dois outros textos, um de Sêneca e outro de Marco Aurélio, voltando sua atenção para o pensamento estóico.

Em Sêneca, Foucault concentrará sua atenção nas *Naturales quaestiones* (*Questões Naturais*). Antes, observa, em *De tranquillitate animi* (*Da tranquilidade da alma*) e nas cartas que Sêneca endereça a Lucílio, a denúncia do conhecimento para ornamentação ou ostentação. No primeiro⁷⁶, comenta que a reunião de uma quantidade imensa de livros na Biblioteca de Alexandria servia para ostentação. No segundo⁷⁷, Sêneca mais uma vez faz a crítica do saber como ornamento:

Deste modo, se não podes ler todos os livros que possuis, é suficiente possuir apenas tantos livros quantos podes ler. [...]. Diariamente adquire algo que te fortalecerá contra a pobreza, contra a morte, de fato contra qualquer outra calamidade; e após ter percorrido diversos pensamentos [escritos], seleciona um no qual tu te alimentarás ao longo do dia. (SENECA, 2002, p. 7-9, tradução nossa a partir do latim e do inglês.).⁷⁸

Note-se que, Sêneca, nestes exemplos introdutórios dados por Foucault, denuncia o acúmulo de conhecimento para ostentação; no entanto, não critica propriamente a quantidade de livros, os escritos e autores, mas nos dá a recomendação de como lê-los, que relação deve-se estabelecer com os livros e, por conseguinte, com o conhecimento que deles é possível apreender.

Baseado nas *Naturales quaestiones*, Foucault delimita com precisão a crítica de Sêneca sobre o conhecimento ornamental, uma vez que, neste texto, ele desenvolve reflexões sobre a φύσις (*phýsis*) – a natureza –, e explica por que se dedicar a este estudo das coisas do mundo, reflexão que Foucault organiza a partir de algumas observações. Primeiramente, Sêneca afirma que estuda a natureza porque é *senex*, está velho, indicando que, até então, havia se dedicado a conhecimentos inúteis. Ele não critica propriamente o conhecimento da natureza. Em segundo lugar, Sêneca realiza um estudo negativo onde delimita o saber ao qual não se deve dedicar: o saber histórico, as histórias de monarcas, suas aventuras e façanhas. Em terceiro lugar, Sêneca explicita o que é a “verdadeira grandeza” (FOCAULT, 2004, p. 321), perguntando-se, seguidamente, ao menos sete vezes, “*quid est praecipuum?*” (SENECA, 1999a, p.

⁷⁶ *De tranquillitate animi*, IX, 5.

⁷⁷ *Epistulae ad Lucilium*, livro I, Carta 2.

⁷⁸ Segue texto original: *Itaque cum legere non possis, quantum habueris, satis est habere, quantum legas. [...] Aliquid cotidie adversus paupertatem, aliqui adversus mortem auxilii compara, nec minus adversus ceteras pestes; et cum multa percurreris, unum excerpe, quod illo die concaquas.*

206)⁷⁹. Ao que responderá, dentre tantas coisas: ter alma firme para tolerar adversidades; ter uma alma vigorosa e firme contra desgraças; não admitir maus desígnios em sua alma; elevar o espírito ao alto, para além dos acontecimentos fortuitos; ter a alma na ponta dos lábios.⁸⁰ (SENECA, 1999a, p. 208, tradução nossa do latim). Deste modo, Sêneca coloca a finalidade última não somente do conhecimento que se deve ter, mas também da própria existência, na firmeza da alma, na preparação e equipagem do sujeito de ação, na formação do sujeito.

Foucault prossegue debruçado sobre as *Naturales quaestiones*, de Sêneca, na segunda hora da aula de 17 de fevereiro, buscando determinar ainda com mais precisão o que possibilita aos conhecimentos do mundo, da natureza, serem úteis. Que relação deverá ser estabelecida entre o *eu*, o objetivo da própria existência, e as coisas do mundo.

Haverá um movimento, sugerido por Sêneca, que Lucílio deverá realizar: arrancar-se, em certa medida, de si mesmo de tal modo a colocar-se *in consortium Dei*⁸¹. No entanto, deve-se salientar que não se trata de uma renúncia de si ou de um deslocamento a outro mundo. Foucault ratifica: este movimento busca elevar o si mesmo ao ponto mais alto de tal modo a, alcançado este estado de *consortium*⁸², olhar para o próprio mundo, para a natureza, movimento que proporcionará “*in interiorem naturae sinum venit*”⁸³:

Pois bem, [este olhar do alto] nos permitirá apreendermos a pequenez e o caráter fictício e artificial de tudo o que, antes de termos sido liberados, nos pareceu ser o bem. Riquezas, prazeres, glória: todos esses acontecimentos passageiros vão retomar sua verdadeira dimensão a partir do momento em que, graças a esse movimento de recuo, tivermos chegado ao ponto mais alto de onde os segredos do conjunto do mundo nos serão descerrados. (FOUCAULT, 2004, p. 337).

⁷⁹ Que Foucault traduz por “o que é a verdadeira grandeza?”, e que poderia também ser traduzido por “o que é realmente importante?”. A palavra latina *praecipuum* pode ser traduzida por *principal*, *excelente*, *superior*. Note-se que o vocábulo remete àquilo que é fundamental, a mais importante das coisas.

⁸⁰ Segue texto original: *Posse laeto animo adversa tolerare, animus contra calamitates fortis et contumax, non admittere in animo mala consilia, altos supra fortuita spiritus tollere, in primis labris animam habere*. A palavra latina *fortuita*, que traduzimos pela expressão “acontecimentos fortuitos”, remete aos imprevistos, aos acasos que nos acometem ao longo da vida.

⁸¹ Conforme salienta Foucault, “[...] em uma espécie de co-naturalidade ou de co-funcionalidade em relação a Deus.” (FOUCAULT, 2004, p. 336).

⁸² A noção de *consortium*, ou *consortio*, em latim, remete à noção de *participação*, *associação*, ou ainda, de modo mais específico, participação em uma comunidade. (FARIA, 1967, p. 239).

⁸³ “vir ao interior mais íntimo da natureza” (SENECA, 1999a, p. 06, tradução nossa do latim). Salientamos que Sêneca ressalta, nesta frase, o quão íntima será a relação com a própria natureza, a partir de um movimento em que a mente humana alcança o mais elevado e o mais profundo, pelo *consortium Dei*, possibilitando que todo o mal – deformações, má formação – reste *esmagado* (*calcato omni malo*).

Assim, Foucault concluirá a elaboração de sua aula com três observações acerca da relação entre o “cuidado de si” e o conhecimento da natureza, levantadas a partir dos textos de Sêneca. Primeira: haverá uma ligação entre o conhecimento da natureza e o conhecimento de si mesmo, ou seja, tratar-se-á de perceber-se, dar-se conta da própria existência e do mundo em que ela se desenrola. Conhecer a si mesmo não será um exame sobre si mesmo, mas perceber-se e delimitar a si mesmo em relação às coisas do mundo, saber-se no tempo e no espaço, dissipar as ilusões que se tem de si. Em segundo lugar, o conhecimento da natureza terá um caráter liberatório, uma vez que, no interior mesmo do mundo, percebemo-nos ligados a ele (mundo) e às suas *leis* (determinações e necessidades). Em terceiro lugar, trata-se de um deslocamento: descolamento de si que possibilita olhar-se de outro lugar, do alto, englobado no próprio mundo, na natureza. Foucault pretende, com esta última consideração, observar que, embora este movimento pareça arrancar o sujeito de si para outro mundo, o que ocorre é um descolamento de si no interior do próprio mundo que possibilita, justamente, observar a si mesmo, contemplar-se no interior do mundo onde se vive, onde é feita a experiência da própria vida.

Logo, em Sêneca como em Demetrius, não se trata do conteúdo do conhecimento, daquilo que se conhece, mas do modo como se conhece, como se adquire o saber, e do que é feito com o conhecimento adquirido. Em resumo, trata-se da relação que se estabelece com o conhecimento. E mais ainda: só será possível cuidar de si se o conhecimento que se *aprende* abarcar o conhecimento da natureza, do mundo, conforme o mestre nos *ensina*, de modo conveniente, ou seja, de modo a propiciar que nos liberemos das ilusões que a própria natureza nos apresenta.

Ao prosseguir com seu estudo acerca da modalização do saber, na primeira hora da aula de 24 de fevereiro, Foucault dedica-se à leitura das *Meditações*⁸⁴, de Marco Aurélio.

Foucault destaca que, para Marco Aurélio, ao se conhecer algo, deve-se identificar o objeto que se nos apresenta, a coisa que se conhece, definindo-o e descrevendo-o de tal modo a conhecê-lo em seu contexto, a mensurar seu valor em relação ao conjunto e ao homem, ou seja, medir sua verdadeira utilidade.

⁸⁴ O texto é conhecido pelo nome de *Meditações*; contudo, não possui propriamente um nome. Marco Aurélio apenas escreve, no início, *Τὼν εἰς ἑαυτόν* (*Tôn eis heautón*), ou seja, “para si mesmo”. Daí o nome *Meditações*: observações, pensamentos voltados a si mesmo, reflexões.

Foucault organiza o exercício proposto por Marco Aurélio, em torno do que este denomina de *παραστήματα* (*parastémata*)⁸⁵ – aquilo que se nos apresenta –, em dois momentos.

No primeiro momento, tratar-se-á de definir e descrever o objeto. Deve-se, então, *ποιεῖσθαι ὄρον* (*poieîsthai hóron*) e *ὑπογραφὴν ποιεῖσθαι* (*hypografên poieîsthai*), ou seja, definir, delimitar aquilo que se vê e descrevê-lo em detalhe.

Conforme Foucault, o propósito máximo deste exercício – que ele qualifica de “espiritual”⁸⁶ – é dar conteúdo objetivo à coisa que conhecemos, ou melhor, àquilo que buscamos conhecer.

A partir deste ponto, serão desenvolvidos dois exercícios distintos, que Foucault denominará de “meditação eidética” e “meditação onomástica”, ambos sobre a base *definição-descrição*. No primeiro, deve-se colocar o objeto a nu – em sua essência –, apresentá-lo ao espírito por inteiro, tal qual ele é. No segundo, deve-se dizer para si mesmo o nome dos elementos constitutivos do objeto, deve-se enunciá-los, ainda que de modo introspectivo, de maneira a nomear cada um desses elementos. Conforme Foucault, “apreendemos pois, por este exercício, a plenitude complexa da realidade essencial do objeto e a fragilidade de sua existência no tempo.” (FOUCAULT, 2004, p. 358).

O segundo momento que compõe o exercício maior⁸⁷, proposto por Marco Aurélio, consistirá na *μεγαλοφροσύνη* (*megalophrosýne*), ou seja, dar “grandeza à alma”, ou ainda, atingir a “grandeza da mente”⁸⁸. Esta grandeza será alcançada por *ἐλέγχειν* (*elénkhein*) o objeto, aquilo que se conhece, ou seja, por à prova, refutar a própria coisa que se conhece. Ao realizar este segundo momento do exercício, colocando o objeto a nu, será possível determinar-lhe a utilidade, a *χρεία* (*khreía*), bem como seu valor, sua *ἀξία* (*axía*), seja para o todo (contexto ou conjunto em que se encontra), seja para o homem.

⁸⁵ Conforme Bailly (2000, p. 1476), o singular *παράστημα* (*parástema*) designa *algo que está fora, algo que está sob os olhos, aquilo que está aí para ser visto*.

⁸⁶ Lembremos que, com a palavra “espiritualidade”, Foucault designa uma relação do sujeito com a verdade que promove uma transformação deste sujeito. Assim, Foucault também qualifica o exercício de Marco Aurélio, em torno dos *παραστήματα*, de espiritual, remetendo-nos a este tipo específico de relação entre sujeito e verdade: aquele que transforma o sujeito. Foucault diferencia três modos pelos quais o sujeito acessa a verdade, três modos de relação com a verdade. São eles a memória, a meditação e o método. Para um estudo mais detalhado ver a aula de 24 de março de 1982, do curso *L’herméneutique du sujet*.

⁸⁷ Não pretendemos, por meio do uso dos adjetivos *menor* e *maior*, valorar os exercícios, mas apenas indicar que há diversos exercícios que compõem um conjunto maior, conjunto que, ele mesmo, constitui um exercício.

⁸⁸ Conforme a ferramenta *Perseus under Philologic*, disponível no site da *Chicago University*.

Por meio desta grande meditação sobre o objeto que se conhece, deste grande exercício, poder-se-á recolocar o objeto, como afirma Foucault, “no interior do *kósmos*” (FOUCAULT, 2004, 360), determinando seu valor e sua utilidade reais.

Assim, em resumo, salientamos que, mais uma vez, não se trata do que se conhece, do conteúdo daquilo que se conhece, mas do modo como se conhece, da relação que se estabelece entre a pessoa que conhece e a coisa conhecida.

A importância primordial destas aulas, em que Foucault trata da relação entre o “cuidado de si” e a μάθεις, é compreender quais conhecimentos deverão ser ensinados-aprendidos na mestria, na relação de afeto entre mestre e discípulo. Apreendemos desta reflexão o critério determinante dos conhecimentos que deverão ser não somente, como vimos, aprendidos, mas também praticados, por meio de meditações, de exercícios.

Outro fator importante, e talvez mais relevante, consiste em observar, a partir da sistematização que realizamos em torno dos exercícios de Sêneca e de Marco Aurélio, resgatados por Foucault, que eles não somente possibilitam determinar os conhecimentos úteis, componentes da παρασκευή, da armadura, mas constituem, eles mesmos, a *instructio*, o preparo do discípulo, na medida em que lhe permitem desnudar a realidade que se lhe apresenta e determinar o lugar dessa realidade em relação a si e ao κόσμος, despir a coisa que se conhece de todos os ornamentos e, deste modo, liberar-se daquilo que não é a essência das coisas – entendida como sua utilidade para a existência. Foucault parece resgatar o valor propriamente existencial, de certa maneira, do conhecimento e das próprias coisas.

Nos estóicos em particular, era um tema recorrente: filtrar o fluxo da representação, tomá-la tal como acontece, tal como se dá por ocasião dos pensamentos que se apresentam espontaneamente ao espírito, ou por ocasião de tudo que pode vir ao campo da percepção, por ocasião da vida que se leva, dos encontros que se tem, dos objetos que se vêem, etc.; tomar, portanto, o fluxo da representação e dar a este fluxo espontâneo e involuntário uma atenção voluntária que terá por função determinar o conteúdo objetivo desta representação. (FOUCAULT, 2004, p. 356).

3.2. A mestria e as etapas da ὁσκησις no âmbito do λόγος: do silêncio à fala do verdadeiro

3.2.1. Escuta: silenciar-se para recolher o λόγος

Foucault dedica-se ao estudo da escuta na primeira hora da aula de 03 de março, quando se refere aos exercícios que compõem a primeira etapa da ὁσκησις, observando que não se trata somente de escutar, mas de, nestas práticas de si, possibilitar ao discípulo escutar como se deve, de modo conveniente (o que valerá para todas as demais etapas, a saber, ler, escrever e falar).

