doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA: SÓCRATES, DESCARTES, FOUCAULT

Anderson A. Lima da Silva[1]
https://orcid.org/0000-0001-8394-5525

Resumo: No curso *A hermenêutica do sujeito*, Michel Foucault propõe-se a refletir sobre duas concepções de filosofia que encontraram respectivamente nas figuras de Sócrates e de Descartes seu ponto de ancoragem. Por um lado, o "cuidado de si", que compreende o exercício filosófico como um modo de vida que articula as dimensões epistêmicas, éticas, políticas e estéticas como constante construção de si; por outro lado, o "conhecimento de si", que circunscreve a filosofia ao caráter epistêmico de uma busca da verdade do sujeito. A comparação e a contraposição dessas duas formas de visar a filosofia, o sujeito e a verdade, são animadas por questionamentos que partem da atualidade à qual pertence Foucault e diante da qual se posiciona ao defender uma "filosofia crítica" do presente que promova a criação de novas formas de existência individuais e coletivas capazes de modificar a nós mesmos, sujeitos modernos.
Palavras-chave: Michel Foucault; Cuidado de si; Conhecimento de si; Sujeito; Verdade; Crítica.

PHILOSOPHY AS WAY OF LIFE: SOCRATES, DESCARTES, FOUCAULT

Abstract: In the course "The hermeneutics of the subject", Michel Foucault proposes a reflection on two conceptions of philosophy that found their anchor points in the figures of Socrates and Descartes, respectively. On the one hand, the "care of the self", which sees the philosophical exercise as a way of life that articulates the epistemic, ethical, political and aesthetical dimensions as a constant construction of self; on the other hand, the "self-knowledge", that circumscribes philosophy to the epistemic character of a search of the truth of the subject. The comparison and the contrast of these two ways of looking at philosophy, the subject and the truth, are energized by questions that start from the present time, to which Foucault belongs, and in front of which he stands when defending a "critical philosophy" of the present that promotes the creation of new forms of individual and collective existence capable of changing ourselves, modern subjects.

Keywords: Michel Foucault; Care of the self; Self-knowledge; Subject; Truth; Criticism.

1 Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é bolsista de pós-doutorado (Unicamp).

> Os antigos filósofos gregos, como Epicuro, Zenão, Sócrates etc., permanecem muito mais fiéis à verdadeira Ideia do filósofo do que a que se fez nos tempos modernos. "Quando hás de, enfim, começar a viver virtuosamente?", disse Platão a um ancião que lhe pedia escutasse algumas lições sobre a virtude. Não se deve apenas especular, mas é necessário também, de uma vez por todas, pensar em praticar. Mas hoje toma-se por sonhador aquele que vive de acordo com o que ensina.
>
> Immanuel Kant (1980, p. 9, 12)

"Quem somos nós?"

Uma das virtudes de Michel Foucault costuma ser a de deslocar as evidências, introduzir uma desconfiança fundamental naquilo que é dado como tradicional, estabelecido, *allant de soi*. Algo dessa ordem ocorre no curso oferecido no *Collège de France* no ano de 1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*. Momento em que Foucault propõe-se a "entabular uma reflexão histórica das relações entre subjetividade e verdade" (FOUCAULT, 2010a, p. 3). Empreendimento nada inexpressivo, visto que – embora o autor não deixe de enfatizar que não fará senão levantar algumas "hipóteses, com muitos pontos de interrogação e reticências" (FOUCAULT, 2010a, p. 13) –, logo de saída, infligirá ao conjunto da história da filosofia toda uma renovação de perspectiva ao declarar e ressignificar seu momento originário e seu respectivo ponto de "cisão".

Cisão que, desde a primeira aula do curso[2], será marcada pelo hiato – por vezes explícito, por vezes velado – que se esboça entre a figura de Sócrates e a de René Descartes, tendo por pano de fundo, num movimento mais amplo e ousado, as relações entre filosofia Antiga e filosofia Moderna. Movimento a tal ponto marcante e fundamental que até mesmo o nome próprio "filosofia" será posto em questão. Com efeito, Foucault propõe-se a desenvolver o questionamento entre "sujeito e verdade" a partir de uma "noção grega bastante complexa e rica": trata-se da noção de "cuidado de si" (*epiméleia heautoû*), noção rica o suficiente a ponto de envolver um modo de ser do sujeito, um modo de pensar a verdade e, correlatamente, um modo de conceber a filosofia.

Procedimento um tanto paradoxal o da escolha dessa noção, à primeira vista marginal na historiografia filosófica, pois

> todos sabemos, todos dizemos, todos repetimos, e desde muito tempo, que a questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi originalmente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em um preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón* ("conhece-te a ti mesmo") (FOUCAULT, 2010a, p. 4).

Esta suposta fórmula fundadora das relações entre sujeito e verdade apresentou-se não apenas como a marca por excelência do nascimento da filosofia, mas inscreveu-se nas colunas do pensamento ocidental com a força de um destino: um destino que confere ao sujeito sua identidade, sua constituição profunda, sua verdade mais íntima, possivelmente sua natureza, através de procedimentos de conhecimento.

No entanto, a esta perspectiva que põe o "conhece-te a ti mesmo" como a mais antiga das interrogações, questionamento ancestral e imemorial que "fundaria" o pensamento ocidental, Foucault parece antepor outra leitura: e se, no fundo, a importância conferida ao "conhecimento de si" como imperativo filosófico do pensamento grego, sobretudo do pensamento filosófico, não fosse senão retrospectiva? Própria de nossa modernidade? E se os Antigos se reconhecessem antes em outro princípio, o do "cuidado de si"?

Ao deslocar o enfoque do "conhecimento de si" ao "cuidado de si", Foucault põe em cena um expediente de problematização que precisará haver-se com ao menos três exigências: 1) Entabular uma releitura

2 Trata-se da aula de 6 de janeiro de 1982, na qual nos concentraremos, sobretudo em sua primeira hora de exposição.

da relação existente entre a *epiméleia heautoû* e *gnôthi seautón* no contexto da Antiguidade – o que, por nossa conta, procuraremos acompanhar remetendo-nos ao contexto do "momento socrático-platônico"[3], especialmente na análise da *Apologia de Sócrates* promovida por Foucault em sua primeira aula de 1982; 2) Indicar o momento, historicamente datado, e afinal relativamente recente, em que o "conhecimento de si", desgarrando-se do "cuidado de si", pôde se impor como configurador por excelência das relações entre sujeito e verdade no Ocidente. Trata-se, adiantemos, do "momento cartesiano" e da consequente cesura histórico-filosófica que este estabelece nas relações entre sujeito e verdade, levando Foucault a apontar uma anteposição entre o que chamará de "filosofia" e "espiritualidade". 3) Por fim, aventar a intenção ou sentido dessa releitura da história da filosofia empreendida por Michel Foucault, o que faremos a partir da hipótese de que suas pesquisas são orientadas por uma postura crítica que visa à interrogação e abertura de possibilidades ético-políticas na atualidade.

"Cuida-te de ti mesmo"

Após chamar a atenção ao fato "um tanto paradoxal" que seria escolher a noção de "cuidado de si" – noção em todo caso presente, mas aparentemente sem nenhum status particular no pensamento grego – como fio condutor de uma investigação entre sujeito e verdade, Foucault remete-se a estudos de historiadores e arqueólogos que tinha à mão (ROSCHER, 1901; DEFRADAS, 1954) para corroborar que "sem dúvida, tal como foi formulado, de maneira tão ilustre e notória, gravado na pedra do templo, o *gnôthi seautón* não tinha, na origem, o valor que posteriormente lhe conferimos", isto é, "o que estava prescrito nessa fórmula não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses" (FOUCAULT, 2010a, p. 5): recomendações ao próprio ato da consulta ao deus, imperativos gerais de prudência nas demandas ao mesmo, de modo algum pretendia designar ou formular um "princípio geral de ética e medida para a conduta humana" (FOUCAULT, 2010a, p. 5).

