

DO TOLO AO SÁBIO: A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA EM MICHEL FOUCAULT.

Edelberto Pauli Júnior Mestre em Filosofia pela USP
Doutorando no Programa em Teoria e História Literária pela Unicamp
Professor efetivo da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Resumo: Neste artigo, retoma-se algumas ideias do filósofo francês Michel Foucault sobre a filosofia como modo de vida. A intenção é apresentar, de maneira geral, alguns exercícios espirituais que o filósofo estudou durante a última etapa de sua produção. Talvez como forma de contrapor a docilidade e a servidão, marcas indeléveis das técnicas disciplinares analisadas em obras como *História da loucura* e *Vigiar e punir*, Foucault retoma, nesta fase de sua obra, a origem da filosofia, e especialmente o cuidado de si socrático. Com a intenção de garantir o efeito didático/prático que se pretende com a abordagem do tema, recorreu-se às figuras do tolo e da tolice, tipificadas no Império romano por autores como Sêneca, para que, por meio da demonstração de suas limitações morais e intelectuais, o leitor perceba alguns dos problemas que os filósofos da Antiguidade buscavam sanar com a prática de si.

Palavras-chaves: Cuidado de si. Foucault. Sócrates. *Stulticia*.

Abstract: In this article, some ideas on philosophy as a way of life of the French philosopher Michel Foucault are discussed. The intention is to present, in a general way, some spiritual exercises that the philosopher studied during the last stage of his production. Perhaps as a way of collating docility and servitude, indelible marks of disciplinary techniques analyzed in works such as *History of Madness* and *Discipline and Punish*, at this stage of his work, Foucault retakes the origin of philosophy and especially the Socratic care of the self. To ensure the intended didactic/practical effect with the approach to the subject, this study uses the figures of the fool and the folly, typified in the Roman Empire by writers such as Seneca, so that, by demonstrating its moral and intellectual limitations, the reader perceives some of the problems that philosophers of the ancient history sought to solve with the practice of the self.

Keywords: Care of the self. Foucault. Socrates. *Stulticia*.

Em sua *História da sexualidade* (1984), particularmente nos volumes intitulados “o uso dos prazeres” e o “cuidado de si”, Michel Foucault inicia uma reflexão sobre temas primordiais da filosofia antiga como o “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) e o “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*). Nesta fase, a última de sua produção, ele retoma a ideia de uma filosofia como modo de vida, baseada na construção de uma ética do eu por meio de exemplos retirados do ascetismo greco-romano que, diferentemente da ascese cristã, prezava pela constituição de si e não pela renúncia de si. Pode-se dizer que nesta etapa, Foucault inverte a sua abordagem inicial, deixando de descrever e analisar os jogos de poder e saber no processo de institucionalização da vida, como fizera até o aparecimento do primeiro volume da *História da sexualidade*; para se debruçar sobre o problema da elaboração de uma subjetividade respaldada no cuidado de si, justamente o oposto da produção de docilidade e obediência, marcas indeléveis do assujeitamento produzido pelas técnicas disciplinares analisadas na *História da loucura*, e em especial em *Vigiar e punir*.

Na Grécia e Roma antigas, as práticas de si tinham a função de despertar a curiosidade filosófica sobre o ser de cada indivíduo; exigindo a conversão do olhar, do exterior, dos outros, do mundo etc. para si mesmo. É também o ato de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. Como se trata de uma conversão, como bem reitera Foucault, (2011, 12-13), ela designa “sempre algumas ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos”. E, por isso mesmo, essas ações restabelecem, em outro patamar de intensidade, o olhar para consigo, para com o outro e para com o mundo; em busca de uma outra vida e quem sabe de um mundo outro.

Nesta retomada da origem da filosofia, é difícil não imaginar que Foucault estivesse pensando em oferecer algum conteúdo para a subjetividade de nosso tempo, excessivamente disciplinada no medo e na sujeição:

E é possível que nesses tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nessa série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, nesse movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a essa ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando

talvez seja essa uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo (FOUCAULT: 2011, p. 225).