A escuta terá papel fundamental na cultura grega do período helenístico, como em diversos outros períodos da história da Grécia, uma vez que será pela oralidade que se poderá conhecer as histórias do povo, os mitos, as lições. No caso da mestria, a escuta também tem papel relevante, pois possibilitará recolher o discurso do mestre – conhecimento útil –, o λόγος, aquilo que se diz de verdadeiro. Ela é a prática que possibilitará àquele que é dirigido, guiado, convencer-se da verdade dita não somente porque o mestre lhe disse, mas porque ele mesmo – como veremos nas próximas etapas – repetirá esta verdade para si. O λόγος dito pelo mestre deve tornar-se seu. Trata-se não somente da prática de recolhimento do λόγος, do dizer verdadeiro, mas aquela em que se o repete de tal modo a capacitar-se, preparar-se e incitar-se a si mesmo a cuidar de si: relação com o outro e relação consigo.

Os aspectos da escuta são recolhidos, por Foucault, a partir de textos de Plutarco (Περὶ τοῦ ακούειν – *Perì toû akouéin* – e, posteriormente Περὶ ἀδολεσχίας – *Perì adoleschías*)⁸⁹, de Sêneca (*Carta* 108), de Epicteto (*Colóquio* 23, livro III), seguidos de uma reflexão sobre o silêncio nos pitagóricos⁹⁰, e da leitura de do tratado *De vita contemplativa*, de Fílon de Alexandria – representando o pensamento dos Terapeutas.

Para Plutarco – inicialmente no *Tratado sobre a escuta* –, dentre os sentidos humanos, a escuta é o mais παθητικός (*pathetikós*) e o mais λογικός (*logikós*)⁹¹. Por παθητικός devemos entender *sensível*, acessível às impressões exteriores – Foucault traduzirá por *passivo* (FOUCAULT, 2004, p. 403). Ou seja, enquanto se escuta o discurso, a alma se encontra aberta a todas as impressões do mundo exterior. Neste

⁸⁹ Respectivamente *Tratado sobre a escuta*, conhecido também pelos nomes latinos *De audiendo* e *De recta ratione audiendi*, e *Tratado sobre a tagarelíce*, conhecido também pelo nome latino *De garrulitate*.

⁹⁰ Desenvolvida com base no texto Πυθαγόρου Βίος (*Vida de Pitágoras*), de Porfírio.

⁹¹ Adjetivo que designa aquilo que remete ao λόγος, ao discurso.

sentido, a escuta é o sentido mais suscetível de ser enganado, de ser seduzido pelas palavras, ou ainda, pelo efeito das palavras.

No entanto, ao mesmo tempo, a escuta é também o mais λογικός dos sentidos e, por isso mesmo, devemos entender que é aquele pelo qual se pode aprender algo capaz de desenvolver a ἀρετή, a virtude. Pela escuta pode-se receber o λόγος, o discurso verdadeiro do mestre. Observe-se que, conforme Plutarco, a ἀρετή não pode ser aprendida pelo olhar ou por qualquer outro sentido, senão pela escuta, pois é ela que nos possibilita acolher o λόγος.

O mesmo tema da ambiguidade da escuta será retomado por Sêneca, na *Carta* 108 a Lucílio. Porém, para este pensador estóico, a ambiguidade está no próprio aspecto παθητικός: para Sêneca há inconvenientes nesta passividade, mas há também uma vantagem relevante, uma vez que nos proporciona recolher tudo o que é oferecido pelo exterior, tudo o que é audível, tudo o que o λόγος pode oferecer.

O exemplo recolhido por Foucault remete à aula de um filósofo, pois de tudo o que o discípulo ouve, algo sempre será recolhido pela escuta e permanecerá na alma. Conforme Sêneca, “quanto mais a alma recebe, mais pode ela expandir-se”⁹² (SENECA, 2006a, p. 230-231, tradução nossa a partir do latim e do inglês). Em outra passagem (SENECA, 2006a, p. 230-231)⁹³, Sêneca observa também que não somente os que vão até o mestre para estudar (*studentes*) e se dedicar à Filosofia serão beneficiados, mas também os frequentadores ocasionais da escola (*conversantes*)⁹⁴.

Observe-se que há o inconveniente da passividade da escuta, pois, se tanto frequentadores da escola (*conversantes*) como alunos (*studentes*, *discipuli*) lá permanecerem como *inquilini*, como locatários⁹⁵, ou como hóspedes da escola, nada aprenderão daquilo que foi ouvido. Mais uma vez, Sêneca se refere ao modo de relação com o conhecimento que pode ser aprendido e apreendido na aula de um mestre.

Para Epicteto, conforme o colóquio 23 do livro III, a aula é um ιατρεῖον (*iatreion*)⁹⁶, um “dispensário da alma”⁹⁷, o que corrobora com o pensamento de Sêneca

⁹² Segue o texto original: *Quo plus recipit animus, hoc se magis laxat*. *Carta* 58, 2.

⁹³ *Carta* 58, 4.

⁹⁴ A palavra *conversantes*, no latim, reporta-se ao substantivo *conversatio*, que designa, por exemplo, o uso frequente de algo. Assim *conversantes* remete àqueles que apenas frequentam a escola, aparecem com frequência na σχολή, e não propriamente àqueles que lá estudam, a quem Foucault se referirá como “círculo familiar”, ou “aqueles que simplesmente cercam o filósofo” (FOUCAULT, 2004, p. 405).

⁹⁵ Conforme tradução de Foucault (2004, p. 406).

⁹⁶ “ιατρεῖον ἐστὶν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον [...]”. Em português: “A escola do filósofo – homem – é como um hospital [...]”. (*Perseus Digital Library*, tradução nossa do grego e do inglês).

de que todos, com ela, podem ser beneficiados. No entanto, deve-se salientar que, diferentemente de Sêneca, Epicteto, agora no *Colóquio* 23 do livro II, ressalta que o aspecto λογικός da escuta pode apresentar algo desvantajoso. A ambiguidade restará, para ele, no caráter λογικός. Conforme Foucault, Epicteto nos adverte para o fato de que, ao se enunciar o λόγος, o discurso verdadeiro, deve-se recorrer a um modo de dizê-lo, uma certa estilística, denominada λέξις (*léxis*), e à utilização de um vocabulário de certo modo amplo e fino.

Assim, o mestre se utilizará de um modo de falar específico, que convida o discípulo a uma árdua empreitada, pois, em certa medida, poderá o ouvinte ficar inebriado com a beleza da fala, dispersar-se nela, e não coletar a verdade que é dita. Para tanto, será necessário desenvolver uma τέχνη⁹⁸, uma técnica, uma arte da escuta, de tal modo que, ao ouvir o discurso do mestre, seja possível captar-lhe o λόγος, a παράδοσις (*parádosis*).

Ainda conforme Epicteto⁹⁹, para que se desenvolva a escuta e, conseqüentemente, a τέχνη, esta arte da escuta, deve-se escutar com ἐμπειρία (*empeiría*) e τριβή (*tribé*), ou seja, com habilidade, competência, e com prática, insistência. Somente pelo treino, pela prática, pela aplicação, será possível desenvolver a escuta de tal modo a captar e recolher o λόγος do mestre.

Em seguida, Foucault alude a uma espécie de purificação da escuta lógica, da escuta que recolhe a verdade do discurso do mestre, baseado nas leituras de Porfírio – onde destaca elementos do pensamento de Pitágoras –, de Plutarco, de Fílon e, mais uma vez, de Sêneca.¹⁰⁰ Primeiramente, deve-se ouvir, ou seja, manter-se em silêncio,

⁹⁷ Referimo-nos à tradução que Foucault faz na aula de 03 de março. A expressão pode ser traduzida por *hospita*, entendido como uma espécie de lugar de cura, um lugar onde se recupera de uma doença ou cura-se de um mal. (BAILLY, 2000, p. 955).

⁹⁸ Foucault (2004, p. 408-409) adverte que, apesar de utilizar o temo grego τέχνη, *arte, técnica*, para designar uma espécie de “arte da escuta”, com isto quer expressar a noção de *habilidade*, referir-se à idéia de uma experiência, do desenvolvimento da escuta como uma competência. Ressalte-se que a noção de τέχνη evoca obrigatoriamente a noção de conhecimento, pois que se trata de uma habilidade ou competência desenvolvida a partir do conhecimento. No caso da escuta, tratar-se-ia mais de uma habilidade que se desenvolve pelo treino, pela prática assídua, pela experiência, que pelo conhecimento de leis ou regras. Esta advertência é ainda ressaltada pelo fato de Foucault utilizar-se do termo ἐμπειρία, que remete de modo mais preciso ao sentido que ele visa a resgatar.

⁹⁹ Foucault não aponta diretamente a que colóquio remete, mas, conforme pudemos averiguar, baseia-se no livro II, *Colóquio* 23, pois as duas noções por ele (Foucault) estudadas – ἐμπειρία e τριβή, estão presentes no texto. As incidências dos dois vocábulos foram consultadas na *Perseus Digital Library*, hospedada na *Chicago University*.

¹⁰⁰ Foucault evoca os pitagóricos em *Vida de Pitágoras*, de Porfírio; remete ao *Tratado sobre a tagarelice*, de Plutarco; ao *De vita contemplativa*, de Fílon de Alexandria e às cartas 52 e 108 de Sêneca a Lucílio.

calando-se enquanto o outro fala, para recolher o λόγος. Deve-se conservá-lo, e não imediatamente convertê-lo em discurso, de tal modo a sobre ele meditar¹⁰¹.

Em segundo lugar, deve-se manter calma a alma tanto quanto o corpo. Esta calma constituirá uma atitude ativa, uma atitude física inclusive, que deverá acompanhar o silêncio. Não somente silenciar-se, mas adotar uma atitude ativa que possibilite à escuta receber o discurso do mestre. Assim, silenciar alma e corpo para escutar de maneira conveniente.

Em terceiro lugar, Foucault reporta-se a um conjunto de regras de atenção. A atenção daquele que ouve deve estar voltada para τὸ πρᾶγμα (*tò prāgma*), para aquilo que foi dito, para a verdade, ou ainda, para o “referente da expressão” (FOUCAULT, 2004, p. 419)¹⁰², para a verdade do discurso, para aquilo a que se refere a fala do mestre, de modo a transformar este discurso em preceito de ação. Mas a atenção conveniente não estará limitada a voltar-se para a coisa dita, para o referente do discurso, deverá também somar a ela a memorização¹⁰³: manter silêncio, silenciar também o corpo – permanecendo sereno, quieto, sem muitos movimentos –, voltar a atenção ao que é dito, à verdade do λόγος, e também examinar o que se ouviu, buscar naquilo que se acabou de aprender, um elemento constitutivo da παρασκευή, do equipamento.

Com a escuta silenciosa, atenta e memorizadora, com a escuta conveniente e preparada para recolher e aprender a verdade do discurso do mestre, tratar-se-á de os ακουστικοί (*akoustikoi*)¹⁰⁴ apreenderem o λόγος e fazerem-no seu.

3.2.2. Leitura: a meditação sobre o λόγος

A leitura será o segundo estágio da ἄσκησις e se constituirá no fortalecimento do trabalho de memorização que se inicia com a escuta.

Retoma-se, de certa maneira, o tema da μάτησις, aquilo que se deve necessariamente conhecer, neste caso o que se deve ler. Não somente nas *Naturales quaestiones*, mas também no *De tranquillitate animi*, Sêneca fará a crítica da leitura excessiva, sem reflexão, ou ainda da leitura para erudição e ostentação.

¹⁰¹ Evocamos a noção *meditatio*, ou seja, a prática, o exercício que se executa sobre o λόγος recebido.

¹⁰² Foucault propõe também a utilização da noção alemã *Bedeutung*, como uma possível tradução de τὸ πρᾶγμα. A palavra *Bedeutung* pode ser traduzida por *significado*, *significação*, *sentido*, *importância*.

¹⁰³ O papel fundamental da μνήμη se apresenta, mais uma vez, e far-se-á presente em todos os estágios da ἄσκησις, como veremos ao longo deste capítulo, pois, conforme afirmado anteriormente, ela possibilitará trazer o λόγος para o nível dos atos do discípulo.

¹⁰⁴ A palavra ἀκουστικός designa não somente o adjetivo que remete à escuta, à faculdade de entender, mas também àquele que escuta voluntariamente. (BAILLY, 2000, p. 64).

No *De tranquillitate animi*, Sêneca afirmará:

Para que inumeráveis livros e bibliotecas, cujo proprietário em toda sua vida com muito custo chega a ler por inteiro os índices? A multidão [de livros] sobrecarrega os ombros de quem deve aprender, não o instrui, e é muito melhor que tu te fies em poucos autores em vez de errares por muitos. (SENECA, 2007, tradução nossa a partir do latim e do italiano)¹⁰⁵.

Dois conselhos fundamentais devem ser adotados por aquele que pretende não somente recolher o λόγος pela leitura, mas também memorizá-lo: primeiro, ler poucos autores, poucas obras, recolhendo daí os excertos importantes; segundo, das obras escolhidas, fazer resumos¹⁰⁶. Estes resumos podem consistir em florilégios¹⁰⁷ – literalmente, “coleção de flores”, resumos de textos elencados por assunto –, ou ainda em cartas endereçadas a um correspondente com seleções do que se leu e se considera relevante para a constituição da παρασκευή.

A leitura não é o ato em que se toma conhecimento de algo, somente sob a perspectiva teórica, ou seja, não será a prática pela qual se instrui no sentido enciclopédico do termo. Ela será uma maneira de realizar a *meditatio*, a μελέτη, constituir-se-á num exercício sobre o λόγος ouvido na σχολή, ou ainda, conforme Foucault (2004, p. 429), consistirá em um exercício duplo: apropriação do discurso do mestre e exercício de identificação, ou seja, exercício sobre a coisa em que se pensa¹⁰⁸.

Apropriação que consiste em fazer com que, da coisa verdadeira, tornemo-nos o sujeito que pensa com verdade e, deste sujeito que pensa com verdade, tornemo-nos um sujeito que age como se deve. (FOUCAULT, 2004, p. 429).

Foucault (2004, p. 432) ressalta ainda que a leitura é também exercício, na medida em que as palavras, nos textos latinos e gregos, eram escritas sem separação, o que

¹⁰⁵ Segue o texto original: *Quo innumerabiles libros et bibliothecas quarum dominus vix tota vita indeces perlegit? Onerat discentem turba, non instruit, multoque satius est paucis te auctoribus tradere quam errare per multos.*

¹⁰⁶ A segunda e a terceira etapas da άσκησις, leitura e escrita respectivamente, estão intimamente relacionadas, constituindo quase uma tarefa impraticável sua separação, como pode ser observado no conselho dado por Sêneca: ler e fazer resumos de obras que contêm preceitos importantes. Observe-se que Foucault tratará de leitura e escrita conjuntamente, na segunda hora da aula de 03 de março de 1982.

¹⁰⁷ Um exemplo de florilégio pode ser visto na edição italiana: DE MAURI, L. (Ernesto Sarasíno) *Flores Sententiarum: 5000 proverbi e motti latini*. Milano: Editore Ulrico Hoepli, 1967.