Não obstante, o que parece ocupar e interessar a Foucault mais de perto é menos o sentido dado e atribuído ao preceito délfico no culto de Apolo do que o fato da aparição do "conhece-te a ti mesmo" no pensamento filosófico, inauguração cujas honras são conferidas a Sócrates[4]. Ora, quando surge este preceito délfico no discurso filosófico, assinala Foucault, ele está não raras vezes "acoplado, atrelado" ao princípio do "cuida de ti mesmo". Mais do que isso, acrescenta, em "alguns textos", "é bem mais como uma espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra do 'conhece-te a ti mesmo'" (FOUCAULT, 2010a, p. 6). É no âmbito, no quadro mais geral e como que nos limites da *epiméleia heautoû* que o *gnôthi seautón* aparece como uma espécie de aplicação concreta da regra geral: "é preciso que te ocupes contigo mesmo".

Inversão de perspectiva e de valoração tão surpreendente quanto a escolha do texto que, num primeiro momento, é trazido como ratificador dessa estreita preponderância do "cuidado de si" sobre o "conhecimento de si": trata-se da *Apologia de Sócrates*, de Platão[5]. Aparentemente, ao ver de Foucault, a notoriedade histórica

3 Foucault esquematiza a história do cuidado de si em três momentos: o de seu nascimento filosófico, séculos V e IV a.C., momento socrático platônico; o de sua "idade de ouro", séculos I e II d. C., momento helenístico-romano; o da passagem do ascetismo pagão ao ascetismo cristão, séculos IV e V (Cf. FOUCAULT, 2010a, p. 30). O desenvolvimento do curso, de fato, é consagrado mormente ao segundo momento (estoicismo e epicurismo).

4 Foucault aponta "alguns textos de Platão" e as Memoráveis de Xenofonte como signos dessa aparição. Em Xenofonte, que não será priorizado por Foucault (deixando, assim, mais ou menos explícita sua opção por "alguns textos" de Platão), pode-se ler: "Então Sócrates: Dize-me, Eutidemo, perguntou ele, já estiveste em Delfos? – Sim, por Zeus, respondeu Eutidemo; estive até duas vezes. – Então viste em algum lugar no templo a inscrição: Conhece-te a ti mesmo? – Sim. – Tu a viste distraidamente ou prestaste atenção e tentaste imaginar quem tu és?" (XÉNOPHON, 1996, p. 390).

5 No curso do ano de 1982, Foucault dedicar-se-á ainda, e de modo mais incisivo (no que tange ao "momento socrático-platônico"), à leitura do *Primeiro Alcibíades*, de Platão, de cuja abordagem não nos ocuparemos diretamente neste artigo.

deste texto não foi capaz de atentar ou de tirar as devidas implicações que o mesmo encerra, visto que na Apologia "Sócrates apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e não descuidarem de si" (FOUCAULT, 2010a, p. 6). A respeito disso, sustentará Foucault que há no referido texto três passagens "totalmente claras e explícitas" que atestam esta preponderância do "cuidado de si" em relação ao "conhecimento de si".

As três passagens da *Apologia* eleitas por Foucault encontram-se entre 28b e 36d, momentos em que Sócrates apresenta e esclarece seu modo de vida, o valor intrínseco deste modo de vida e os benefícios que ele traz à cidade, seguido do comentário da condenação e da "pena" proposta por Sócrates (Ver BRISSON, 1997). Vamos nos ater aqui àquela que consideramos ser a principal das passagens, indicando, amiúde, outras que possam nos servir de apoio[6]. Trata-se de um trecho longo, porém bastante elucidativo, que se encontra em 29d e se segue ao momento em que Sócrates responde a uma possível acusação que lhe poderia ser dirigida (28b): não haveria algo de vergonhoso em encontrar-se numa situação em que um certo modo de vida, seja qual seja, tenha-o levado ao tribunal e à possibilidade de ser condenado à morte? Ao que Sócrates responde (29c) que, ao contrário, ainda que tivesse a possibilidade de receber indulto com a condição de que levasse a partir de então outra vida, recusaria, não a mudaria.

Eis a resposta que daria:

> Varões atenienses, eu os saúdo e os amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado – "melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da melhor e mais reputada cidade em sua sabedoria e força, não sente vergonha de militar [*epimeleîsthai*] em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão [*phrónesis*], da verdade [*alétheia*] e da alma [*psykhè*] (a fim de ser a melhor possível) não militar [*epimelêi*] nem se preocupar?" E se algum de vocês quiser contestar e disser que milita, não o liberarei de imediato nem me afastarei, mas vou interrogá-lo [*erésthai*], e inspecioná-lo [*exetázein*], e refutá-lo [*elénkhein*]. E se me parecer não ter adquirido a virtude [*areté*] – mas dizer que sim –, vou reprová-lo por considerar de menos o digno do máximo, e o mais banal, demais. Farei isso com o mais jovem e com o mais velho (com qualquer um que eu encontrar), com o estrangeiro e com o cidadão – mais com os concidadãos, pelo tanto que, por raça, vocês me são mais próximos. Pois é isso – fiquem sabendo – que o deus me ordena e ainda penso que não surgiu para vocês nenhum bem maior na cidade que meu serviço ao deus (PLATÃO, 2011, p. 86).

Para Sócrates, portanto, é preciso cuidar dos objetos certos: a reflexão, a verdade e a alma, em oposição ao dinheiro, à fama e à honra. Trata-se de uma atividade, de um exercício permanente e que não envolve uma atitude meramente intelectual: quando Sócrates interroga, inspeciona e refuta seus interlocutores tem como horizonte de sua ação a transformação do cuidado do interlocutor, para que dirija seus cuidados a certos valores e não a outros, uma transformação que é, no fundo, uma transformação no modo de vida de quem escuta[7].

6 Como é sabido (Cf. nota 15, de Frédéric Gros, em FOUCAULT, 2010a, p. 20), Foucault utilizava em seus cursos a edição "Les belles lettres" (neste caso, PLATON, 1970a), também conhecida como edições *Budé*, que lhe permitia, concomitante à tradução ao francês, o acesso direto ao texto grego. Visando escapar à tradução do texto francês para o português por nossa conta, quando necessário, recorreremos à tradução do grego de André Malta (PLATÃO, 2011).

7 Com isto em vista, a filosofia socrática poderia também ser compreendida como um modo de vida pautado pela ação de inspeção ou exame de si e dos outros que tem como objetivo um "cuidado da alma" – se por esta entendermos não uma "substância", mas um princípio de ação, cujas aptidões e capacidades devem ser bem direcionadas (ver FOUCAULT, 2010a, p. 52.). Como enfatiza ainda Jean-Pierre Vernant (1988, p. 40), deve-se evitar igualmente a interpretação do termo na chave de um "eu psicológico": "A *psykhè* é em cada um de nós uma entidade impessoal ou suprapessoal. É a alma em mim mais do que minha alma". Para um exame da noção de *psykhè* através da poesia lírica grega antiga, consultar SNELL, 2001, p. 1-22.

É obedecendo a esta ordem divina e mantendo-se firme em seu posto (*táxis*) que Sócrates milita[8] por seus concidadãos, e mesmo estrangeiros, entendendo aqui por militar dar a algo um papel central na vida. Sócrates é *Méletes*: é aquele que cuida, aquele que cuida do cuidado de si e dos outros. E não seria fora de propósito atentar ao trocadilho irônico com o nome de um de seus acusadores: Meleto. Sócrates não cansará de dizer, sob a letra de Platão, que Meleto não "milita" pela juventude; dando a entender, num só golpe, que Sócrates sim "milita" pela juventude que Meleto o acusa de corromper. Note-se, Sócrates denota não apenas que as palavras de Meleto são falsas, que Meleto mente: Sócrates aponta a incompatibilidade entre o discurso e as condutas, as ações ou o modo de vida de seu acusador.