¹⁰⁸ Aqui, Foucault alude à meditação sobre a morte, um dos exercícios em que se buscava identificar-se com a situação do que está morrendo – vivendo seus últimos momentos – de tal modo a colocar seus atos, sua própria existência, em perspectiva, observando, a partir deste exercício, se a forma dada à própria vida foi/é adequada ao modo de vida que se propõe (a vida como cuidado consigo mesmo).

obrigava o leitor não somente a ler atenta e rigorosamente, mas também a pronunciar os textos em voz alta de modo a ressaltar, distinguir as palavras de maneira adequada.¹⁰⁹

Ressalte-se que, não se trata de, pela leitura, o discípulo acumular conhecimentos para fim de ostentação do saber, mas recolher, independentemente de autor ou obra, somente aquilo que será útil para si, aquilo que constitui o equipamento para a existência, aquilo que será sua armadura.

3.2.3. Escrita: a materialização do λόγος

Se, conforme observado no item anterior, a leitura é parte do exercício maior (ἄσκησις) que constitui a “ascese filosófica”, se ela é em si mesma exercício, pois que nos possibilita nos apropriar do λόγος, não haveria o que ler, não fosse a escrita. Não teríamos a prática da leitura sem a possibilidade do registro daquilo que se ouviu ou mesmo daquilo que se pensou. Se o discípulo, a pessoa que vai ao *sapiens* buscar equipar-se para a vida, utiliza-se da memória como base sobre a qual realizará os *exercícios lógicos*, aqueles que envolvem o λόγος – a palavra verdadeira do mestre –, a escrita será um modo de memorização, de registro, do λόγος recolhido, de tal forma a mantê-lo disponível para ser lido e utilizado. “A leitura se prolonga, reforça-se, reativa-se pela escrita, escrita que, também ela, é um exercício, um elemento da meditação”. (FOUCAULT, 2004, 431).

Foucault evocará, ainda na aula de 03 de março, a *Carta* 84 de Sêneca a Lucílio, dando-nos evidências da importância da escrita não somente no que tange ao registro daquilo que foi ouvido e deve ser lido para que seja memorizado, mas também com relação à seleção e recolhimento, à guarda dos λόγοι lidos. Conforme Foucault, (2004, p. 431), trata-se de constituir um *corpus* a partir de *orationes*.

Não devemos nem somente ler e nem somente escrever. Uma, escrever continuamente, reduz nossa força e a exaure; a outra enfraquece-a e dissipa-a. Devemos alternar isto e aquilo, e misturar uma à outra, de tal modo que aquilo que foi selecionado [da leitura], a pena transforme em um corpo. (SENECA, 1920, p. 276-277, tradução nossa a partir do latim e do inglês)¹¹⁰.

¹⁰⁹ Dois exemplos desta maneira de escrever – ambos em língua grega – são a transcrição de um discurso de Nero, grafada na inscrição de Apella; outra é a Pedra de Roseta, em sua terceira parte. Mais sobre este tema pode ser lido em HOOKER, 1996. Para acessar a imagem da inscrição de Apella, ver JEAN, 2008, p. 61.

¹¹⁰ Segue o texto original: *Nec scribere tantum nec tantum legere debemus; altera res contristabit vires et exhaust, de stilo dico, altera solvet ac diluet. Invicem hoc et illo commeandum est et alterum altero*

Em seguida Foucault recorre a Epicteto que, no *Colóquio* I, aponta para a ordem cronológica do exercício: meditar, escrever e treinar (FOUCAULT, 2004, p. 441). Assim, meditar sobre aquilo que se ouviu e que se leu, escrever, de tal modo a, como na leitura, apropriar-se do λόγος ouvido e/ou lido, e trazê-lo para o nível dos próprios atos, colocando-se à prova – enfrentando a prova da existência –, passando pelos infortúnios, pelos imprevistos. Em resumo: treinar.

Foucault salienta ainda que a palavra grega utilizada para designar a atividade da escrita era ἀναγιγνώσκειν (*anagignóskein*), que remete ao ato do reconhecimento (γνώσις). Conforme Bailly (2000, p. 118), trata-se também de conhecer a fundo, conhecer *com certeza*, ter discernimento, diferenciar uma coisa de outra, *persuadir-se*, designa ainda aquilo que se lê e que se estuda. Pode-se perceber quantas atividades correlatas, inter-relacionadas, são designadas pela palavra grega que traduzimos pelo verbo *escrever*. Atividades que remetem, todas elas, também aos atos de aprender e de ensinar. Tratar-se-á de recolher e reter o discurso verdadeiro do mestre, torná-lo material, de tal modo que esteja disponível e seja útil no imprevisto. Tratar-se-á de persuadir-se do λόγος. Recolher, guardar o λόγος, persuadir-se dele e treinar-se a partir dele.

Ora, a escrita não se reduz a uma atividade de persuasão de si mesmo, mas também de persuasão do outro: o mestre exercerá a direção de consciência, a guia do discípulo, também pela escrita. As *Cartas* de Sêneca a Lucílio são um exemplo de como a escrita será aquilo pelo que o mestre levará o discípulo a converter-se a si, a voltar o olhar para si, a ocupar-se consigo mesmo. As correspondências propiciarão a seu leitor equipar-se para a existência com os λόγοι nelas contidos.

Escrita que recolhe e retém o λόγος lido em cartas do mestre ou de outros escritos, escrita que recolhe e retém aquilo que foi ouvido na σχολή, o discurso verdadeiro proferido pelo mestre em sua aula, as anotações, denominadas ὑπομνήματα (*hypomnēmata*)¹¹¹: a escrita será, então, o modo pelo qual se guarda a aula do mestre.

temperandum, ut quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus. Observamos que a tradução do verbo *redigere*, *reduzir*, por *transformar*, parece-nos mais apropriada, pois que explicita o sentido que Sêneca dá à escrita: atividade que transforma, torna aquilo que foi lido, recolhido, selecionado, um corpo único, matéria. Salientamos ainda que o vocábulo *pena*, aqui, refere-se ao utensílio utilizado para escrever.

¹¹¹ A palavra ὑπομνήματα corresponde ao plural de ὑπόμνημα, que designa *anotação*, mas ao mesmo tempo *menção*, *memória*. (BAILLY, 2000, p. 2027). Saliente-se que na raiz da palavra grega que se refere às anotações do discípulo, está presente a palavra μνήμη, a memória, o que ratifica que a escrita será exercício também de memória, pois, conforme já afirmado, a memória possibilita ao λόγος manter-se “à

Ressalte-se que mesmo o mestre, que incita o discípulo a cuidar de si mesmo, seja ele um amigo ou um professor, também será fortalecido, posto que, pelo exercício da escrita, reafirma para si mesmo o λόγος de seu próprio discurso: persuasão de si, persuasão do outro, novamente persuasão de si. No mesmo ato em que se incita o outro a ocupar-se consigo mesmo, retém-se o λόγος para si. Movimento de exteriorização do λόγος e simultaneamente de retenção para si do discurso verdadeiro. Trata-se de um exemplo peculiar em que se exterioriza algo e pelo próprio movimento de exteriorização, de entrega, de doação, retém-se este algo para si, guarda-se, mantendo-o ativo, vivo.

De sorte que, quem se corresponde com o outro, servindo-lhe de diretor, faz continuamente exercícios de certo modo pessoais, uma ginástica que se destina ao outro, mas também a si, e que permite, por esta correspondência, manter-se perpetuamente em estado de auto-direção. Os conselhos dados ao outro, são dados igualmente a si mesmo. (FOUCAULT, 2004, p. 434).

Foucault cita ainda mais um exemplo extraído da *Carta 99* de Sêneca¹¹², onde o λόγος escrito serve a Marullus, que recebe os conselhos de Sêneca; serve também a Lucílio, que recebe a carta e poderá lê-la e meditar sobre o discurso do mestre; serve ainda ao próprio Sêneca, na medida em que lhe possibilita reativar o λόγος pela escrita, na medida em que se mune com seus próprios conselhos e sobre eles medita, buscando preparar-se também ele para o infortúnio.

Assim, a escrita é a atividade pela qual se registra o que foi ouvido do mestre; seleciona-se daquilo que foi lido trechos específicos para si mesmo e para os outros, de tal modo a dirigi-los e prepará-los para a existência; medita-se sobre a coisa ouvida e lida, como um exercício de memória que nos possibilita ainda equipar a nós mesmos. A escrita é a penúltima etapa de um exercício que culminará com a fala, na qual o discípulo, a pessoa, apropria-se do λόγος, num processo de materialização deste discurso verdadeiro; traz o som etéreo da voz do mestre, que diz a verdade, para o registro da palavra escrita, possibilitando ao discurso verdadeiro ser apropriado e incorporado pelo discípulo com a finalidade máxima de trazê-lo para o nível de seus próprios atos.

mão”, manter-se útil e, em certa medida, vivo. Parece-nos uma boa tradução para o singular ὑπόμνημα, a palavra da língua portuguesa *memorial*, que remete tanto à escrita quanto à memória.

¹¹² Trata-se da cópia da *Carta* que Sêneca escreveu a Marullus e que endereça posteriormente a Lucílio, com intuito de equipá-lo. (SENECA, 2006a, p. 128-148).

3.2.4. Fala: a transmissão do λόγος

A quarta e última etapa da “ascese filosófica” que agrupa os exercícios no âmbito do λόγος é a fala.

Saliente-se que, no processo ascético envolvendo exercícios no âmbito do λόγος, a fala, especialmente no interior da σχολή, é prerrogativa do mestre: o ἡγεμόν é aquele que pode guiar o outro pela palavra verdadeira, pelo λόγος. O discípulo é aquele que deve ser guiado na direção do *si mesmo*, aquele que, apropriando-se do discurso do mestre e munido da verdade ouvida, lida e escrita, coloca-se à prova ao longo de sua própria existência.

Não existe autonomia do seu próprio discurso, não há função própria ao discurso do dirigido. Fundamentalmente, seu papel é de silêncio. E a palavra que se lhe arranca, que se lhe extorque, que se lhe extrai, a palavra que nele se suscita, pelo diálogo ou a diatribe, são maneiras, no fundo, de mostrar que é no discurso do mestre, e nele somente, que a verdade está por inteiro. (FOUCAULT, 2004, 439).

Deste modo, do lado do discípulo, aquele que precisa se equipar e necessita ser incitado a cuidar de si mesmo, permanece o silêncio. Do lado do mestre, aquele que detém a verdade, aquele que não possui distanciamento entre o que pensa, o que diz e o que faz, está a fala. Mas uma fala específica: a παρρησία (*parrhesía*), ou ainda, conforme Foucault (2004, p. 440), num vocábulo latino, a *libertas*¹¹³. E, uma vez que a palavra do mestre diz a verdade, ela diz o que é necessário e útil àquele que ouve.

Ora, para que o discípulo possa escutar como convém, ainda que guarde silêncio, será dever do mestre enunciar a verdade convenientemente, dizê-la de um modo adequado. A παρρησία está direta e intimamente relacionada à atitude daquele que fala: é dever do mestre. E dever é *libertas* na medida em que corresponde à liberdade daquele que fala.

Recordemos que, ao estudar a escuta, remetemos a uma certa estilística, denominada de λέξις (*léxis*), e à utilização de um vocabulário amplo e fino por parte daquele que enuncia o λόγος, ou seja, por parte do mestre. Deste modo pode-se perceber que na παρρησία não se trata de adotar um conjunto de regras e normas que determinem a verdade que compõe o discurso do mestre, ou mesmo possibilitem acessá-la, mas que atuem sobre o modo como ela é enunciada.

¹¹³ A palavra *libertas* indica não somente o substantivo *liberdade, independência*, mas também corresponde à liberdade de fala, à franqueza e à sinceridade. (FARIA, 1967, p. 562).

Na aula de 10 de março, Foucault dedica-se a estudar os dois “adversários” (FOUCAULT, 2004, p. p. 451) da *παρρησία*, quais sejam a lisonja, seu adversário moral, e a retórica, seu adversário técnico.

Inicialmente, Foucault debruça-se sobre o prefácio das *Naturales questiones*, de Sêneca, bem como sobre o *Περὶ κολακείας* (*Peri kolakeías* ou *Tratado sobre a lisonja*), de Filodemo – um pensador epicurista –, com intuito de estudar a lisonja, o primeiro adversário da *παρρησία*.

A partir da leitura destes autores e de excertos das *Meditações* de Marco Aurélio, Foucault observa que a lisonja é geralmente utilizada por aquele que deseja algo de um superior, de tal modo a ratificar sua superioridade, seu poder, impedindo que ele tenha uma imagem clara de si mesmo, impossibilitando-o de ocupar-se de si mesmo e promovendo ainda sua fraqueza em relação aos outros e a si mesmo. Aquele que se utiliza da lisonja será, então, um manipulador do λόγος.

Perceber-se refém da lisonja explicita uma relação fraca e insuficiente de si consigo mesmo, a falta da já reclamada αὐτάρκεια, e, uma vez que a *παρρησία* consiste, conforme Foucault (2004, p. 458), na “antilisonja”, ela deverá assegurar ao discípulo não uma dependência em relação ao mestre, àquele que fala, mas sim a autonomia daquele que ouve, recolhe o λόγος, medita sobre ele e dele faz a base sobre a qual edifica seus atos. Lembremos que a ἄσκησις visa à manutenção de uma relação acabada e completa consigo mesmo, visa a satisfazer-se só e necessariamente consigo mesmo.

Observe-se, ainda, que o mestre não será, porque pratica a *libertas*, alguém socialmente superior, no que tange ao seu *status* econômico ou político. Seu discurso será endereçado também ao governante, ao príncipe, àquele que, este sim, é superior no que tange ao *status* econômico, político e social. O que distingue o mestre – aquele que fala – do discípulo – aquele que ouve –, o que lhe confere até certo ponto uma espécie de nobreza, pois que possui ἀρετή, é a relação que ele estabelece consigo mesmo.

Concentremo-nos, em seguida, juntamente com Foucault, ainda na aula de 10 de março, sobre o adversário técnico da *παρρησία*: a retórica. Esta corresponderia a uma técnica cujo objetivo visa à persuasão daqueles para quem o discurso é proferido, seja este discurso verdadeiro ou não. Trata-se de uma maneira de dizer que consiste numa arte que inebria o ouvinte, em certo sentido, pois modifica a forma do discurso.

Foucault, baseado em Quintiliano¹¹⁴, observa, primeiramente, que a retórica refere-se ainda e de certa maneira à verdade, mas à verdade daquele que fala, que profere o discurso, e não à verdade do próprio discurso, como no caso da *παρρησία*.

A segunda observação liga a retórica à noção de arte, mais especificamente àquela organizada com base em procedimentos e regras que se reportam ao discurso: a retórica é uma técnica (*τέχνη*), diferentemente da *παρρησία*, que é definida em função da ocasião em que é necessário enunciar, proferir a verdade. Aquilo que é dito é sempre verdadeiro, mas serão o momento, a situação, as condições em que se encontra ou pelas quais se passa que determinarão a *παρρησία*.