Por esta "militância" Sócrates não pede nenhuma retribuição. Trata-se de uma tarefa desinteressada, cumprindo-a por pura benevolência, ainda que, para tanto, renuncie à fortuna, a vantagens cívicas ou carreira política (36). Ademais, trata-se de uma função útil à cidade: o que Sócrates faz ao viver filosofando é questionar, pôr à prova os indivíduos reputados sábios na cidade e, ao colocá-los em aporia, fazê-los reconhecer sua ignorância. Este não-saber que, a princípio, aparenta-se meramente negativo, na verdade é algo benéfico a Sócrates e à cidade, pois dá aos interlocutores a chance de um primeiro passo rumo ao conhecimento e ao verdadeiro cuidado que devem ter em relação a si mesmos e aos outros. Como consequência deste expediente, ao incitar os cidadãos a *ocuparem-se consigo mesmos* (mais do que com seus bens), incita-os também a *ocuparem-se com a própria cidade* (mais do que com seus negócios materiais). O cuidado de si é, portanto, inextrincavelmente cuidado dos outros e cuidado da cidade[9].

A cidade só poderia sair perdendo se condenasse tal homem à morte (30), pois não teria mais ninguém para incitar seus cidadãos a se ocuparem consigo mesmos e de sua própria virtude. Passariam a vida a dormir. Sócrates desempenha, portanto, ao incitar os outros a ocuparem-se consigo mesmos, o papel daquele que "desperta", comparando-se inclusive ao "moscardo", este inseto que ataca bois e cavalos, fazendo com que corram e agitem-se. Como afirma o filósofo,

> se vocês me matarem não vão encontrar facilmente outro desse jeito, simplesmente ligado à cidade – por ordem do deus – (ainda que seja algo um pouco risível de dizer) como a um alto e nobre cavalo, que por causa da altura é um pouco lerdo e precisa ser despertado por algum moscardo... Assim me parece, realmente, ter o deus me ligado à cidade, desse jeito; eu que de despertá-los, persuadi-los e reprová-los – um por um – não paro de modo algum, o dia inteiro por toda parte assediando-os... outro desse jeito não surgirá facilmente para vocês, varões, e se vocês me derem ouvidos me pouparão! Mas vocês poderiam talvez, quem sabe, ficar aborrecidos – como os que são despertados de um cochilo – e, me dando um safanão e ouvidos a Anito, poderiam facilmente me matar e então continuar dormindo pelo resto da vida, a menos que o deus, aflito por vocês, lhes enviasse um outro (PLATÃO, 2011, p. 90-91).

Donde propõe Foucault: "o cuidado de si é uma espécie de aguilhão que deve ser implantando na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência" (Foucault, 2010a, p. 9). Por se tratar de um "princípio de permanente inquietude", o cuidado de si não toma a forma, portanto, de um "estado", de um "ponto de chegada" do qual os indivíduos pudessem estar certos de terem atingido definitivamente. O cuidado de si caracteriza-se antes como este "aguilhão", como este constante labor sobre si e sobre os outros que diz respeito à interrogação e lapidação da existência individual e coletiva em seu modo de ser, para que seja o melhor possível.

8 Consideramos de bom grado a tradução escolhida por André Malta para o verbo *épiméleisthai*, que poderíamos também traduzir como "preocupar-se com", "dirigir a atenção para", ou ainda, na direção das traduções francesas, optar pelo termo *souci*, etimologicamente mais rico que a noção de "cuidado", do português.

9 O cuidado de si é pessoal, social e político. Como lembra Sócrates a Alcibíades, para se ocupar dos outros é preciso saber se ocupar de si mesmo, saber governar-se para governar os outros. A relação de si para consigo passa, assim, como dirá Foucault, pela "mediação da cidade" (FOUCAULT, 2010a, p. 77).

Vê-se, assim, o papel central que a *epiméleia heautoû* recebe quando relacionada ao personagem de Sócrates, a quem tradicionalmente é vinculado, de maneira senão exclusiva pelo menos privilegiada, o *gnôthi seautón*. À vista disto, nota-se que, para Sócrates, o conhecimento é condição necessária e não suficiente, mais do que isso, atém-se subordinado a um objetivo que o abarca, sustenta e ultrapassa. Como afirma Pierre Hadot (1999, p. 55-56), "trata-se bem menos de se questionar o saber aparente que se acredita possuir do que se questionar a si mesmo e os valores que dirigem a nossa própria vida", de modo que, "o verdadeiro problema, portanto, não é saber isso ou aquilo, mas ser desta ou daquela maneira". Este apelo ao "ser", à maneira de ser, ao modo de vida, levará Foucault a afirmar que mais do que ser o homem do "conhecimento de si", "Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá" (FOUCAULT, 2010a, p. 9).

Sócrates é o homem do cuidado de si não porque dispense o conhecimento, mas porque lhe confere um caráter de formação do *éthos*, de *trans-formação* do ser, do modo de vida do sujeito, isto é, lhe confere um caráter "etopoético" (FOUCAULT, 2010a, p. 212). O saber de Sócrates é um "saber-viver". A *epiméleia heautoû* alinhava, portanto, o problema que poderíamos chamar de plano *epistemológico* – o conhecimento de si – ao problema propriamente *ético* ou *etopoético* da constituição de si.

No entanto, há ainda de se considerar que este vínculo entre conhecimento (a questão da verdade) e cuidado (que remete às condutas, à constituição ética de si) implica o constante vínculo à cidade (à ação política do cidadão). E se acrescentarmos, por fim, que esta tríplice relação, se bem conduzida, resulta na constituição da própria vida enquanto vida virtuosa ou existência bela, conferindo assim certa forma e estilo à existência, podemos afirmar então que a imbricação entre conhecimento de si e cuidado de si articula o que poderíamos designar como dimensões epistemológica, ética, política e estética.

Assim, a polissemia da relação entre cuidado de si e conhecimento de si ressalta muito mais do que uma relação epistemológica do sujeito à verdade: é antes índice de uma conexão cerrada em que conflui conhecimento, ética, política e estética; não com a finalidade de definir de uma vez por todas o "si" do sujeito, tal qual uma coisa que pudéssemos isolar em sua identidade, porém, antes, enquanto marca de um movimento "inquietante" de formação e trans-formação – sempre em aberto – em que o ser do sujeito se apresenta através de seus atos, como uma obra inacabada.

Essa correlação entre "cuidado de si" e "conhecimento de si" – que, sob a ótica foucaultiana, ocorre no texto da *Apologia* na forma da primazia do primeiro em relação ao segundo – no momento originário do nascimento filosófico das duas noções terá uma longa tradição. Visto que, como se sabe, Sócrates configurará uma espécie de ponto de fuga da filosofia posterior: epicurismo, estoicismo, cinismo, cada uma vai apresentar a pretensão de reivindicar a filiação socrática. E ainda nestas filiações, séculos depois, "Sócrates é sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: 'É preciso que cuideis de vós mesmos'" (FOUCAULT, 2010a, p. 9.). É o que leva Foucault a apontar que

> a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana, [configurando] um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto (FOUCAULT, 2010a, p. 10).

"Fenômeno cultural de conjunto" que, no decurso de sua história, ampliou, multiplicou, deslocou as significações do cuidado de si, mantendo seu lugar de excelência enquanto atitude filosófica na relação com o conhecimento de si. Em todo caso, em Sócrates e depois dele, há, no dizer de Foucault, uma "sobreposição dinâmica", um "apelo recíproco" entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû* que será reencontrado em todo pensamento grego, helenístico e romano, ainda que com "tônicas diferentes atribuídas a um e a outro", "equilíbrios diferentes", variada "distribuição dos momentos entre conhecimento de si e cuidado de si"

nos diversos tipos de pensamento. O que importa, todavia, é que, de forma alguma, "nenhum dos dois elementos deve ser negligenciado em proveito do outro" (FOUCAULT, 2010a, p. 64).

Dado este quadro, impõe-se necessariamente a questão:

> Por que, a despeito de tudo, a noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história? O que ocorreu para que se tenha privilegiado tão fortemente, para que se tenha dado tanto valor e tanta intensidade ao "conhece-te a ti mesmo" e se tenha deixado de lado, na penumbra ao menos, essa noção de cuidado de si? (FOUCAULT, 2010a, p. 13.)

Foucault levantará duas hipóteses na tentativa de explicar este privilégio, "para nós", do *gnôthi seautón* às expensas do cuidado de si. A primeira hipótese, na qual se detém menos, busca identificar tal delíquio através dos "paradoxos da história moral". Já a segunda hipótese concerne fundamentalmente ao "problema da verdade e da história da verdade", considerada por Foucault a "razão mais séria" pela qual o preceito do cuidado de si foi sendo apagado: trata-se do "momento cartesiano" e de seus desdobramentos.

"Conhece-te a ti mesmo"

Vejamos, ao menos a título indicativo, a primeira hipótese atinente ao esvaziamento histórico do "cuidado de si". Trata-se, na verdade, de um duplo paradoxo: primeiro, "desde logo observa-se que o valor do cuidado de si sofreu de uma espécie de inversão de sinal: de índice *positivo*, no sentido de acentuar uma moral social e coletiva, passa a um índice *negativo*, no sentido de uma tônica *individualista*" (MUCHAIL, 2011, p. 48). Foucault repassa algumas fórmulas que o "cuidado de si", em sua profusão histórica, pôde assumir: "ocupar-se consigo mesmo", "ter cuidados consigo", "retirar-se em si mesmo", "recolher-se em si", "sentir prazer em si mesmo", "buscar deleite somente em si", "permanecer em companhia de si mesmo", "estar em si como numa fortaleza", "cuidar-se" ou "prestar culto a si mesmo", "respeitar-se" etc. Todas elas comportando "ressonâncias" que uma "certa tradição" (talvez mesmo várias, talvez mesmo "a nossa") considera moralmente negativas, dissuadindo-nos de conferir a estes preceitos um valor positivo ou de fazer deles o fundamento de uma moral. Com efeito, pontuará Foucault, essas injunções soam aos nossos ouvidos como uma espécie de "desafio", de "bravata", como "vontade de ruptura ética", "dandismo moral", "afirmação-desafio de um estádio estético e individual intransponível" ou como alternativa

> melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos, por ele próprio, uma moral coletiva (a da cidade, por exemplo), e que, em face do deslocamento da moral coletiva, nada mais então teria senão ocupar-se consigo (FOUCAULT, 2010a, p. 13).

Em suma, "temos, pois, o paradoxo de um preceito do cuidado de si que, para nós, mais significa egoísmo ou volta sobre si e que, durante tantos séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo, princípio positivo matricial" (FOUCAULT, 2010a, p. 14), relativamente, inclusive, a morais extremamente rigorosas e austeras. Ademais, Foucault procurará demonstrar em seus estudos que o cuidado de si não se caracterizava por um retraimento individualista. Ao contrário, o cuidado de si aparecia como uma "intensificação das relações sociais" (FOUCAULT, 2005, p. 57-8), como um modo de viver junto.

O segundo paradoxo configura de certa forma o reverso do primeiro: alguns dos princípios de austeridade do "cuida-te de ti mesmo" foram retomados na moral cristã e na moral moderna não cristã, porém, com outro estatuto: não mais desviadas em direção a um "individualismo", mas realocadas no contexto de uma "ética geral do não-egoísmo" (FOUCAULT, 2010a, p. 14), quer no sentido cristão da "renúncia a si", quer sob a forma "moderna" de uma obrigação para com os outros ("coletividade", "classe", "pátria" etc.). Nos dois conjuntos, em suma, o "cuidado de si" redunda, por um lado, numa moral do "egoísmo" e, por outro, numa moral do "não-egoísmo", perdendo assim sua complexidade filosófica e desaparecendo do horizonte de preocupação dos historiadores.

Indicávamos, todavia, que a "razão mais séria" da marginalização e desqualificação histórico-filosófica do "cuidado de si" – que Foucault enquadrará como "problema da verdade e da história da verdade" – dá-se com aquilo que designou, "com muitas aspas", "momento cartesiano". Fenômeno que, *grosso modo*, rompe o vínculo entre o acesso à verdade ("conhecimento de si") – tornado desenvolvimento autônomo do conhecimento – e a exigência de uma transformação do sujeito e do ser do sujeito por ele mesmo ("cuidado de si").

Ao abordar o "momento cartesiano" – que, como veremos, nem se trata exatamente de um "momento", nem é exclusivamente "cartesiano" – Foucault o fará, num primeiro momento, tendo como referencial as *Meditações metafísicas* (DESCARTES, 1979), mais especificamente a segunda meditação, que tratará de fornecer a evidência da existência do sujeito por meio de um procedimento de conhecimento que, segundo Foucault, dispensaria o trabalho de autotransformação do sujeito[10]. No entanto, diversamente da abordagem concedida aos Antigos, Foucault não se detém na minúcia dos escritos cartesianos. De modo que a presença do nome próprio Descartes no quadro argumentativo de *A hermenêutica do sujeito* pode ser compreendida, antes de tudo, como um *contraponto* ou *contraste* que ressalta a diferença entre a filosofia Moderna e a filosofia Antiga, ou ainda, o ponto de inflexão entre a tradição do cuidado de si e a do conhecimento de si.

Afinal, Descartes teria requalificado o *gnôthi seautón* como fundador do procedimento filosófico, fazendo do "conhece-te a ti mesmo" "um acesso fundamental à verdade" (FOUCAULT, 2010a, p. 15). E, ao mesmo tempo, teria contribuído "para desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificá-lo e excluí-lo do campo do pensamento filosófico moderno" (FOUCAULT, 2010a, p. 15). Por um lado, portanto, requalificação histórico-filosófica do "conhecimento de si", por outro, desqualificação e exclusão do "cuidado de si".

A partir de então, o sujeito, por si só e sem que tenha que efetuar sobre si uma mudança em seu ser, torna-se capaz de verdade: "não é o sujeito que deve transformar-se. Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto por sua própria estrutura de sujeito" (FOUCAULT, 2010a, p. 171-172). Em outras palavras, o "momento cartesiano" teria assim cumprido um papel de cesura da história da filosofia. Através dele Foucault pretende mostrar de que maneira o lado estritamente epistemológico da filosofia sufocou seu aspecto etopoético, quando o "conhece-te a ti mesmo" tornou-se o imperativo avalizador da prática filosófica, suplantando ou fazendo recuar a *epiméleia heautoû*.

No entanto, é preciso conferir ao "momento cartesiano" o peso das aspas que lhe são conferidas, visto que o próprio Foucault reconhece que "a expressão é ruim", utilizada "a título puramente convencional" (FOUCAULT, 2010a, p. 14). E assim se dá porque não se trata de fato de um "momento", se o encaramos com a rigidez de um instante fixo; tampouco se trata de compreender por "cartesiano" a redução à filosofia específica de Descartes: "não se trata, de modo algum, de situar isso em uma data e localizá-lo, nem de individualizá-lo em torno de uma pessoa e somente uma" (FOUCAULT, 2010a, p. 25). Primeiro, porque Foucault atribui um papel central à teologia medieval no desenvolvimento desde lento processo de separação e incorporação das práticas do cuidado de si a um saber especulativo independente destas práticas (FOUCAULT, 2010a, p. 26). Desse ponto de vista, Descartes seria o expoente de uma tendência filosófica da qual não é o operador principal, mas seu ponto culminante. Em segundo lugar, ainda que o procedimento cartesiano tenda ao insulamento do conhecimento de si, nem por isso deixaram de ocorrer

10 Embora Foucault reconheça que "Meditações" sejam uma forma de prática de si, ressalta como Descartes seguiu em seus escritos substituindo um sujeito constituído pelas práticas de si por um sujeito que funda as práticas do conhecimento. Para uma leitura divergente da empreendida por Foucault a propósito de Descartes, ver D'AGOSTINO, 2017.

ressurgimentos do cuidado de si na modernidade após Descartes[11]. O que significa dizer, portanto, que o filósofo não foi o artífice de um corte abrupto e definitivo: se "corte" houve, este não se deu no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o *cogito*. Pode-se inferir, então, que o recurso ao termo "momento cartesiano" sugira muito mais uma "tônica" (FOUCAULT, 2010a, p. 64) que recai sobre o *gnôthi seautón* e sobre o concomitante "princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente" (FOUCAULT, 2010a, p. 26), do que a impreterível redução a um só filósofo e época histórica.