Uma terceira observação refere-se ao fato de a retórica estar sempre ligada à direção do outro, mas num sentido totalmente diverso daquele que encontramos na mestria: pela retórica busca-se conduzir o outro, ou mesmo o povo, de modo a beneficiar aquele que fala. Não se trata, como na *παρρησία*, de dirigir a pessoa para benefício dela mesma, para que converta o olhar a si mesma de maneira a construir e constituir uma relação plena e acabada consigo mesmo. Conforme Foucault, “a generosidade para como o outro está no cerne moral da *parrhesía*.” (FOUCAULT, 2004, p. 465).

Observe-se que a retórica não deve ser necessariamente excluída do âmbito da *παρρησία*. Foucault ressalta que as oposições entre lisonja e *παρρησία* e entre retórica e *παρρησία* são diferentes, pois o mestre poderá recorrer a procedimentos de retórica para enunciar o *λόγος*, sem comprometer a verdade do próprio discurso, dado o efeito que busca obter no ouvinte (discípulo). Conforme Foucault, “a lisonja é verdadeiramente o adversário, o inimigo” (FOUCAULT, 2004, p. 466). A retórica, entendida como uma arte, pode se prestar a destacar a verdade enunciada, pela beleza aplicada à enunciação, pela forma como o discurso verdadeiro é proferido.

Após distinguir a *παρρησία* da retórica e da lisonja, Foucault propõe um estudo positivo acerca do que seja a *παρρησία*, a partir de três textos: *Περὶ παρρησίας* (*Perì parresías* ou *Tratado sobre o Franco-falar*), de Filodemo; *Tratado das paixões da alma e dos seus erros*¹¹⁵, de Galeno; e *Carta 75* de Sêneca a Lucílio.

¹¹⁴ Foucault acessa o pensamento de Quintiliano pelas citações que dele faz Sextus Empiricus (EMPIRICUS, 1842, p. 687), atualmente disponível em arquivo digitalizado pela University of Michigan.

¹¹⁵ Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἔπονται (*Hóti taís tou sómatos krásesin hai tês psikhês dynámeis hépontai*), de Aelius Galenus ou Cladius Galenos. O nome da obra está traduzido no francês por *Que les moeurs de l'âme sont la conséquence des tempéraments des corps* (*Que os costumes da alma são a consequência dos temperamentos dos corpos*). O texto está digitalizado pelo projeto *Hodoi*

Para Filodemo, aplica-se a *παρρησία*, o franco-falar, ao se raciocinar conjecturando, ou seja, a *παρρησία* consistiria numa “arte conjectural”¹¹⁶. Ela é a arte pela qual os alunos são incitados a desenvolver a *εὐνοία* (*eúnoia*), a benevolência recíproca, na medida em que os próprios discípulos terão, num dado momento, a possibilidade de falar livremente, baseados no exemplo vivo do mestre.

Foucault observa que, na tradição epicurista, sendo o próprio Epicuro o *θεῖος ἄνθρωπος*, o homem divino, aquele que alcançou por si só a sabedoria – por isto denominado *σοφός* –, é a *παρρησία* que coloca o discípulo em contato com a *fala-primeira*, ou a fala do próprio sábio – no caso o próprio Epicuro –, por meio dos discursos daqueles *καθηγηταί* – os mestres que o sucederam. O *καθηγητής* não pode falar senão franca e verdadeiramente, uma vez que ele possui em sua memória e em seus próprios lábios a palavra de Epicuro. O mestre é aquele que tem primordialmente o direito de falar acompanhado do dever de manter a franqueza no falar; é papel do mestre falar como convém, praticar a *παρρησία*.

A partir deste estudo sobre o *Περὶ παρρησίας*, de Filodemo, Foucault observa que o discípulo alcançará o momento em que a fala lhe será permitida e por ela poderá expressar seus erros e faltas, manifestar o que possui no coração, mas de um modo totalmente diverso daquele que aparecerá no momento monástico-cristão, ou seja, diverso da prática da confissão. Não se trata de ter o perdão dos pecados, mas sim de uma reciprocidade em relação à prática do mestre, aquele que fala francamente, que fala a verdade, que possui um discurso cuidadoso, terapêutico – no sentido evocado por Fílon de Alexandria.

Debrucemo-nos, em seguida, juntamente com Foucault, sobre o *Tratado das Paixões*, de Galeno. Já no início de texto há uma remissão à necessidade do outro, de um guia, de um mestre, na medida em que temos amor por nós próprios e este amor pode promover ilusões sobre nós mesmos. Se o tema do *Tratado das Paixões* será propriamente a cura das paixões e dos erros, não se pode ser seu próprio médico se se tem ilusões sobre si mesmo. Primeiramente, Galeno levantará algumas características do mestre: quem devemos buscar, a quem devemos recorrer com intuito de curar-nos das

elektronikai, conforme as *Referências Eletrônicas*). Ao longo deste estudo, referir-nos-emos a esta obra por *Tratado das paixões*.

¹¹⁶ Foucault apóia-se na distinção feita em Aristóteles, entre “arte conjectural” e “arte metódica”. Conforme Foucault, “a arte conjectural é uma arte que procede precisamente por argumentos que são meramente verossímeis e plausíveis; isto, por conseguinte, abre a possibilidade, para quem os utiliza, de não seguir uma regra, e uma regra única, mas de tentar atingir a verdade verossímil por meio de uma série de argumentos que se justapõem sem que haja necessidade de uma ordem necessária e única [...]”. (FOUCAULT, 2004, p. 468).

paixões e dos erros. Este outro não poderá ser indulgente nem hostil e principalmente, não poderá ser um lisonjeador¹¹⁷; deve-se observar a atitude adotada por este outro, em sua vida. Somente após constatar que não se trata de um lisonjeador, deve-se a ele dirigir. Em segundo lugar, Galeno exporá o modo como a relação deve se estabelecer: pergunta-se ao outro – ao mestre –, inicialmente, se percebe alguma paixão em nossos atos; em seguida, pede-se-lhe conselhos, busca-se equipar-se.

Duas observações são levantadas por Foucault, a partir do pensamento de Galeno. A primeira indica que “nada se pode fazer sem o outro” (FOUCAULT, 2004, p. 482) e alerta que a busca pela guia do mestre não deve se restringir àquele momento em que se sente doente da alma, em que se precisa da cura das paixões. Assim, “toda pessoa que quer, na vida, conduzir-se como convém tem necessidade de um diretor.” (FOUCAULT, 2004, p. 483). A segunda observação remete às qualidades daquele que ocupa a posição de diretor. Ele deve ter algumas qualidades morais, e não ser um técnico propriamente: deve falar francamente, ou seja, praticar a *παρρησία*¹¹⁸; deve ter provado, por sua vida, ser um homem virtuoso, por isso, deve ser um homem idoso; deve ser alguém desconhecido – diferentemente do que aparecerá no epicurismo e mesmo no exemplo de relação que Sêneca estabelece com Lucílio.

Os últimos elementos característicos da *παρρησία*, Foucault os resgatará de escritos de Sêneca, principalmente da *Carta 75*, escrita a Lucílio, mas também das *Cartas 29, 38 e 40*. Cabe, inicialmente, ressaltar que a palavra que aparece nos textos de Sêneca será não a grega *παρρησία*, mas a latina *libertas*.

Para Sêneca, diferentemente de Filodemo, a *libertas* não é uma arte, uma *τέχνη*, pois a relação estabelecida entre o mestre e o discípulo é diversa daquela presente na eloquência popular. As finalidades de um pronunciamento eloquente e da *libertas* são diversas. A primeira reclama fortes emoções, busca surpreender os ouvintes, e consiste numa espécie de teatro. Como afirma Sêneca, “*haec popularis nihil habet veri [...]*” (SENECA, 2002, p. 266-268)¹¹⁹, pois afeta o sujeito produzindo nele emoções.

¹¹⁷ Mais uma vez, a lisonja aparece como adversária do franco-falar, da *παρρησία*.

¹¹⁸ Foucault observa que, no momento helenístico, o franco-falar é dever do mestre, do diretor, de tal modo que, se alguém poderá testá-lo, este será justamente o discípulo. Esta característica é inversa àquela que aparecerá no momento monástico-cristão, em que o teste da fala-franca, do dizer-verdadeiro, é dirigido do diretor ao discípulo. No momento monástico-cristão, o discípulo terá sua fala testada pelo mestre. (FOUCAULT, 2004, p. 483).

¹¹⁹ “Este [estilo] popular [de falar] não tem nenhuma relação com a verdade [...]” (tradução nossa a partir do latim e do inglês).

Algumas pequenas observações sobre o modo de falar (*libertas*) são levantadas a partir dos textos de Sêneca¹²⁰: o discurso deve ser simples e seguir uma certa ordem; ele deve estar em função da verdade por ele enunciada; deve ainda reportar-se àquele que é guiado – o discípulo –, observando, então, seu estado. O estado daquele que recolherá a verdade deve ser considerado para que ela não seja perdida.

Saliente-se que a beleza do falar não é propriamente repudiada por Sêneca. Conforme Foucault, a partir da leitura da *Carta 75*, Sêneca admite a possibilidade da eloquência, desde que ela se preste a dizer as coisas, e não à ostentação de si mesma ou daquele que fala. “Nossos discursos devem tender não ao agradável, mas ao útil” (FOUCAULT, 2004, p. 487). Não se tratará de submeter o discurso às regras da retórica, mas de, se for conveniente, utilizar-se delas para expor aquilo que se tem a dizer, de maneira a manter a finalidade daquilo que é dito, ou seja, equipar o outro.

A *libertas*, a *παρρησία*, tem como fim o outro, e não a ostentação de si mesmo, de suas qualidades, de sua erudição. Tratar-se-á de, pelo discurso, pelo *λόγος*, transmitir o próprio pensamento ao discípulo e, ao mesmo tempo, fazê-lo compreender que o mestre experimenta aquilo que é enunciado em seu discurso como algo verdadeiro, ou seja, que aquilo que é dito está vivo no exemplo no mestre, ou, dito de outro modo, que não há distância entre aquilo que o mestre diz e o modo como age. Aquele que fala está presente em seu próprio discurso.

Poder-se-á, então, perceber que o mestre detém, inicialmente, o direito de falar, posto que seu exemplo vivo legitima seu discurso. Na palavra do mestre há um comprometimento, há um elo entre aquilo que diz e o exemplo de sua própria vida, de seus atos. Assim, é papel do mestre dizer o verdadeiro, e será dever do discípulo, inicialmente ao menos, escutar os *λόγοι* que o equiparão para os infortúnios da existência. Foco no outro e na utilidade do que é dito, e não na ostentação de seus próprios conhecimentos e qualidades, ou ainda, na beleza do discurso. A beleza, num sentido profundo, restaria concentrada nas capacidades transformativa e preparadora do *λόγος* enunciado.¹²¹

¹²⁰ Mais precisamente no trecho da *Carta 40*, que diz: “*Adice nunc, quod quae veritati operam dat oratio, inconposita esse debet et simplex.*” (SENECA, 2002, p. 264). Em tradução nossa, a partir do latim e do inglês: “Além disso, a fala que remete à verdade deve ser desadornada e simples”. Saliente-se que a palavra latina *simplex* foi traduzida por Gummere pelo vocábulo inglês *plain*, ou seja, *plana*, sem decoração, sem nada a ela adicionada. Trata-se de uma referência, por oposição, à retórica que, lembremos, visa a ornamentar o discurso.

¹²¹ Daí a diferença que Foucault estabelece entre pedagogia e psicagogia: a primeira visa a dotar o sujeito de aptidões, capacidades, saberes; a segunda busca modificar o modo de ser daquele a quem se endereça. (FOUCAULT, 2004, p. 493).

3.3. A mestria e os exercícios da ἄσκησις no âmbito do ἔθος: a vida como prova

No curso de 1982, Foucault se dedica à noção de vida como prova nas últimas aulas, de 17 e 24 de março. No entanto, não mais citará diretamente a noção de mestria. Mesmo a noção de mestre será citada poucas vezes numa pequena revisão que realiza no início de aula de 17 de março, acerca do que entende por “ascética”.

Deste modo, poderemos captar elementos característicos da mestria de tipo helenístico não propriamente com base no conteúdo abordado, ou seja, nos textos a que Foucault se refere, mas extraindo, a partir da sistematização que aplica à leitura dos textos, elementos que nos possibilitem identificar e determinar as relações estabelecidas entre o aprendiz e seu mestre.

Inicialmente, Foucault distinguirá duas expressões gregas: μελετᾶν (*meletān*) e γυμνάζειν (*gymnázēin*). Ambas evocam a noção de exercício, cada uma com sua particularidade: a primeira, μελετᾶν, poderia ser traduzida pelo vocábulo latino *meditari*, e designa uma preparação, um exercício interior, um exercício do pensamento sobre si mesmo; a segunda, γυμνάζειν, designa também exercício, mas entendido como treino propriamente, como uma prática assídua em situação real.

Foucault dividirá as duas aulas finais do curso, dedicando-se, na aula de 17 de março, ao estudo dos exercícios de tipo γύμνασμα (*gýmnasma*), e, na aula de 24 de março, analisando aqueles de tipo μελέτη (*meléte*), invertendo, deste modo, a ordem seguida na introdução desta parte do curso.

Na dimensão dos exercícios de tipo γύμνασμα, Foucault alude a um certo regime de abstinências. Este conjunto de exercícios pode ser dividido também em dois tipos: a *probatio*, a prova; e as abstinências propriamente ditas, ambos visando à equipagem da pessoa, à constituição da armadura que a acompanhará por toda a vida.

A abstinência consistirá em uma privação com vistas a fortalecer aquele que nela se engaja e constituir sua armadura, possibilitando que esteja preparado para os imprevistos da vida. Observe-se que os regimes de abstinência comportarão exercícios de resistência em relação à fome, ao sono, ao frio, ao calor. Ora, Musonius Rufus já afirmava, em Περὶ ἀσκήσεως (*Perì askéseos* ou *Tratado sobre a ascese*)¹²², que “para tornar-se ativa, a virtude deve passar pelo corpo”. (FOUCAULT, 2004, p. 516). Desta maneira, não se trata de constituir um corpo atlético, mas o que Foucault denominará de

¹²² RUFUS, 1905, p. 22-27.

“corpo de paciência” (FOUCAULT, 2004, p. 518). Não se trata de reger a vida, mas de estilizar a própria vida, dar um certo estilo à existência.

Não se trata de converter-se à abstinência, mas de integrar a abstinência como uma espécie de exercício recorrente, regular, que retomamos de tempos em tempos e que justamente permite dar uma *forma* (uma forma) à vida, isto é, que permite ao indivíduo ter, [em face] dele mesmo e [dos] acontecimentos que constituem sua vida, a atitude que convém [...]. (FOUCAULT, 2004, p. 520).

A *probatio*, por sua vez, abarca uma interrogação de si sobre si, um exercício também do pensamento sobre ele mesmo. Se a abstinência consiste numa privação voluntária, a *probatio* constituirá uma atitude esclarecida, com relação ao que se evita. Um exemplo de *probatio* entendida como interrogação de si sobre si é o controle da cólera, estudada por Foucault, a partir do pensamento de Plutarco. A pessoa deve fazer um compromisso de observação diligente de si.