Podemos pensar essa "tônica" como o indício da instauração de um novo "fenômeno cultural de conjunto" próprio à modernidade e que traz consigo os traços de uma reavaliação das relações entre subjetividade e verdade que persistirá e marcará "um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo *nosso modo de ser de sujeito moderno*" (FOUCAULT, 2010a, p. 11. Grifo nosso). Essa tônica estará presente na *tendência* do pensamento moderno a conceber o sujeito como uma natureza originária, preestabelecida e instituinte do conhecimento. Talvez seja por conta deste novo marco, "acontecimento no pensamento", "momento decisivo", que Foucault nos convide a uma análise de escopo mais amplo que aponta a certa bifurcação nisto a que denomina "história do pensamento", marcada por duas modalidades da relação entre sujeito e verdade. A primeira modalidade, a *filosofia*, compreende o princípio délfico de modo epistemológico e fundador. A segunda, a *espiritualidade*, põe-se ao contrário o problema das transformações que o sujeito deve efetuar sobre si mesmo para ter acesso à verdade.

"Filosofia" e "espiritualidade", dois modos de conceber o sujeito, duas formas de acesso à verdade e, concomitantemente, dois modos de relação entre pensamento e conduta. Abordemos em primeiro plano o que Foucault entende por "espiritualidade"[12]:

> creio que poderíamos chamar de "espiritualidade" o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2010a, p. 15).

11 Ainda que de modo panorâmico, vale ressaltar que não apenas no século XVII foi colocada a questão da relação entre as condições de transformação de si (ou de "espiritualidade", como veremos) e o problema do método para chegar à verdade (Foucault pensa na noção de "reforma do entendimento" em Espinosa), mas também entre os séculos XVIII e XX: seja na filosofia de Kant, de Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, do Husserl da Krisis ou de Heidegger (e mesmo, com ressalvas, no "marxismo" e na "psicanálise"), Foucault afirmará que "em todas essas filosofias, há uma certa estrutura de espiritualidade que tenta vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, as condições desse ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação no ser mesmo do sujeito", para além de qualquer convergência doutrinária, estas filosofias colocam, "implicitamente, ao menos, a velha questão da espiritualidade e reencontra, sem dizê-lo, o cuidado com o cuidado de si." (FOUCAULT, 2010a, p. 27-28).

12 Há de se notar a peculiaridade do termo. Salma Tannus Muchail (2011, p. 87-99) apontará para uma possível reverberação ou diálogo implícito de Foucault à distinção heideggeriana entre "pensamento" e "filosofia". Hipótese, sem dúvidas, frutífera. Por outro lado, seria igualmente profícuo atentar ao artigo publicado em 1977 por Pierre Hadot sobre os "exercícios espirituais e filosofia antiga" (HADOT, 2002), que fora lido com entusiasmo por Foucault e do qual poderíamos encontrar, embora de maneira autônoma, diversos "ecos" no curso de 1982. No mesmo artigo o historiador justificava a escolha do termo do seguinte modo: "'Exercícios espirituais'. A expressão desconcerta um pouco o leitor contemporâneo. Primeiramente não é mais de bom tom, hoje, empregar a palavra 'espiritual'. Mas é preciso se resignar a empregar este termo, porque os outros adjetivos ou qualificativos possíveis: 'psíquico', 'moral', 'ético', 'intelectual', 'de pensamento', 'da alma' não recobrem todos os aspectos da realidade que queremos descrever. Poderíamos evidentemente falar de exercícios de pensamento, posto que, nestes exercícios, o pensamento se toma de alguma forma por matéria e procura a ele mesmo se modificar. Mas a palavra 'pensamento' não indica de uma maneira suficientemente clara que a imaginação e a sensibilidade intervêm de uma maneira muito importante nestes exercícios. Pelas mesmas razões não podemos nos contentar com 'exercícios intelectuais', mesmo que os aspectos intelectuais (definição, divisão, raciocínio, leitura, investigação, amplificação retórica) desempenhem um grande papel. 'Exercícios éticos' seria uma expressão muito sedutora, visto que, nós veremos, os exercícios em questão contribuem fortemente à terapêutica das paixões e se relacionam à conduta de vida. Todavia seria ainda um ponto de vista muito limitado. De fato, estes exercícios correspondem a uma transformação da visão do mundo e a uma metamorfose da personalidade." (HADOT, 2002, p. 20-21). Para um aprofundamento deste diálogo entre Pierre Hadot e Michel Foucault, ver SILVA, 2013 – sobretudo o primeiro capítulo – e STEPHAN, 2021.

Pode-se afirmar que, neste contexto, para Foucault, o termo "espiritualidade" – vocábulo que, de resto, vê-se progressivamente suprimido em seus escritos subsequentes – esteja mais propenso a designar a "longa duração" de um "fenômeno cultural de conjunto" em que os "exercícios" ou "práticas de si" configuram o elemento essencial, sobressalente, da relação a si. O que significa também dizer que "a espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito" (FOUCAULT, 2010a, p. 16), isto é, o sujeito enquanto tal não é uma identidade ou uma substância constante cuja estrutura, que é a de ser cognoscente, seria a condição de possibilidade da descoberta ou da decifração da verdade. Sua relação à verdade deve ser marcada por um trabalho, por um constante exercício em relação a si.

Nessa direção, à guisa de "parênteses", seria promissora uma comparação: para Sócrates, que é vinculado por Foucault à tradição da "espiritualidade" (ou ao menos da conjugação entre "espiritualidade" e "filosofia" (FOUCAULT, 2010a, p. 17)), a verdade não pode ser "dada", o saber não se apresenta como um conjunto de proposições e fórmulas prontas que se possa fixar, descrever e escrever. Bastaria relembrar o trecho do início do *Banquete* (174d – 175d) (PLATÃO, 2010, p. 27-29) em que Sócrates chega atrasado, pois permanecera a meditar, imóvel e em pé, "ocupando seu espírito consigo mesmo". Tão logo ele faz sua entrada na sala, Agaton, que é o anfitrião, convida-o a sentar-se perto dele: "quero desfrutar do pensamento que te arrebatou lá fora". "Como seria bom" – responde Sócrates –, "se a natureza do saber fluísse do mais pleno ao mais carente, à maneira da água que escorre do copo mais cheio ao mais vazio". Tendo isso em vista, o que podemos depreender é que "o saber não é um objeto fabricado, um conteúdo acabado, transmissível diretamente pela escritura ou por não importa qual discurso" (HADOT, 1999, p. 52). A verdade, neste âmbito, não se apresenta como uma aquisição, mas como um exercício de sabedoria, isto é, como o artigo de uma busca, de uma aspiração que se dá dia a dia através da constante investigação e da manutenção, senão da transformação, do modo de vida e de um discurso determinados pela ideia de sabedoria, votada a jamais fechar-se sobre si mesma. Esta definição socrática da filosofia como amor à sabedoria pouco tem que ver com a determinação cartesiana da filosofia como conhecimento da verdade.