No caso dos exercícios na realidade e sobre o próprio pensamento, deste modo exercícios duplos, Foucault extrairá dois exemplos dos textos de Epicteto¹²³. O primeiro, no caso de encontrar-se com uma bela jovem, deve-se buscar não imaginar sua união com ela, mas conter-se, evitando, deste modo, uma falsa figura da situação. Trata-se de resistir ao próprio pensamento com vistas a neutralizar o efeito inebriante que pode ser gerado pela imaginação. Trata-se de conter a paixão, entendida em sentido amplo. O segundo exemplo consiste em, ao estar com o filho nos braços, e ao demonstrar-lhe afeição por um gesto – um beijo, por exemplo – repetir para si mesmo “amanhã, tu, a criança que amo, morrerás”. (FOUCAULT, 2004, p. 525). Trata-se, então, de preparar-se e fortalecer-se para as possíveis privações que a própria existência nos apresenta, e mesmo de equipar-se para conter as paixões, de modo a não nos tornarmos escravos de nós mesmos. Trata-se, enfim, de fortalecer-se, evitando, deste modo, a διάχυσις (*diákhysis*)¹²⁴ – denominada por Foucault de “efusão da alma” (FOUCAULT, 2004, p. 524).

Ressalte-se que a atitude consciente em relação ao real, a interrogação de si, o exercício do pensamento sobre ele mesmo, deve acompanhar toda a existência do indivíduo e não apenas algumas atitudes determinadas e específicas, de modo a fazer da própria vida uma prova, uma permanente preparação.

¹²³ O primeiro exemplo é extraído do *Colóquio* 18 do livro II; o segundo, do *Colóquio* 24 do livro III.

¹²⁴ Esta noção grega designa *derramar, difundir, espalhar*. (BAILLY, 2000, p. 499).

Na aula de 24 de março, Foucault aborda os exercícios de tipo μελέτη, evidenciando que estes consistem em meditações, exercícios de pensamento, que poderiam ser divididos, também eles, em duas classes: aqueles que incidem sobre a verdade do que se pensa e aqueles que são prova de si como sujeito de verdade.

A primeira classe já foi abordada¹²⁵, quando descrevemos o exercício, proposto por Marco Aurélio, no qual se medita duplamente sobre aquilo que se nos apresenta, sobre as representações do mundo: “meditação eidética” e “meditação onomástica”.¹²⁶ Trata-se de verificar se nossos afetos são verdadeiros ou não, uma vez que são suscitados por nossas representações. Esta dupla meditação visa a discernir o certo do errado, o verdadeiro do falso, a partir de uma reflexão acerca das representações que se nos apresentam, de tal modo a, em certa medida, colocá-las à prova, esmiuçando-as, decompondo-as, constatando em que consistem, demarcando seu lugar no mundo e seu valor real.

Para a segunda classe de μελέτη, aquela em que os exercícios visam a colocar a si mesmo à prova, como sujeito de verdade, Foucault levanta, alcançando o final do curso de 1982, três exemplos. O primeiro deles é a *praemeditatio malorum*, ou premeditação dos males, extraído da *Carta* de Sêneca a Marullus¹²⁷, em que a pessoa prepara-se para os infortúnios, sabendo que eles podem atingi-la. Recolhe, assim, todo um grupamento de *conselhos*, de λόγοι, e sobre eles se debruça de modo a equipar-se, a preparar-se para o futuro, assumindo não somente que os piores males poderão nos acometer, mas que certamente nos acometerão e que poderão encontrar-nos imediatamente em nossa vida. Trata-se, até certo ponto, de anular, pela reflexão, pelo pensamento, o futuro, no sentido de neutralizar o efeito negativo que os imprevistos por ele reservados poderiam nos proporcionar caso não estivéssemos treinados, preparados e, conseqüentemente, fortalecidos.

O segundo exemplo é a μελέτε θανάτου (*meléte thanátou*), a meditação sobre a morte, que Foucault abordará apenas na segunda hora da aula de 24 de fevereiro, a partir da análise das *Cartas* 12 e 26 de Sêneca a Lucílio; do *Colóquio* 5 do livro III, de Epicteto; e ainda do capítulo 5 do livro II das *Meditações*, de Marco Aurélio. A μελέτε θανάτου consistirá em colocar-se na situação daquele que morre, de tal modo a lançar

¹²⁵ Conforme item 3.1 deste trabalho.

¹²⁶ Para um estudo mais aprofundado, recorrer à primeira hora da aula de 24 de fevereiro de 1982.

¹²⁷ *Carta* 99, que Sêneca escreve a Marullus e posteriormente endereça a Lucílio (SENECA, 2006a, p. 128-148), abordada no item 3.2.3 deste estudo. Para um estudo mais detido, recorrer à análise de Foucault na aula de 03 de março.

um olhar sobre sua existência, observar a si mesmo de maneira retrospectiva, o que possibilita apreender a forma que se está dando à própria vida.

O exercício, o pensamento sobre a morte é tão-somente um meio quer para adotar sobre a vida um olhar que opera um corte permitindo apreender o valor do presente, quer para realizar o grande circuito da memorização pelo qual totalizaremos toda a nossa vida e a faremos aparecer como ela é. É o julgamento sobre o presente e a valorização do passado que se realizam neste pensamento sobre a morte, que justamente não deve ser um pensamento sobre o porvir, mas um pensamento sobre mim mesmo enquanto estou morrendo. (FOUCAULT, 2004, p. 582).

O terceiro exemplo de exercício de tipo μελέτη – recolhido por Foucault na *Vida de Pitágoras*, de Porfírio; no *De ira*, de Sêneca; no capítulo 1 do livro V das *Meditações*, de Marco Aurélio; e ainda no *Colóquio* 10 do livro III, de Epicteto –, consiste no exame de consciência, realizado pela manhã e à noite. Pela manhã, busca-se pensar sobre aquilo que deverá ser feito naquele dia, o que se propõe a fazer e os meios que serão utilizados. À noite, do mesmo modo, chama-se a si mesmo a julgamento, assumindo a dupla posição de juiz e de réu, não com o intuito de julgar o próprio ato, mas apreender-lhe a natureza e compreender em que consistiu o erro, caso tenha-se tomado o falso pelo verdadeiro, ou ainda caso tenha-se cedido aos afetos. O erro, a falta, deve ser tomado como uma falha técnica, e não como algo que restará gravado na alma daquele que *confundiu-se*, a quem faltou discernimento. Tratar-se-á de um erro que possibilitará àquele que se exercita não mais cometê-lo. Ressalte-se que, não se trata de corrigir um erro ou de redimir-se perante algum superior, seja ele homem ou deus, mas de redimir-se perante si mesmo, como seu próprio juiz, analisando o erro e preparando-se para não mais cometê-lo. Não se purga o erro, não se livra ou se limpa dele, mas debruça-se sobre ele com o próprio pensamento, observando quão longe pode-se estar da meta da existência – o *eu* com que se deve estabelecer uma relação plena –, com objetivo de, evocando os λόγος do mestre, fortalecer-se e equipar-se para não promover um desequilíbrio entre os fins que se proporá ao longo da jornada (exercícios da manhã), ou que se propôs (exercícios da noite), e os meios para atingi-los. Trata-se de ser seu próprio *speculator*, seu próprio inspetor, e conduzir a si mesmo conforme convém.

A partir destes exemplos, pode-se observar que, no período helenístico, como o cuidado de si deverá abarcar toda a vida do indivíduo, o que promoverá

simultaneamente à vida inteira da pessoa ser tomada como prova, a finalidade última dos exercícios será, por meio da τέχνη τοῦ βιοῦ, equipar-se e preparar-se, armar-se para os imprevistos da existência, com vistas a alcançar uma bela *forma vitae*, fazer da própria vida uma obra de arte, atingindo a meta última da existência do homem: uma relação plena consigo mesmo.

Como afirmamos anteriormente, Foucault, na última parte de seu curso, não mais cita o mestre ou a mestria diretamente, mas nos explicita aquilo que era a base desta relação: preparar-se, cuidar de si mesmo, fortalecer-se pela relação com o outro, o mestre.

Considerações

Propomos quatro observações levantadas com base neste capítulo. A primeira aborda os tipos de critérios que possibilitarão a mestres e discípulos selecionarem e recolherem os conhecimentos e os exercícios que compõem a τέχνη τοῦ βιοῦ: critérios relacionais ou de modalização.

Pelo primeiro termo – *relacionais* –, evocamos aqueles critérios que repousam numa **relação** entre o conhecimento e o *eu* ou entre o conjunto de exercícios praticados quando se ocupa consigo mesmo como convém e o *eu*. Aquilo que determina o conhecimento necessário à existência – a viver conforme convém – é a relação que se estabelece entre o conhecimento e o objetivo último da existência humana: o *eu* com o qual deve-se manter uma relação completa e acabada. Referimo-nos, por exemplo, ao que Foucault denomina de “relações sujeito/conhecimento do mundo” (FOUCAULT, 2004, p. 384). Do mesmo modo, aquilo que nos possibilita identificar a prática necessária ao bem viver é a relação estabelecida entre o exercício e, novamente, o *eu*.

Quanto à segunda expressão – *de modalização* –, referimo-nos ao modo como determinados atos, certas atividades, são praticadas. Por exemplo, o que distingue o conhecimento importante e relevante não é propriamente seu conteúdo, mas o modo como conhecemos as coisas. Aqui, remetemos ao que Foucault denomina de “modalização espiritual do saber”, “modalização do saber” ou “modo de conhecimento” (FOUCAULT, 2004, p. 352; 373; 384). Da mesma maneira, o que nos proporciona a correta seleção de exercícios necessários ao estabelecimento de uma arte de viver é o modo pelo qual os praticamos. Não se trata somente de se abster voluntariamente de algo, mas abster-se conscientemente de algo, no real. Trata-se de dar-se conta de que se poderá passar por uma atribulação que nos privará deste algo que buscamos evitar pelo

exercício. A abstinência consciente e voluntária de algo real, algo concreto, constituirá o preparo e o fortalecimento, a equipagem para as possíveis privações do futuro.

A segunda observação concerne a uma característica do cuidado de si que apareceu de modo ainda sutil no capítulo II deste estudo, e delimita-se de modo mais preciso no presente capítulo: a identidade entre o cuidado de si e a relação completa e acabada que se estabelece consigo mesmo. Identidade que se estabelece também entre cuidado de si e arte de viver. O “cuidado de si”, no momento helenístico, passa a constituir o fim último da existência do discípulo. A ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ aparecerá como meio e fim da existência da pessoa: cuida-se de si, pratica-se uma série de exercícios em relação ao mundo e a si mesmo, com o propósito de estabelecer consigo mesmo uma relação característica do próprio “cuidado de si” – entendido como uma relação plena consigo mesmo. O “cuidado de si” corresponde, no momento helenístico, a uma relação consigo mesmo praticada ao longo de toda a existência da pessoa. Do mesmo modo, pratica-se “técnicas de si”, exercícios que compõem a arte de viver, para que a própria vida torne-se obra de arte. Conforme Foucault, haverá uma coextensividade entre vida e prova (FOUCAULT, 2004, 384), em certa medida, entre fim e meio da existência: se a vida inteira é prova, é exercício, vive-se uma relação plena consigo mesmo para que a própria vida torne-se obra de arte, para que a própria vida ganhe uma bela forma.

A terceira observação remete a outra delimitação precisa que aparece na relação de mestria, especialmente se a pensarmos na ἄσκησις no âmbito do λόγος: delimitação das posições de mestre e de discípulo. No momento helenístico, o mestre é aquele que prepara a pessoa para o imprevisto, equipando-o com discursos verdadeiros (λόγοι) e treinando-o em exercícios que visam a constituir uma relação conveniente consigo mesmo e com o mundo, permitindo a ela perceber quais são as relações que devem ser estabelecidas entre o sujeito e o mundo – φύσις (*phýsis*) –, e os modos como deve agir (conhecer, estudar, abster-se de algo, controlar os afetos). A principal ferramenta do mestre é a fala. O mestre é aquele que possui o direito da fala, fala-livre (*libertas*), fala que incita o outro, fala que coloca o discípulo em movimento e em reflexão. No entanto, se o mestre é o detentor por direito da fala, será também aquele sobre quem recairá o dever da franqueza (παρρησία), o dever da verdade. A fala do mestre, aquilo que possibilita evidenciar sua posição, coloca o outro em movimento pela verdade enunciada. O λόγος, o discurso verdadeiro, movimenta o outro em direção a si mesmo porque equipa, prepara, arma e fortalece. De outro lado, delimita-se também a posição do discípulo, aquele que deve ouvir atentamente o λόγος, recolhê-lo, memorizá-lo e

meditar sobre ele. O dever do discípulo é ouvir, silenciar, adquirindo o direito de falar somente quando atingido um determinado estágio de seu preparo. A fala virá quando o discípulo estiver já num ponto de preparação que lhe possibilite guiar-se a si mesmo. A fala, deste modo, deve ser concebida como o ponto mais alto da ἄσκησις, aquele que permite ao discípulo exteriorizar o λόγος, o discurso verdadeiro, de tal modo a não somente guiar a si mesmo pela reafirmação e ratificação do λόγος enunciado, mas guiar também o outro. Ao alcançar o direito da fala (simultaneamente responsabilizando-se pela fala franca), o discípulo torna-se, então, mestre: mestre do outro e mestre de si. Ora, se de um lado o discípulo tem o dever de ouvir, terá o direito de selecionar o mestre, testando seu discurso, sua conduta, verificando se há distância entre aquilo que o mestre pensa, aquilo que diz e o modo como age.

Deve-se ressaltar que a responsabilidade, o dever mais profundo, encontra-se do lado do mestre, de tal modo que, se houver alguém em quem a verdade do que é dito é testada, será o mestre.¹²⁸

Por fim, a quarta observação, baseada nas três anteriores, permite perceber que a “estética da existência”, estudada por Michel Foucault, e de certo modo por ele proposta, não é universal, não é norma, nem regra, nem lei geral, pois que é estética e visa à forma. Ora, ela não deixa de consistir numa ética rigorosa: a “estética da existência”, este modo de cuidar de si, consiste numa ética da *forma vitae*, constituída, conforme pode ser observado no estudo realizado sobre as práticas envolvidas na relação entre mestre e discípulo, por um conjunto amplo de exercícios que abarcarão a seleção dos conhecimentos úteis à existência, o tratamento dado à μάθεις e o processo da ἄσκησις em dois âmbitos (do λόγος e do ἔθος). Trata-se de uma ética-estética que, mesmo não consistindo numa lei geral do dever, é rigorosa e austera, pois envolve uma série de exercícios promotores de uma conversão a si, constituindo um modo de viver em que se ocupa todo o tempo consigo mesmo ao longo de toda a vida.

¹²⁸ Conforme estudo realizado sobre o *Tratado das paixões*, de Galeno, no item 3.3.4 deste trabalho, ou, conforme estudado por Foucault, na segunda hora da aula de 10 de março do curso de 1982 (FOUCAULT, 2004, p. 483-484).

Capítulo 4: Algumas reflexões – à guisa de considerações finais.

*A maneira de viver filosófica é simplesmente o comportamento do filósofo na vida cotidiana.*¹²⁹

Pierre Hadot

*[...] como vimos, o outro é necessário.*¹³⁰

Michel Foucault

Introdução

Após reconstituir o curso de 1982 com base no tema da mestria, pretendemos levantar algumas possíveis reflexões que emergem desta nova composição. Elas serão apresentadas em três itens¹³¹. No primeiro, visamos a destacar, reflexões concernentes à Filosofia: o modo de tratamento que receberão seus *objetos*, o entendimento do que seja Filosofia, o que denominaremos seu campo de atuação ou âmbito de atividade.

O segundo item dedica-se a desenvolver reflexões, concernentes à Educação. Pretendemos evidenciar transformações no modo de pensar e praticar a Educação a partir da mestria, tal como aparece no momento socrático-platônico e no momento helenístico, concentrando-nos mais neste último.

No terceiro item debruçar-nos-emos sobre o estudo realizado acerca da noção de mestria destacando seu papel para um entendimento ainda mais aprofundado do pensamento de Michel Foucault. Se a última fase dos seus trabalhos – período em que se dedica de modo intenso ao estudo dos pensadores da Antiguidade e ao estudo da Ética – permite delimitar seu problema filosófico com mais precisão, tomar a mestria por eixo de conjugação dos argumentos do curso de 1982 possibilita-nos vislumbrar um quadro geral mais ampliado para o “cuidado de si” e para a Ética que o filósofo nos (re)apresenta neste curso.

¹²⁹ Segue texto original: “*La manière de vivre philosophique, c’est tout simplement le comportement du philosophe dans la vie quotidienne*” (HADOT, 2001, p. 159, tradução nossa).

¹³⁰ (FOUCAULT, 2004, p. 165).

¹³¹ Advertimos que não será dado o mesmo tratamento nem a mesma organização das implicações que aparecem na *Situação do curso*. Este texto foi escrito por Frédéric Gros, professor da *Université de Paris XII*, um dos responsáveis pelo estabelecimento da edição do curso *L’hermeneutique du sujet*, de 1982, na forma de livro, acrescentado ao final da edição, com intuito de situar o curso no pensamento de Michel Foucault. Ele organiza as implicações do curso em três tipos: implicações filosóficas, implicações éticas e implicações políticas (FOUCAULT, 2004, p. 613-661).

4.1. Reflexões concernentes à Filosofia

Se retrocedermos ao início deste trabalho, recolhendo os elementos com os quais a mestria se articula, se pudermos então apreender o quadro geral da mestria de tipo socrático-platônico e aquele em que se situa a mestria de tipo helenístico, tonar-se-á perceptível que, de certo modo, temos os mesmos elementos nos dois momentos – socrático-platônico e helenístico –, no entanto conjugados de maneiras diversas, o que constitui um quadro diferente para cada tipo de mestria.

Se há relação entre “cuidado de si” e mestria em ambos os momentos, se em ambos há também relação entre mestria e arte de viver, se os dois tipos de mestria estão assentados sobre um jogo entre ignorância e memória, se ambos relacionam-se com o conhecimento e se, da mesma maneira, percebermos que ambas as mestrias remetem à ἄσκησις¹³² (“ascética”), seria possível, então, supor que a mestria apresenta-se como um fio condutor que mantém uma certa *essencialidade*, uma continuidade, uma constância, o que permitiria denominá-la de *objeto*: objeto para a Ciência, objeto para a Filosofia, objeto para o conhecimento. Entretanto, no início da aula de 17 de março, ao retomar e revisar sua elaboração acerca da ἄσκησις, precisando o entendimento que ele dá a esta noção, Foucault apresenta uma reflexão um tanto diversa.

Ademais, nos textos do próprio Platão, no platonismo clássico, se quisermos, é um princípio fundamental que a *philosophía* seja *áskesis*. Mas é justamente de um outro tipo de exercício que se trata. E também não quero dizer que nos exercícios, na ascética estoico-cínica, não esteja presente o conhecimento de si ou que o conhecimento de si esteja excluído. Trata-se de um outro tipo de conhecimento. (FOUCAULT, 2004, p. 508).

A partir desta reflexão, podemos perceber que não somente a articulação dos elementos característicos dos dois tipos de mestria é diversa, mas que os próprios elementos que compõem cada tipo de mestria parecem apresentar distanciamento em relação aos do outro, ainda que levem consigo o mesmo nome. Se se pode falar em ἄσκησις como exercício, no platonismo tanto quanto no estoicismo, ou ainda, se se pode falar em conhecimento de si em ambos os momentos, estes elementos, ἄσκησις e *conhecimento*, apresentar-se-ão de modos diversos nos dois momentos estudados: haverá uma dispersão, uma distância entre a ἄσκησις socrático-platônica e a helenística; distância também entre *conhecimento* socrático-platônico e *conhecimento* helenístico.

¹³² Foucault afirma que mesmo em Platão haverá ascese, seja ao remeter à figura de Sócrates (FOUCAULT, 2004, p. 506), seja no platonismo clássico (FOUCAULT, 2004, p.508).

Não se trata de afirmar que não há de modo algum relações possíveis entre as mestrias de tipo socrático-platônico e de tipo helenístico, mas que será mais rigoroso tratá-las a partir dos elementos que conjugam e do quadro em que se apresentam, buscando evidenciar, como faz Foucault, as dispersões entre estes elementos. De modo esquemático podemos dizer que o primeiro tipo de mestria, socrático-platônico, apresenta-se no quadro da transcendência, e o segundo, o helenístico, apresenta-se no quadro da imanência.

Se há “conhecimento de si” em ambos os quadros, o conhecimento socrático-platônico remete sempre ao elemento divino que permanece na alma. Assim, é mais reconhecimento que conhecimento propriamente dito.

“Cuida de ti mesmo” quererá finalmente dizer: “conhece-te a ti mesmo”. Conhece-te, conhece a natureza de tua alma, faz com que tua alma contemple a si mesma neste *noûs* e se reconheça em sua divindade essencial. Foi o que encontramos no *Alcibiades*. (FOUCAULT, 2004, p. 508).

No momento helenístico, por outro lado, o conhecimento será caracterizado pelo conhecimento do mundo – da φύσις entendida de modo amplo, em sua relação com a noção de κόσμος –, que possibilitará cuidar de si mesmo, na medida em que se conhece o mundo de modo conveniente. O conhecimento deve equipar, preparar e fortalecer. Por meio dele, ou ainda por meio desta *modalização do conhecimento* helenística, será possível também conhecer-se no sentido de perceber seu progresso, ou seja, o que se é em relação ao que se era. Pela “modalização do conhecimento” será possível verificar quanto se equipou, quanto o modo como se conhece as coisas, o mundo, possibilitou alcançar um *status* antes não experimentado: *status* de sujeito.

Ora, o mesmo vale para a ἄσκησις, posto que ela aparece em ambos os momentos de modos diversos. No primeiro – socrático-platônico –, o exercício ascético possibilita elevar-se e deslocar-se em relação a si mesmo, de tal modo a atingir outro mundo: o mundo das essências. Foucault (2004, p. 344) utiliza o trecho 247d do *Fedro*, de Platão, para exemplificar este deslocamento.

Ora, o pensamento de Deus, nutrido exclusivamente de inteligência e de conhecimento puro, tal como se dá, aliás, com toda alma que se preocupa com receber o conhecimento que lhe convém, alegra-se quando chega o tempo de voltar a perceber a realidade, e se nutre com delícias da contemplação da verdade, até que o movimento circular a traga de novo para o ponto de partida. (PLATÃO, 2007b, p. 72).

Por meio da ἄσκησις tipicamente platônica, efetua-se uma conversão a si, de tal modo que seja possível entrar em contato com sua própria essência divina, e desta maneira deslocar-se para outro mundo: o mundo das essências ou das Idéias.

[...] segundo Platão, o homem deve compreender as coisas de acordo com a Ideia (249b-c). Ora tal só é possível através da reminiscência. Só por meio dela consegue atingir a verdade, recordando as realidades que contemplou, quando seguia no cortejo divino, e que agora lhe vão aparecendo aqui na terra. Apenas o homem que fizer um recto uso de tais recordações é perfeito e iniciado em mistérios perfeitos. (FERREIRA, 1997, p. 16-17).

No caso da ἄσκησις de tipo helenístico, tratar-se-á também de exercitar-se, de treinar, de deslocar-se em relação a si, elevar-se, mas de tal modo a observar-se do alto mesmo do mundo em que se vive. Deste modo, deslocamento em relação a si e retorno para si (FOUCAULT, 2004, p. 302). Há deslocamento e elevação do sujeito, mas para que possa observar-se, a partir do mundo, inserido no próprio mundo, contemplando perspectivamente o caminho percorrido entre o sujeito não-formado/deformado que se era, e seu atual estágio de formação. A partir do deslocamento em relação a si retorna-se para si mesmo. Em resumo, não se trata de deslocar-se para alcançar um mundo essencial e, então, retornar a si, mas alcançar o mundo tal qual se nos apresenta, e nele fazer a experiência de si mesmo.

É o movimento pelo qual, sem nunca perder de vista este mundo e, no seu interior, nós e o que aí somos, é-nos [permitido] apreendê-lo e sua globalidade [...]. Visão do alto de si sobre si que engloba o mundo de que se faz parte e que assegura assim a liberdade do sujeito nesse próprio mundo. (FOUCAULT, 2004, p. 344).

Na mesma aula, de 17 de fevereiro, esta diferença é tratada explicitamente, quando Foucault resume sua elaboração acerca dos movimentos de conversão a si de tipos socrático-platônico e helenístico.

Enquanto o movimento platônico consiste em nos afastarmos deste mundo para olharmos em direção a um outro [...], o movimento definido por Sêneca é de uma natureza inteiramente outra. Trata-se de uma espécie de recuo em relação ao ponto em que estamos. Esta liberação faz com que, sem que jamais tiremos os olhos de nós mesmos, sem que jamais tiremos os olhos deste mundo ao qual pertencemos, de algum modo ganhemos as regiões mais altas do mundo. (FOUCAULT, 2004, p. 337).

Não houve simplesmente mudança na mestria de tipo socrático-platônico para aquela de tipo helenístico, houve total transformação: mestria no quadro da transcendência e mestria no quadro da imanência. Na primeira o mestre guia o discípulo, incitando-o a cuidar de si mesmo, treinando-o na *ἄσκησις*, permitindo que se reconheça no elemento divino de sua alma, conduzindo-o deste mundo a outro, o mundo divino da essencialidade, com fim último de que se torne fundamentalmente governante da cidade. Na segunda, o mestre também incita o discípulo a cuidar de si mesmo e o treina na *ἄσκησις*, mas conduzindo o discípulo a um deslocamento que possibilite perceber-se no mundo, perceber-se em seu próprio processo formativo, com fim último de estabelecer uma relação completa e acabada consigo mesmo.

A elaboração realizada até aqui nos permite também refletir acerca do distanciamento entre as éticas apresentadas nos dois momentos estudados. Se, no momento socrático-platônico, o cuidado de si incitado pelo mestre conduz a outro mundo (essencial), ou seja, a algo supraceleste (PLATÃO, 2007b, p. 72), a Ética apóia-se na transcendência: para constituir-se como sujeito ético deve-se alcançar outro mundo, nele se nutrir e preparar-se para essencialmente viver a vida política. Por outro lado, se no momento helenístico, o cuidado de si incitado pelo mestre possibilita um deslocamento em relação a si, sem perder de vista o si mesmo e o mundo no qual se vive, permitindo que o sujeito contemple a si mesmo no próprio mundo em que vive, a Ética apóia-se na imanência: para que se constitua sujeito ético não será necessário transcender os limites do mundo em que se exercita a própria existência, mas buscar construir a si mesmo e constituir, deste modo, uma relação plena consigo mesmo. Pensar o sujeito ético a partir do momento helenístico é pensar naquele que torna possível para si mesmo modelar a própria vida, aquele que dá a si mesmo uma bela *forma vitae*, aquele que se forma, constitui-se, constrói-se na imanência de seu próprio ser e do mundo em que faz a experiência de si mesmo.

Recorrendo à figura de uma linha, podemos afirmar que as duas mestrias podem formar uma semirreta, se vistas à distância. Ao aproximar o olhar desta semirreta – no caso da reflexão filosófica, ao debruçar-se em estudo rigoroso sobre os dois tipos de mestria – não mais veremos a reta, mas pontos que, ao longe, podem ser percebidos como uma linha contínua. Com a proximidade do olhar veremos descontinuidades entre um ponto e outro, distanciamentos ou dispersões. Foucault não somente nos proporá reconsiderar os supostos objetos do saber, mas mostrará as descontinuidades que um mesmo objeto apresenta. Não toma os objetos da Filosofia como elementos bem delimitados, essenciais – o que daria a eles coesão e perenidade –, sobre os quais se poderia escrever uma história. Evidenciando as transformações do que se denomina comumente de objeto do conhecimento, Foucault denuncia que não somente as relações estabelecidas entre ele e o homem se alteram, mas que o próprio objeto não é sempre o mesmo. Se concebemos a mestria socrático-platônica como algo que incita à transcendência e a mestria helenística como algo que incita à imanência, compreende-se que Foucault não pensa a partir de objetos, entendendo a mestria como uma e mesma coisa ao longo do tempo. A mestria é, então, referencial. De modo mais geral, pode-se dizer que, para Foucault, os *objetos* por ele estudados são antes referenciais. Ressalte-se, por exemplo, o tratamento dado por Foucault ao estudo sobre a loucura.

[...] a unidade dos discursos sobre a loucura é o jogo das regras que definem as transformações desses diferentes objetos, sua não-identidade através dos tempos, a ruptura neles produzida, a descontinuidade interna que suspende sua permanência. (FOUCAULT, 2001a, p. 740)¹³³.

Nas respostas dadas às questões elaboradas pelo *Círculo de Epistemologia*, da *École Normale Supérieure*, acerca do método utilizado em seus livros *História da Loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, Foucault oferece uma passagem na qual tenta expor o que seria a loucura, por exemplo – baseado na *História da Loucura* –, uma vez que não consistiria propriamente em um objeto.

¹³³ Conforme tradução de Elisa Monteiro em FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. .p. 99.

Eu não chamaria esse sistema de “domínio” de objetos (pois essa palavra implica a unidade, o fechamento, a proximidade, mais do que a disseminação e a dispersão); dar-lhe-ei, um pouco arbitrariamente, o nome de **referencial**; e direi, por exemplo, que a “loucura” não é o objeto (ou referente) comum a um grupo de proposições, mas o referencial ou lei de dispersão de diferentes objetos ou referentes colocados em ação por um conjunto de enunciados, cuja unidade se encontra precisamente definida por essa lei. (FOUCAULT, 2001a, p. 740, grifo nosso)¹³⁴.