A transformação de si jamais é definitiva, exige uma perpétua reconquista. Talvez seja esta uma das faces do "preço" que o sujeito deve pagar para ter acesso à verdade na circunscrição da "espiritualidade". Efetivamente, Foucault nos indica que seriam três os seus caracteres fundamentais: em primeiro lugar, para que o sujeito tenha acesso à verdade, é preciso que ele se modifique, se transforme, se desloque, torne-se em certa medida "outro", e não apenas no seu modo de pensar, mas também em seu modo de vida, em seu ser e conduta. De tal maneira que a "fórmula mais simples e mais fundamental para definir a espiritualidade" é aquela de que "a verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito" (FOUCAULT, 2010a, p. 16).

Todavia, tal procedimento acarreta, como consequência, um segundo aspecto: "não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito" (FOUCAULT, 2010a, p. 16). Esta transformação requer um movimento que pode se configurar de duas formas: seja aquele em que o sujeito é arrancado "de seu *status* e de sua condição atual", movimento em que o sujeito é como que tomado pela verdade que "vem até ele e o ilumina"; seja aquele movimento – que receberá sem dúvidas maior atenção de Foucault – em que o sujeito realiza um trabalho sobre si, um "longo labor", a progressiva "elaboração" de si mesmo (FOUCAULT, 2010a, p. 16). Nesse ínterim, podemos mencionar o que Foucault denomina as "técnicas de si" (FOUCAULT, 2013, p. 38), qual seja, "técnicas que permitem aos indivíduos efetuarem, por si mesmos [ou com ajuda de outros], um certo número de operações sobre seus próprios corpos, sobre suas próprias almas, sobre seu próprio pensamento, sobre sua própria conduta", modificações com vistas a alcançarem determinados objetivos, tais quais "o governo de si", "um certo estado de perfeição, de felicidade", de "tranquilidade da alma", etc. À transformação de si, acrescenta-se, portanto, o persistente trabalho de si sobre si.

Por fim, terceiro aspecto da espiritualidade: "quando efetivamente aberto, o acesso à verdade produz efeitos" (FOUCAULT, 2010a, p. 16), efeitos "de retorno" da verdade sobre o ser do sujeito que completa o próprio sujeito e o transfigura. A verdade, portanto, retorna ao sujeito não como uma forma de compensá-lo pelo ato de conhecimento, é "retorno" justamente porque

> para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito (FOUCAULT, 2010a, p. 17).

No registro da espiritualidade, logo, a verdade não é resultado exclusivo de um ato de conhecimento, de uma evidência, é antes uma verdade que se pratica, que se exercita permanentemente, como uma verdade de vida a retornar sobre o sujeito, modificando-o, fazendo de si uma obra em construção contínua cujo ser não está predeterminado.

Esboçando um quadro muito diverso, por outro lado, temos aquilo que Foucault designa como "filosofia" e que traz consigo a marca de "uma outra era das relações entre subjetividade e verdade" (FOUCAULT, 2010a, p. 18), própria à "Idade Moderna". É neste contexto que aquilo que chamamos de "momento cartesiano" encontrará seu *tópos*:

> Poderemos dizer que entramos na Idade Moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento. É aí que, parece-me, o que chamei de "momento cartesiano" encontra seu lugar e sentido (FOUCAULT, 2010a, p. 17-18)[13].

De agora em diante, no enredo da "filosofia", o sujeito, este *a priori* capaz de verdade, encontrará em si mesmo e através de sua estrutura cognoscente uma verdade que é uma verdade tão somente intelectiva[14].

Ora, como ressaltamos, colocar no centro da filosofia o sujeito como fundamento do conhecimento não é apenas um modo de valorizar o princípio délfico, mas implica também, e parece ser este o ponto essencial, a desvalorização do cuidado de si que – alçando a dimensão epistemológica do conhecimento de si ao "primeiro alicerce [jalon] da teoria do saber" (FOUCAULT, 2001b, p. 1608) – coloca em segundo plano, quando não elimina de seus horizontes, a conexão entre princípios epistemológicos, éticos, políticos e estéticos de transformação do sujeito. Nesse registro, a questão fundamental da "filosofia" se concentrará na definição operada pelo sujeito dos limites e das aspirações do conhecimento. Entra em cena *a questão do sujeito*, sai de cena *o sujeito cujo ser está sempre em questão*.

---

13 Não se deve deixar de atentar que em livros precedentes (*Histoire de la folie, Surveiller et punir, Les mots et les choses*), Foucault situara a modernidade como período histórico que se inicia no final do século XVIII e estende-se até a contemporaneidade. Já a "periodização" utilizada por Foucault em *A hermenêutica do sujeito*, que coloca de certa forma Descartes como marco inicial da modernidade, sugere um escopo mais amplo que se estende até nossos dias, incluindo, portanto, o que nestas obras anteriores fora caracterizado como a época clássica (séculos XVII e XVIII). No entanto, Foucault não deixará de apresentar um enriquecimento da noção de modernidade ao destacá-la não tanto como um período histórico específico, mas como uma atitude de crítica do presente, que será desenvolvida sobretudo na aula inicial do curso do ano seguinte, dedicada a uma leitura de Kant (FOUCAULT, 2010b, p. 3-39).

14 Isso não significa, bem entendido, que não haja condições para a obtenção da verdade. Estas condições são de duas ordens: primeiro, "condições internas do ato de conhecimento e regras a serem por ele seguidas para ter acesso à verdade", que são elencadas por Foucault em "condições formais", "condições objetivas", "regras formais do método", "estrutura do objeto a conhecer". Em segundo lugar, constariam ainda as "condições extrínsecas" ao ato do conhecimento, isto é, individuais, tais como "condições culturais" (ter acesso a estudos, à dada formação, inscrever-se em certo consenso científico) e "condições morais", donde, por exemplo a necessidade de um ajuste entre interesses pessoais (financeiros, de carreira, de *status*) e os ideias de uma pesquisa desinteressada. Não obstante, todas estas condições, dirá Foucault, "não concernem ao sujeito no seu ser: só concernem ao indivíduo na sua existência concreta, não à estrutura do sujeito enquanto tal." (FOUCAULT, 2010a, p. 18).

Doravante, a questão "quem somos nós?" não apenas é capaz de ser formulada e de receber uma resposta em termos de verdade (uma resposta epistemológica), como também se torna o designador comum da verdade do sujeito, apresentando-o enquanto natureza ou essência conhecível. A verdade, ou sua busca, não mais configurará a transformação do sujeito em sua historicidade prática; nela o sujeito encontrará apenas "o caminho indefinido do conhecimento" que, no curso da história, será convertido em "acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais" (FOUCAULT, 2010a, p. 19). No entanto, é preciso desconfiar desses "benefícios", ou, ao menos, colocá-los em perspectiva, pois Foucault não deixa de lembrar que este tipo de verdade não será capaz de "salvar" o sujeito (FOUCAULT, 2010a, p. 18), o que talvez seja uma maneira discreta de dizer que ela não poderá "livrar" o sujeito, que este tipo de verdade, em suma, não poderá torná-lo "livre".

Com efeito, Foucault parece divisar como modo por excelência de ser "governado" esse movimento em que as técnicas de si se reduzem a técnicas de introspecção, de conhecimento de si, movimento em que há produção, pelo próprio sujeito, de um discurso em que poderia dar a ler sua própria verdade, isto é, constituir a si mesmo como objeto de saber:

> o governo dos homens exige daqueles que são dirigidos, para além de atos de obediência e de submissão, "atos de verdade" que têm como particularidade o fato de que não somente o sujeito é obrigado a dizer a verdade, mas dizer a verdade sobre si mesmo (FOUCAULT, 2012, P. 317).

A partir daí, e por um longo tempo, completará Frédéric Gros (2010, p. 460),

> o destino do sujeito verdadeiro no Ocidente estará fixado, e procurar sua verdade íntima será sempre continuar a obedecer. Mais genericamente, a objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro não adquire historicamente sentido senão a partir dessa injunção geral, global, permanente de obedecer: somente sou sujeito da verdade, no Ocidente moderno, no princípio e no termo de uma sujeição ao Outro.