Portanto, *loucura*, *cuidado de si* e *mestria* não são objetos, mas referenciais, cuja suposta unidade lhes é atribuída por sua lei de dispersão. Assim, deve-se ressaltar que a mestria corresponde menos a um objeto que reuniria em torno de si diversos discursos, e mais um referencial que engloba, como a loucura, não somente um conjunto de enunciados, mas também um conjunto de práticas às quais os discursos de Platão, de Sêneca, de Epicteto, de Marco Aurélio ou de Epicuro, se referem. Foi o distanciamento, a dispersão, a descontinuidade entre as mestrias de tipo socrático-platônico e helenístico que buscamos explicitar: a diversidade de suas formas, campos de aplicação e objetivos. Em resumo, trata-se da transformação de uma mestria em outra, de uma relação que, pela transcendência, visa ao governo dos outros, a uma relação que, pela imanência, visa ao estabelecimento de uma relação plena de si para consigo.

Outra reflexão relevante sobre a Filosofia remete ao que chamamos de seu campo de atuação ou âmbito de atividade, e é evocada pela elaboração de Michel Foucault, na medida em que o curso de 1982, especialmente se estudado na perspectiva da mestria, permite à Filosofia retomar um âmbito até então apartado dela pelo discurso do senso comum, especialmente na nossa contemporaneidade. A Filosofia é tratada como disciplina encerrada no âmbito da teoria. O entendimento do que seja a Filosofia, na atualidade – apesar de ela ser ainda venerada como fundamento do saber científico –, limita-a ao âmbito da leitura e da escrita, muitas vezes evocando também a reflexão, alocando todas as atividades a ela ligadas ou que ela abarca no domínio do puramente teórico.

A partir da (re)apresentação que Foucault nos faz da Filosofia, resgatando a matriz da ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ – assim como o estudo que edificamos acerca da mestria, também baseado na mesma matriz –, a Filosofia retoma seu lugar também na prática. A Filosofia

¹³⁴ Ibidem.

se apresentará como conjunto de práticas de si, de exercícios. A escuta, a leitura, a escrita, a fala, a *probatio*, os regimes de abstinência serão os pilares sobre os quais assentar-se-á a ἄσκησις. A Filosofia, deste modo, é ἄσκησις, é “ascese filosófica”, é exercício, treino. A própria relação entre teoria e prática é abarcada na Filosofia, tornando-se, desta maneira, impossível sua cisão.

Neste estudo acerca da noção de mestria, a reflexão de Foucault possibilita à Filosofia não somente retomar o âmbito da prática, do exercício, como também absorvê-lo completamente, realizando sua fusão com o âmbito do teórico, uma vez que se refere frequentemente a modos de saber, modos de conhecer, modos de se relacionar com o mundo e com o conhecimento, logo, modo de ser do sujeito, “modalização do sujeito” (FOUCAULT, 2004, p. 584). A Filosofia passa a ser entendida como aquilo que *determina* um modo de ser do sujeito, modo de constituir-se sujeito – “modalização espiritual do sujeito” (FOUCAULT, 2004, p. 384), “modo de subjetivação” (FOUCAULT, 2004, p. 263; 438) –, modo, então, de construir a si mesmo. Remetemos a uma reflexão acerca da Filosofia muito cara a Foucault – na medida em que se refere, em seus estudos, a uma “estética da existência” –, e especialmente cara a Pierre Hadot: aquela que entende filosofia como “maneira de viver” (HADOT, 2001; 2004).

Se os exercícios devem ser praticados ao longo da existência, então, a vida inteira é treino, exercício e experiência de constituição de si, de construção de si mesmo como sujeito (FOUCAULT, 2004, p. 590-591). A Filosofia é, assim, um modo de viver e, desta maneira, modo de relação com o conhecimento (mundo), com os outros e consigo mesmo.

4.2. Reflexões concernentes à Educação

O estudo acerca da mestria, no curso de 1982, faz pensar e, de certo modo, permite redefinir os papéis da escola, do mestre e do discípulo, e do próprio processo educativo.

Ao tratar da noção grega de σχολή¹³⁵ – muitas vezes traduzida por Foucault pelo vocábulo latino *otium* ou pela noção de *ócio* propriamente (139; 141; 187; 198; 270; 565; 566), acrescido dos adjetivos *estudioso* ou *cultivado* –, Foucault não se refere a um local específico onde se vai com intuito de adquirir e acumular conhecimento ou ainda onde o mestre e o discípulo ocuparão funções bem delimitadas (um transmitindo conhecimento e outro assimilando-o). O discípulo vai à σχολή porque assim o deseja, e

¹³⁵ Conforme item 2.7 deste trabalho.

para lá também envia seus amigos, com intuito de que eles mesmos se equipem com o λόγος do mestre, posto que a σχολή é um ἰατρεῖον, um hospital onde se vai para se curar¹³⁶.

Deste modo, a σχολή é ao mesmo tempo lugar – não específico – e ocasião: lugar e ocasião em que se prepara, que possibilita ocupar-se consigo mesmo, trabalhar sobre si mesmo, ou seja, exercer a τέχνη τοῦ βιοῦ. Se a σχολή pudesse referir-se a um lugar, este seria o próprio mundo; se remetesse à ocasião, esta seria a totalidade da vida. Explicita-se, na reconstituição do curso realizada neste estudo, uma certa identidade entre κόσμος e βίος.

Na σχολή, duas figuras são centrais: mestre e discípulo. No entanto, deve-se observar que as duas personagens não visam ao acúmulo ou transmissão de conhecimentos¹³⁷, mas a uma modalização do conhecimento, um conhecimento relacional: tanto mestre quanto discípulo buscam aprender-ensinar não o conhecimento propriamente, mas um modo de conhecer as coisas, um modo de se relacionar com o mundo e com o conhecimento do mundo.

Do lado do mestre, especialmente no momento helenístico, está o dever da fala franca e de buscar que o discípulo traga o λόγος enunciado para o nível de seus atos. Trata-se de ensinar o discípulo a *materializar* o discurso verdadeiro – que equipa e arma –, em sua atitude diária. Ressalte-se ainda que o mestre não é titulado, o mestre não cursou aulas, não é mestre porque é filósofo profissional, mas porque é o exemplo daqueles que o cercam. Não há distanciamento entre o que pensa, diz e faz. Ele pode ser tanto o professor quanto o amigo.

Portanto, não é, por assim dizer, enquanto filósofo profissional que Sêneca e Plutarco intervêm para guiar os outros. É na medida em que as relações sociais que eles mantêm com uma ou outra pessoa (amizade, clientelismo, proteção, etc.) implicam, a título de dimensão – e, ao mesmo tempo, a título de dever, de obrigação –, o serviço da alma e a possibilidade de fundamento de uma série de intervenções, de conselhos que permitirão ao outro conduzir-se como convém. (FOUCAULT, 2004, p. 193).

¹³⁶ Conforme item 3.3.1 deste estudo.

¹³⁷ Conforme item 3.1 deste estudo.

Do lado do discípulo, particularmente no momento helenístico, resta a escuta atenta até que seja possível falar, falar o que sente no coração para compartilhar com os outros (FOUCAULT, 2004, p. 471), enunciar o λόγος ouvido na σκολή para si mesmo ou ainda proferi-lo para outrem. O diálogo amigo será preparador, a discussão visa a equipar e fortalecer.

Pois bem, porque, quando nos dirigimos a amigos para censurá-los, o fim a que devemos nos propor evidentemente não é ofendê-los, mas fazê-los progredir. Quando discutimos com alguém, é para transmitir-lhe uma verdade. (FOUCAULT, 2004, p. 586).

É neste momento que os papéis de discípulo e de mestre se confundem e se sobrepõem, pois a partir do momento em que se enuncia o λόγος, o discurso-socorro, ou ainda quando ele é escrito para que outro o leia, o discípulo assume a função de mestre, pois que incita o amigo a cuidar de si mesmo, a ocupar-se consigo para alcançar uma formação: formação de sujeito que vive de modo conveniente.

Perante um amigo, um amigo que é caro, um amigo com quem se tem relações afetivas tão intensas, faz-se o exame de consciência. Toma-se-o como diretor de consciência e é totalmente normal tomá-lo como diretor, independentemente de sua qualificação de filósofo – e, no caso, não é um filósofo –, simplesmente porque é um amigo. (FOUCAULT, 2004, p. 201-202).

Reunindo a reflexão anterior, sobre a Filosofia, a esta, sobre a Educação, pode-se afirmar que a Filosofia, como relação espiritual que se estabelece consigo mesmo pela guia de um ἡγεμόν, constituirá uma educação para a existência.

A direção espiritual apresenta-se como um método de educação individual. Ela tem duplo fim. Trata-se, antes de tudo, de permitir ao discípulo tomar consciência de si, isto é, de seus defeitos e progressos. [...] Trata-se, depois disso, de ajudar o discípulo a fazer as escolhas particulares razoáveis na vida de todos os dias. Razoáveis, isto é, quanto possível boas [...]. (HADOT, 2001, p. 303-304).

Neste sentido pode-se apreender a Filosofia como um processo formativo e educacional, em sentido amplo. Formativo, pois torna possível a formação de si mesmo pela incitação provocada por outrem, e pela equipagem propiciada pelo λόγος recolhido. Educacional, porque não somente abarca a παιδεία, a formação que *acumula* conhecimentos, mas estabelece entre o μάθημα e a pessoa que com ele entra em contato

uma relação que tem o si mesmo como fim, que possibilita transformar-se e estabelecer consigo mesmo uma relação acabada, completa, uma relação plena, que deve ser mantida ao longo de toda a existência. Assim compreendida, em seu vínculo com Educação, a Filosofia remete a modos de ser mestre e de ser discípulo, a modos de se relacionar com o conhecimento e com os outros, modos de se constituir-se sujeito e de formar-se para a existência. Evocando noções caras a Pierre Hadot e Michel Foucault, trata-se de uma maneira de viver e de modos de ser, respectivamente.

A seus [estóicos] olhos, a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos numa exegese de textos, mas numa **arte de viver**, numa **atitude concreta**, num **estilo de vida** determinado, **que engaja toda a existência**. O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do “si mesmo” e do ser: é um progresso que nos faz mais ser, que nos torna melhores. (HADOT, 2002, p. 22-23, tradução nossa do francês, grifos nossos).

Seja na substituição ou complementação da educação do ἔμφρονος – momento socrático-platônico –, seja na coextensividade entre a vida e a prova, ou seja, a existência mesma entendida e experimentada como exercício, como treino, como experiência que se faz de si mesmo – momento helenístico –, em resumo, nos dois casos entendida como modo de viver, a Filosofia é “magistério da prática de si” (FOUCAULT, 2004, p. 191).

[...] a idéia de que a vida, a vida com todo o seu sistema de provas e de infortúnios, **a vida por inteiro, é uma educação** [...]. E eis que reencontramos a idéia de educação, mas educação, também ela generalizada: **é a vida inteira que deve ser educação do indivíduo**. (FOUCAULT, 2004, p. 533, grifo nosso).

A Educação não está mais encerrada na escola, como a entendemos na nossa contemporaneidade; o mestre não é somente o professor; o discípulo também pode ser mestre; não se tratará mais de transmitir conhecimento ou lecionar sobre o mundo, mas de modos de se relacionar com o próprio mundo e com o conhecimento do mundo; não se trata somente de ensinar a ler e escrever, mas de ensinar que escutar, ler, escrever e falar podem possibilitar um preparo, um fortalecimento para toda a existência; não se trata de aprender a seguir normas ou regras sobre o que comer, como vestir-se etc, mas

de não se tornar escravo de si mesmo em função das representações que o mundo nos apresenta.

Doravante, o mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É o mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito. (FOUCAULT, 2004, p. 160).

Seria possível sugerir, então, que uma *Filosofia da Educação* não é possível, pois a Filosofia abarca a Educação. Há uma coextensividade entre vida – e Filosofia é “maneira de viver” – e Educação. Neste sentido, pode-se conjecturar que a noção mesma de *Filosofia da Educação* constituiria uma tautologia, pois que remete ao todo e à sua parte. Parece-nos mais adequada a expressão que as reúne: *Filosofia e Educação*.

4.3. Reflexões para o entendimento do pensamento de Michel Foucault

Se Foucault afirma que se educa a fim de viver e vive-se a fim de educar-se (FOUCAULT, 2004, p. 534), o processo de cuidar de si é contínuo e se apresentará como meio e como fim em si mesmo, ou seja, cuida-se de si, entendido o “cuidado de si” como conjunto de práticas e exercícios (ἄσκησις e τέχνη τοῦ βιοῦ) – meio –, e também como relação plena que se estabelece consigo mesmo – fim.

Esta relação acabada e completa estabelecida de si para consigo aparece sintetizada na expressão “mestre de si”, em Foucault – citada de modo direto somente uma vez (FOUCAULT, 2004, p. 106) –, e em outra expressão, “mestria de si”, citada por Pierre Hadot (2002, 26; 32; 90; 92). Ambas remetem à finalidade do próprio processo de “ascese filosófica”: formar-se sujeito, sujeito de soberania sobre si mesmo (FOUCAULT, 2004, p. 450).

O mestre somente exerce seu papel de incitar o outro a cuidar de si, se alcança a mestria de si mesmo: se se coloca num exercício permanente de si mesmo, o qual engloba uma série de outros exercícios, dentre os quais aqueles nos âmbitos do λόγος e do ἔθος, que se iniciam com o recolhimento do discurso verdadeiro, pela escuta silenciosa, passam pela memorização ativa deste discurso, meditando sobre ele – realizando uma série de exercícios sobre o discurso e sobre as representações que fazemos do mundo (regime de provas e abstinências) –, e finalizam com a transmissão

do λόγος apreendido. Somente poderá ser mestre quem se colocou em processo de formação.

Pode-se dizer que é este processo específico, no qual o sujeito forma a si mesmo pelo λόγος, que Foucault denominará de “subjetivação do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2004, p. 400-402; 422; 438-439; 450), ou ainda, de autossubjetivação (FOUCAULT, 2004, p 263).

Se o cuidado de si é fim da própria existência, entendida como experiência que se faz de si mesmo, processo contínuo de formação de si, e se é ele mesmo o modo pelo qual se pratica a liberdade (FOUCAULT, 2001b), ou seja, meio, podemos dizer, então, que o mestre de si possui uma “vontade livre” (FOUCAULT, 2004, p. 163). O mestre de si não é escravo de seus afetos: ele é firme e sereno em relação ao futuro como um ancião; ele rejuvenesce pela rememoração dos λόγοι do mestre, dos discursos-remédio; ele não necessita de nada além dele mesmo para atingir a felicidade; ele tem domínio sobre si mesmo.

Porém, deve-se observar uma exceção: apenas uma pessoa não necessitaria ser incitado ao cuidado de si, somente um sujeito não necessitou dos discursos do mestre para que desenvolvesse a soberania sobre si: o σοφός ou *sapiens*. Somente o sábio, aquele que alcançou a sabedoria, não precisa de mestre. Epicuro seria um exemplo, era θεῖος ἄνθρωπος, homem divino: teria alcançado por si mesmo a sabedoria. Recorde-se que a sabedoria era considerada divina, e aquele que a alcança será, deste modo, um ser divino, pois que alcançou algo que era destinado somente aos deuses.

Os demais homens, os *stulti*, não são divinos, não têm a capacidade de atingirem por si mesmos a sabedoria, não conseguem desenvolver-se por si mesmos, sem a relação com outro homem – o mestre –, o cuidado de si, e, deste modo, não praticam sua liberdade do modo como convém – sua vontade não é livre. Ora, podem eles, pelo amor à sabedoria, buscar um mestre do cuidado e visarem a se tornarem φιλόσοφοι: amantes da sabedoria.

Para se tornarem mestres de si mesmos necessitarão antes de um mestre do cuidado, alguém que os incite, que os acompanhe, que os equipe e prepare com exercícios, com práticas, com discursos (λόγοι). Para que se cuide de si mesmo, tem-se a **necessidade de um mestre do cuidado**, de um outro.

Pois o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos , **tem sempre necessidade de passar pela relação com o outro que é o mestre**. Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, **não há cuidado de si sem a presença de um mestre**. (FOUCAULT, 2004, p. 73, grifo nosso).

A partir desta reflexão, a noção de mestria, no interior do pensamento de Foucault, torna-se noção-chave: se o “cuidado de si” tem no outro seu elemento necessário, qualquer estudo acerca do “cuidado de si” deverá necessariamente remeter à relação que se estabelece com o outro. Não há cuidado de si sem o outro e, nesta perspectiva, não há *si mesmo*, não há sujeito sem a relação com o outro. A mestria é condição de possibilidade¹³⁸ do cuidado de si, ou em outras palavras, a relação com o outro é condição de possibilidade da liberdade.

[...] o **cuidado de si implica também a relação com um outro**, uma vez que, para cuidar de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. **Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo**, de alguém que lhe diga a verdade. Assim, o problema das relações com os outros está presente ao longo desse desenvolvimento do cuidado de si. (FOUCAULT, 2001b, p. 1534, grifo nosso)¹³⁹.

Se a Ética, para Foucault, é “a prática refletida da liberdade” (FOUCAULT, 2001b, 1530), a relação com o outro, a mestria, é condição de possibilidade da própria Ética.

Ora, evocando os estudos de Michel Foucault, estaríamos ainda ligados por relações de poder. A relação mesma com o outro seria relação de poder: de certo modo hierarquizada, pois discerne num dado momento aquele que está mais próximo do saber e aquele que é *stultus*. Então, qual a diferença entre a mestria, esta que visa a instituir um modo de ser do sujeito, esta que se baseia na espiritualidade, esta que visa à autossubjetivação, e as demais relações de poder estudadas por Foucault? A diferença resta na possibilidade de transformação do ser daqueles que se relacionam, mestre e discípulo, amigos, um e outro. Ainda que reduzíssemos a relação mestre-discípulo àquela de professor e aluno, na perspectiva da mestria, resgatada pelo pensamento de Michel Foucault, nos situaríamos numa matriz diversa daquela que aparece na nossa contemporaneidade.

¹³⁸ Ao utilizar a expressão *condição de possibilidade*, não pretendemos evocar o pensamento de Immanuel Kant, mas apenas referir-nos à mestria como condição que possibilita algo, neste caso, o desenvolvimento do cuidado de si.

¹³⁹ Conforme tradução de Elisa Monteiro em FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 271.

Não vejo onde está o mal na prática de alguém que, em um dado jogo de verdade, sabendo mais do que um outro, lhe diz o que é preciso fazer, ensina-lhe', transmite-lhe um saber, comunica-lhe técnicas; o problema é de preferência saber como será possível evitar nessas práticas – nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é ruim em si mesmo – os efeitos de dominação que farão com que um garoto seja submetido à autoridade arbitrária e inútil de um professor primário; um estudante, à tutela de um professor autoritário etc. (FOUCAULT, 2001b, p. 1546)¹⁴⁰.

A mestria, principalmente como se apresenta no momento helenístico, mas também como aparece vinculada à figura de Sócrates nos diálogos platônicos, constitui uma relação de poder em que não somente o discípulo modifica-se com o ensinamento do mestre, uma vez que assimila ou acumula as *verdades ensinadas*, mas ambos, mestre e discípulo, transformam-se pelo discurso verdadeiro enunciado e memorizado. Ressalte-se, não somente o discípulo, mas também o mestre é transformado. Mestre e discípulo aprendem, de certo modo juntos, a praticar a liberdade, e constroem-se simultaneamente como sujeitos éticos, sujeitos que possuem vontade livre, que praticam a liberdade refletida.

Considerações

Se ao longo dos três primeiros capítulos deste estudo buscou-se realizar uma leitura sistemática do curso *L'herméneutique du sujet* sob o fio condutor da noção de mestria, apenas levantando os elementos que se apresentavam no texto e indicando suas articulações e conjugações, agora, neste último capítulo, ensaiamos uma explicitação da potência do pensamento de Michel Foucault.

Para a Filosofia, o pensamento de Foucault parece reclamar uma Ética da forma: ela será mais *forma* que se dá à própria vida que dever por lei, norma ou código (FOUCAULT, 2001b, p. 1537-1539), e dependerá unicamente do sujeito e da relação que estabelece com os demais sujeitos (mestres) e com o mundo (conhecimento). Ao mesmo tempo, Foucault (re)inaugura o modo de pensar os objetos da Filosofia, uma vez que tanto no que tange ao *cuidado de si* quanto à *mestria*, pôde-se perceber que mais as dispersões e distanciamentos são explicitados que as aproximações propriamente ditas.

¹⁴⁰ Conforme tradução de Elisa Monteiro em FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 284-285.

A alteração do quadro geral em que se localizam os supostos objetos do saber evidencia que há mais de um objeto, de tal modo que o pensador rigoroso deveria buscar apenas “referenciais” em torno dos quais organizaria suas reflexões, e não constâncias e essencialidades ou ainda objetos dotados de substância. Ainda no campo da Filosofia, Foucault (re)apresenta um modo de *pensar* a própria Filosofia: não mais teoria inerte, estática, mas teoria dinâmica, inseparável da prática. Filosofia é maneira de viver; Filosofia, como *cuidado*, é aquela relação que se estabelece com o mestre de tal modo a equipar-se, preparar-se para seguir o curso da própria existência e estabelecer, enfim, uma relação plena consigo mesmo. A Filosofia, nesta perspectiva, traz o conhecimento (útil) para o nível dos atos do sujeito.

No que se refere à Educação, o pensamento de Foucault subverte-a por completo. Não se visará mais a delimitar espacialmente a Educação, ou seja, buscar demarcar seu *locus*: ela não é mais somente um lugar, a escola. Ela se torna também oportunidade: oportunidade de aprender e de ensinar o outro e a si mesmo. O mestre não será mais aquele que detém o conhecimento, mas que sabe como se deve conhecer o mundo. Aquele que ocupa o papel de mestre, somente pode exercer sua tarefa se se tornou, antes de tudo, mestre de si mesmo, e, em cada oportunidade de *ensino*, simultaneamente aprende, pois que ratifica o discurso verdadeiro para si mesmo. O discípulo não mais renunciaria a si mesmo para se colocar nas mãos do mestre, mas, pelo discurso do mestre, seria incitado a voltar-se e se converter a si mesmo. Não mais ele será testado pelo mestre, mas é ele, agora, que testa o outro para se certificar de que está preparado para exercer a função de mestre: o discípulo testa a verdade do discurso do mestre.

Ora, este estudo possibilitou também precisar a importância da noção de mestria para um entendimento mais profundo do pensamento de Michel Foucault, na medida em que muito se afirma e se estuda acerca do “cuidado de si”, noção tão cara à reflexão de Foucault, no entanto perigosa, uma vez que remete ela mesma sempre ao *si*, ao *eu*, e que, de certo modo, provoca o estudioso da ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ e o compele a excluir o outro de seu quadro geral, desafiando o próprio rigor de seu pensamento. O estudo sobre a mestria torna possível destacar a função do *outro* em toda reflexão sobre o “cuidado de si”, possibilitando à Ética permanecer na maneira como sujeito se relacionada consigo, com o outro e com o mundo. É pela *intervenção* do outro que o sujeito mantém com o próprio mundo e principalmente consigo mesmo uma relação plena. A Ética da *forma vitae*, em Foucault, parte do *si mesmo*, passa pela relação com

outro, em direção ao mundo – o mundo em que se vive –, para que, ao cabo, seja realizado um retorno a si.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AURELIUS, M. *Meditations*. Tradução de C. R. haines. London: Harvard, 2003 (Loeb Classical Library).
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.
- CARTLEDGE, P. (Org.). *Grécia Antiga*. 2. Ed. Tradução Laura Alves e Aurélio Rebello. São Paulo: Ediouro, 2009. (Col. História ilustrada).
- DE WITT, N. W. Organization and Procedure in Epicurean Groups. In: *Classical Philology*, Vol. 31, No. 3 (Jul., 1936), pp. 205-211.
- DILLON, J. D. *Musonius Rufus and education in the good life: a model of teaching and living virtue*. Maryland: University Press of America, 2004.
- EMPIRICUS, S. Πρὸς μαθηματικούς (Contra os gramáticos). In: *Sextus Empiricus*. Recensão de Immanuelis Bekkeri. Berolini: G Reimeri, 1842. Disponível em < www.archive.org >. Acessado em 04 de maio de 2010.
- EPICTETUS. Dissertationum Epictetearum sive ab Arriano sive ab aliis digestarum fragmenta (0557: 003). *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Ed. Schenkl, H. Leipzig: Teubner, 1916. Repr. 1965.
- EPICURO. Επίκουρου προσφώνησις (*Sententiae Vaticanae*). In: *Codex Vaticanus Graecus* 1950. Disponível em < www.epicuros.gr >. Acessado em 03 de abril de 2010.
- EPICURO. *Carta sobre a Felicidade (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.
- EPICURO. *Lettere sulla física, sul cello e sulla felicità*. 8. Ed. Trad. Nicoletta Russello. Milano: BUR, 2007.
- FARIA, E. *Dicionário escolar latino-português*. 4. Brasília: Cia Nacional de Material de Ensino, 1967.
- FERREIRA, J. R. Introdução. In: PLATÃO. *Fedro*. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 9-19.
- FOUCAULT, M. Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a, p. 724-759.
- FOUCAULT, M. L'éthique de soi comme pratique de la liberté. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 1527-1548.
- FOUCAULT, M. Une esthétique de l'existence. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001c, p. 1549-1554.
- FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001. Trad. Salma Tannus Muchail e Marcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do saber*. 7. Ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- GROS, F. A propos de l'herméneutique du sujet. In : LE BLANC, G. & TERREL, J. *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003. p. 131-148.
- HADOT, P. *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* 2. Ed. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2004.
- HAZEL, J. *Who's who in the greek world*. London: Routledge-USA, 2002.
- HOOKE, J. T. *et al. Lendo o passado: a História da escrita antiga do cuneiforme ao alfabeto*. São Paulo: EDUSP : Melhoramentos, 1996.
- JAEGGER, W. *Paidéia*. 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JEAN, G. *A escrita: memória dos homens*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 2006.
- LELOUP, J. Y. *Cuidar do Ser: Fílon e os terapeutas de Alexandria*. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MARROU, H. I. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: E.P.U., 1973.
- MUCHAIL, S. T. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: *Sócrates*. 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: PLATÃO. *O Banquete – Apologia de Sócrates*. 2. Ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Coord. Benedito Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.
- PLATÃO. *Alcibiade Primo*. 3. Ed. Trad. Donatella Puliga. Milão: BUR, 2006.
- PLATÃO. O Primeiro Alcibiades. In: PLATÃO. *Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibiades*. 2. Ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Coord. Benedito Nunes. Belém: EDUFPA, 2007a.
- PLATÃO. Fedro. In: PLATÃO. *Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibiades*. 2. Ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Coord. Benedito Nunes. Belém: EDUFPA, 2007b.
- PLUTARQUE. *Oeuvres morales de Plutarque*. Tradução de Ricard. Paris: Lefèvre, 1844. Disponível em <<http://remacle.org>>. Acessado em: 02 mai. 2010.
- RHODES, P. J. *The Greek City States*. 2. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- RUFUS, M. *Reliquiae*. Org. O. Hense. Leipzig (Lipsiae): B. G. Teubner, 1905.
- RUFUS, M. On training. Introdução e tradução de Leif E. Vaage. In: In WINBUSH, V. L. *Ascetic behavior in greco-roman antiquity: a sourcebook*. Minneapolis: The Institute for Antiquity and Christianity, 1990, p. 129-133.
- SENECA, L. A. *De beneficiis*. In: SENECA, L. A. *De beneficiis et De Clementia*. Berolini, 1876. Disponível em <www.archive.org>. Acessado em: 02 abr. 2010.
- SENECA, L. A. *Epistles 66-92*. Tradução de Richard M. Gummere. London: Harvard, 1920. (Loeb Classical Library).
- SENECA, L. A. *Natural questions books I-III*. Tradução de Thomas H. Corcoran. London: Harvard, 1999a. (Loeb Classical Library).
- SENECA, L. A. *Natural questions books VI-VII*. Tradução de Thomas H. Corcoran. London: Harvard, 1999b. (Loeb Classical Library).
- SENECA, L. A. *Epistles 1-65*. Tradução de Richard M. Gummere. London: Harvard, 2002. (Loeb Classical Library).

SENECA. L. A. *Epistles 93-124*. Tradução de Richard M. Gummere. London: Harvard, 2006a. (Loeb Classical Library).

SENECA. L. A. De Beneficiis. In: *Moral Essays Vol. III*. Tradução de John W. Basore. London: Harvard, 2006b. (Loeb Classical Library).

SENECA, L. A. *De tranquillitate animi*. Roma: Eulogos, 2007. Disponível em <www.intratext.com>. Acessado em 09 de abril de 2010.

SPIVEY, N. & SQUIRE, M. *Panorama of the classical world*. London: Thames & Hudson, 2008.

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

PERSEUS DIGITAL LIBRARY. Editor: Gregory R. Crane. Desenvolvido pela *Tufts University*. Apresenta textos completos ou seletos em grego clássico e possibilidade de pesquisa de citações em língua grega do período clássico. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>> (ou pela *Chicago University*, no link <http://www.lib.uchicago.edu/efts/PERSEUS/greek.html>). Acessado em: 10 fev. 2009.

PERSEUS UNDER PHILOLOGIC. Editor: Gregory R. Crane. Desenvolvido pela *Tufts University*. Apresenta possibilidade de pesquisa morfológica de palavras em língua grega do período clássico. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>> (ou pela *Chicago University*, no link <http://www.lib.uchicago.edu/efts/PERSEUS/greek.html>). Acessado em: 10 fev. 2009.

HODOI ELEKTRONIKAI: *Du texte à l'hypertexte*. Responsable académique : Alain Meurant; Ingénierie informatique : B. Maroutaeff, C. Ruell, J. Schumacher. Apresenta seleção de textos em grego antigo, com a respectiva tradução para o francês. Disponível em: <http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/>. O projeto é hospedado no site da Faculdade de Filosofia e Letras – Estudos Gregos Latinos e Orientais, da *Université Catholique de Louvain* (UCL).