Da "pastoral cristã" (FOUCAULT, 2008) aos processos de "exame-confissão" nas instituições monásticas (FOUCAULT, 2018), passando pelos dispositivos de poder-saber das instituições modernas (FOUCAULT, 2015a; FOUCAULT, 2015b), a relação entre "governo" e "obediência" parece encontrar seu ponto de fuga nessa operação fundamental em que a verdade do sujeito é determinada e determinável pelo conhecimento, isto é, na medida em que o sujeito torna-se suporte de uma verdade epistêmica definitiva e definidora que deverá ser extraída, conhecida, dita, conduzida, quiçá controlada, utilizada[15].

Que podemos fazer de nossa existência?

No entanto, a perspicácia de Foucault parece pressentir que há outros modos de relacionar subjetividade e verdade. E é provavelmente esse um dos motivos que o levam à sua interrogação do cuidado de si no âmbito da filosofia Antiga. Afinal, tal como compreendida por Foucault, esta não se coloca como objetivo primordial oferecer uma resposta à questão *quem somos nós*, enquanto natureza ou essência conhecíveis, mas antes se direciona à questão *que podemos fazer de nossa existência*, como sujeitos agentes?

15 A título exemplar e não exaustivo, cremos que seria instrutivo mencionar o caso da terapêutica do alienista François Leuret, trazida à lume por Foucault em diversos momentos de sua trajetória (FOUCAULT, 1962; FOUCAULT, 2003; FOUCAULT, 2012b). Por meio de uma série de duchas frias, o alienista do XIX coagia seus pacientes a confessar sua própria loucura. Esse "ato de verdade" liga a confissão do sujeito ("Eu sou louco") a uma determinação de seu ser, tanto quanto a uma submissão a um outro que o força a se reconhecer mediante a extração desta "verdade" de si. Por meio desse "ato de verdade", Leuret pretendia controlar a conduta do paciente, "curando-o" de sua loucura.

Dessa forma, não apenas esboça-se a possibilidade de uma nova relação entre subjetividade e verdade, mas a *questão* do sujeito é ressignificada: não se trata mais de perguntar o que *é*, ou *onde* ele está, qual a *sua* verdade escondida, mas o que *faz* de si mesmo, qual sua *conduta* em relação a si, aos outros e à cidade. A suposta identidade do sujeito vê-se assim revertida em uma formação histórica de si mesmo; e a verdade escondida no fundo de nós mesmos, em verdade que faz parte de nós mesmos[16]. Em vez de *busca* de si, há *construção* de si.

Poder-se-ia, todavia, inquirir: qual o real estatuto e intenção dessa comparação e contraposição entre filosofia Antiga e filosofia Moderna? Antes de mais nada, cabe salientar que se Foucault recorre, por certo, à filosofia Antiga, sua interrogação se coloca sob o pano de fundo do "nosso modo de ser de sujeito moderno" (FOUCAULT, 2010a, p. 11), como já aludido. Procedimento que, ao interpelar os Antigos, não deixa de interpelar sua atualidade: operando cortes transversais e fugindo de uma exposição doutrinal stricto sensu, Foucault não pretende trabalhar como historiador *tout court*, faz genealogia: "genealogia quer dizer que conduzo a análise a partir de uma questão presente" (FOUCAULT, 2001a, p. 1493). Mas isso ainda não explica tudo, pois existe mais de uma maneira de conduzir uma análise a partir de uma questão presente: estaria Foucault em busca de uma "alternativa" para a atualidade? A isso responde que "não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas" (FOUCAULT, 2001e, p. 1430-1). Resposta que implica dizer que tampouco se trata da proposição de um "retorno" aos Antigos em sua exemplaridade (FOUCAULT, 2001e, p. 1433.). Qual seria, então, o sentido de sua investigação?

Nossa hipótese é a de que o objetivo de Foucault talvez seja menos o de oferecer um "retorno" ou uma "alternativa", do que prover a atualidade de instrumentos de pensamento para sua análise e transformação:

> Dentre as invenções culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, ideias, procedimentos etc., que não podem ser exatamente reativados, mas que, pelo menos, constituem, ou *ajudam a constituir, um certo ponto de vista* que pode ser bastante útil como uma *ferramenta para a análise do que ocorre hoje em dia – e para mudá-lo.*
>
> Não temos que escolher entre o nosso mundo e o mundo grego (FOUCAULT, 2001e, p. 1435. Grifo nosso).

Ao remeter-se à Antiguidade a partir – e talvez "através" – de "nosso mundo", Foucault não visa, por conseguinte, extrair desta remissão a fórmula do que *devemos* ser. Na *démarche* foucaultiana, os Antigos não podem dizer o que *devemos* ser, embora possam nos auxiliar a pensar o que *podemos* ser. A presença da Antiguidade visa, não circunscrever, mas estender nossos horizontes de possibilidades, fornecendo instrumentos de análise e de subversão à postura limitadora de conceber a nós mesmos tão somente enquanto sujeitos de conhecimento.

A comparação e a contraposição entre as filosofias do conhecimento de si e as do cuidado de si são indicativas da busca de Foucault por um modo de rearticulação entre filosofia e vida que pudesse ao mesmo tempo favorecer novos modos de nos concebermos e constituirmos enquanto sujeitos[17]. Essa busca certamente acarreta a análise e interrogação sobre "o que somos, fazemos e pensamos hoje" (FOUCAULT, 2001c, p. 1383), isto é, sobre o modo como nos relacionamos com nós mesmos, com o saber, com a cultura, com a sociedade, com os outros (FOUCAULT, 2015c, p. 34); e ao mesmo tempo convida a um *posicionamento*,

16 O desenvolvimento dessa problemática levará Foucault ao estudo da noção de *parresia* (franco-falar), uma vez que esta encontra seu fundamento na coincidência ética do sujeito da palavra e do sujeito da conduta, na coerência entre princípios filosóficos ou morais e o modo de vida do sujeito, que se constitui e se transforma por meio de um discurso verdadeiro que implica seu ser. Enquanto "parresiasta", o sujeito se vincula a si mesmo, a seu enunciado e à enunciação, à medida que se vincula aos atos e às consequências, notadamente de risco, acarretadas por essa atitude do franco-falar. Os dois últimos cursos de Foucault no *Collège de France* (FOUCAULT, 2010b; FOUCAULT, 2011) oferecerem ampla reflexão sobre o tema.

17 Para uma apreciação circunstanciada do impacto e recepção historiográfica e filosófica dos estudos de Foucault (e Hadot) acerca da filosofia enquanto modo de vida, ver FAUSTINO e TESTA, 2022.

qual seja, à construção de outros modos de relação com nós mesmos e com os outros com o fito de criar outras formas de existência individuais e coletivas. Questão ética e etopoética, sem dúvidas. Mas também de uma incontornável, e talvez determinante, "dimensão política".

Em conferência em Berkeley em setembro de 1980 (FOUCAULT, 2013, p. 37), Foucault especifica que aquilo que entende por dimensão política "diz respeito àquilo que queremos aceitar no nosso mundo, aceitar, recusar e mudar, tanto em nós mesmos quanto em nossa situação". Ora, ao ver de Foucault, esse posicionamento não dispensa um procedimento "epistêmico", a saber, a busca por "um outro tipo de filosofia crítica":

> trata-se de procurar um outro tipo de filosofia crítica; não uma filosofia crítica que procure determinar as condições e os limites de nosso conhecimento possível do objeto, mas uma filosofia crítica que procure determinar as condições e as possibilidades indefinidas [*indéfinies*] de uma transformação do sujeito, de nossa própria transformação (FOUCAULT, 1013, p. 37).

No cerne dessa "filosofia crítica", portanto, Foucault alinhava as dimensões epistêmica, ética, política e estética: como modo de visar o presente, de reaquilatar a relação a si, aos outros e ao mundo, como perspectiva de criação de modos de vida outros, ou ainda, *indéfinies*. Essa urdidura histórica comporta, decerto, diversas formas possíveis de articulação e construção dos sujeitos, formações múltiplas e complexas que variam e se transformam sem que haja apelo a uma cristalização que forneça a síntese definitiva de uma solução individual ou coletiva, mas que antes distende-se numa produção histórica de subjetividades abertas a um constante "trabalho *indefinido* da liberdade" (FOUCAULT, 2001c, p. 1393. Grifo nosso).

Dessa forma, Michel Foucault *reatualiza* o sentido não apenas epistêmico, mas sobretudo prático e transformador da filosofia Antiga, ou ainda, da "espiritualidade" como algo que concerne ao tempo presente. Essa prática filosófica, compreendida como "atitude filosófica" (FOUCAULT, 2010a, p. 10) ou "atitude crítica" (FOUCAULT, 2015c, p. 34 et sq.)[18], não se contenta em definir os limites e aspirações do conhecimento. Ela se coloca sobretudo como um *desafio* aos limites atualmente constituídos no âmbito do pensamento, dos discursos e das práticas. Esse desafio àquilo que é, ou seja, aos "limites atuais do necessário" (FOUCAULT, 2001a, p. 1391), não parte em busca de um momento perdido ou de um fora da história, mas visa, na imanência do presente que nos constitui, a possibilidade de uma abertura, da criação de algo outro que ainda não é e que diz respeito à capacidade e possibilidade de construção de outros modos de vida, seja em seu sentido individual, seja em seu sentido coletivo.

Não há dúvida de que esta relação ativa, permanente e crítica diante do presente própria à atitude filosófica de Foucault concorre à aproximação da postura socrática de sustentação de uma filosofia como modo de vida que visa a transformação dos sujeitos em sua relação a si, aos outros e ao mundo. No entanto, mais do que uma afinidade filosófica entre outras, o que encontramos ao cabo desse percurso é o gesto refletido e percuciente de interpelação e convite à nossa própria transformação.

18 Não é por mero acaso que no mesmo momento que se dedica ao estudo das práticas de si na Antiguidade, Foucault tenha se dedicado em numerosas ocasiões (conferências, entrevistas, prefácios, posfácios, mesas redondas e artigos) a reflexões e menções ao opúsculo de Kant "Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento", com destaque para a conferência à Société française de philosophie, em 27 de maio de 1978 (FOUCAULT, 2015c) e as versões americana e francesa que receberam por título "O que são as luzes?", respectivamente FOUCAULT, 2001c e FOUCAULT, 2001d, além, claro da aula inicial do curso de 1983 (FOUCAULT, 2010b). Em todos esses casos, Foucault parte no encalço dos modos como a filosofia pode ser corporificada numa certa atitude que se efetiva nos modos de pensar, de falar e de agir. Isto é, de atitudes filosóficas e críticas que implicam julgamento, escolha e construção de formas e estilos de vida.

Referências Bibliográficas

BRISSON, L. 1997. "Plan de l'Apologie". In: PLATON. Apologie de Socrate – Críton. Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson. Paris, GF-Flammarion.

D'AGOSTINO, S. 2017. Esercizi spirituali e filosofia moderna: Bacon, Descartes, Spinoza. Pisa, ETS.

DEFRADAS, J. 1954. Les thèmes de la propagande delphique. Paris, Lincksieck.

DESCARTES, R. 1979. Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres. Paris, Garnier-Flammarion.

FAUSTINO, M.; TESTA, F. (org.). 2022. A filosofia como modo de vida. Ensaios escolhidos. Coimbra, Edições 70.

FOUCAULT, M. 1962. Maladie mentale et psychologie. Paris, P.U.F.

FOUCAULT, M. 2001a. "Le souci de la verité". In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II, nº 350. Paris, Éditions Gallimard "Quarto".

FOUCAULT, M. 2001b. "Les techniques de soi". In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II, nº 363. Paris, Éditions Gallimard "Quarto".

FOUCAULT, M. 2001c. "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières?')". In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II, n. 339. Paris, Éditions Gallimard "Quarto".

FOUCAULT, M. 2001d. "Qu'est-ce que les Lumières?". In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II, n. 351. Paris, Éditions Gallimard "Quarto".

FOUCAULT, M. 2001e. "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours". In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II, n. 344. Paris, Éditions Gallimard "Quarto".

FOUCAULT, M. 2003. Le pouvoir Psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974, éd. J. Lagrange, Paris, Seuil/Gallimard.

FOUCAULT, M. 2005. História da sexualidade 3 – O cuidado de si. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. SP, Graal.

FOUCAULT, M. 2008. Segurança, território, população - Curso no Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2010a. A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982); edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. SP, WMF Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2010b. O governo de si e dos outros (Curso no Collège de France, 1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. de Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2011. A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France (1983-1984). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2012. Du gouvernement des vivants – cours au Collège de France (1979-1980). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris, Seuil/ Gallimard.

FOUCAULT, M. 2012b. Mal Faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice (Cours de Louvain, 1981). Édition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt. Presses Universitaires de Louvain.

FOUCAULT. 2013. L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Darthmouth College, 1980. Paris, Vrin.

FOUCAULT, M. 2015a. Surveiller et punir. Naissance de la prison. Texte établi, presenté et annoté par Bernard E. Harcourt. In: Oeuvres, vol II, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M. 2015b. Histoire de la sexualité 1 – La volonté de savoir. Texte établi, presente et annoté par Michel Senellart. In: Oeuvres, vol II, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M. 2015c. Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Introduction et apparat critique par Daniele Lorenzini et Arnold Davidson. Paris, Vrin, coll. "Philosophie du présent".

FOUCAULT, M. 2018. Histoire de la sexualité 4 – Les aveaux de la chair. Paris, Gallimard.

GROS, F. 2010. "Situação do curso". In: FOUCAULT, M. A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982), SP, WMF Martins Fontes.

HADOT, P. 1999. O que é a filosofia antiga? Trad. de Dion Davi Macedo. SP, Loyola.

HADOT, P. 2002. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, Albin Michel.

KANT, I. 1980. Gesammelte Schriften, hrsg von der Königlich Preussischen der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter. vol 29.

MUCHAIL, S. T. 2011. Foucault, mestre do cuidado – textos sobre a hermenêutica do sujeito. SP, Loyola.

PLATÃO. 2010. O Banquete. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schüller. RS, L&PM.

PLATÃO. 2011. Apologia de Sócrates, precedido de Sobre a piedade (Eutífron) e seguido de Sobre o dever (Críton), Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. RJ, L&PM.

PLATON. 1970a. Oeuvres Complètes – Tome I (Introduction, Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton). Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Société d'édition "Les belles lettres".

ROSCHER, W. H. 1901. « Weiteres über die Bedeutung des E [ggu] zu Delphi und die übrigen grammata Delphika », Philologus, 60, pp. 81-101.

SILVA, A. 2013. Michel Foucault: o sujeito moderno em questão. São Paulo. 133p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo. Disponível em: 2013_AndersonAparecidoLimaDaSilva_VCorr.pdf (usp.br) (Acesso em abril de 2022)

SNELL, B. 2001. "O Homem na Concepção de Homero". In: A cultura grega e as origens do pensamento europeu. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo, Perspectiva.

STEPHAN, C. 2021. O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido de Michel Foucault e Pierre Hadot. RJ, Via Verita.

VERNANT, J.-P. 1988. "O indivíduo na Cidade". In: VEYNE, P. et al. Indivíduo e poder. Trad. de Isabel Dias Braga. Lisboa, Edições 70.

XÉNOPHON. 1996. Mémorables. Trad de P. Chambry. Paris, Garnier-Flammarion.