Recuperar o campo da ética para repensar e refazer as práticas políticas, criando resistência às formas de dominação a partir de uma mudança individual que pode se expandir para uma mudança coletiva; este parece ser um dos objetivos de sua guinada filosófica. Foucault vislumbra um tipo de liberdade entendida não como o direito de ser, mas como capacidade de fazer: “(...) essa história do pensamento – em todo caso é o que eu gostaria de fazer – deverá ser concebida como uma história das ontologias que seria relacionada a um princípio de liberdade, em que a liberdade é definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer” (FOUCAULT, 2011a,p. 281).

Ao privilegiar a filosofia como arte de viver, de certa maneira Foucault se coloca do lado oposto às noções de objetividade da ciência a que boa parte do pensamento moderno aderiu para recuperar uma concepção de verdade muito mais existencial do que a baseada no domínio do objeto: “(...) o modo de ser ao qual se acedia por meio desse domínio de si caracterizava-se como uma liberdade ativa, indissociável de uma relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade” (FOUCAULT, 2014, II,p. 110). Mas o conhecimento da natureza não é negado na filosofia antiga, ao contrário, ele é muito desejável desde que ajude a viver melhor. Não por acaso os adeptos do cinismo, do estoicismo, do hedonismo, do epicurismo tinham como princípio “seguir a natureza”.

A partir da origem da filosofia, Foucault repensará a relação do sujeito com a verdade por meio de práticas de espiritualidade, como se mostrará mais adiante a partir de algumas anotações de leitura sobre o cuidado de si na companhia de seu extremo oposto: a tolice (*stulticia*).

Objeto de cuidado

O estoico romano Epicteto afirma que o homem é definido como o ser a quem foi confiado por deus o cuidado de si. Esta prática teria um princípio divino que permitiria a qualquer indivíduo uma certa jurisdição sobre si; espécie de “privilégio-dever; um dom-obrigação que nos asseguraria a liberdade, obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação” (FOUCAULT, 2014, III, p. 62). Essa dimensão divina da prática de si, seja ela mítica ou cósmica a depender da

tradição, se platônica, estoica etc, perpassa praticamente todas as escolas filosóficas da Antiguidade. Sócrates teria sido exortado pelo Oráculo de Delfos a despertar os cidadãos de Atenas para a importância do cuidado de si. Mas, ao final, ele será condenado à morte por impiedade justamente por manter viva essa admoestação divina.

Em suas últimas palavras no processo que o condenou, Sócrates não deixa de ressaltar a importância do cuidado de si ao exortar os atenienses para que castiguem os seus filhos, da mesma maneira que ele sempre fizera com os cidadãos de Atenas, caso eles se dediquem antes ao dinheiro do que à virtude; e se pretenderem ser o que na verdade não são:

Cuando mais hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de outra cosa cualquiera antes que de la virtud, y se creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada. Si hacéis esto, mais hijos y yo habremos recibido un justo pago de vosotros. Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios (PLATÃO, 1985, p. 186).

Os iniciados na prática de si devem ser como uma espécie de “vigia noturno”, como dizia Epicteto, para que saibam separar o que realmente são do que definitivamente não são, o que sabem e o que não sabem, de modo a não se iludirem sobre si mesmos e sobre o caminho da virtude. Para Sócrates, o dinheiro e outros caprichos humanos operam na lógica do teatro do mundo em que cada qual abandona o que mais necessita a fim de aparentar “algo sin serlo”. Por isso, aquele que se cuida precisa examinar a sua consciência, meditar sobre seus atos e suas representações, exercitar a memória e a lembrança do que é bom.

Como se pode perceber pelo exemplo de Sócrates, a prática de si se opõe a certos costumes e leis da cidade. Ela tem algo de divino e ao mesmo tempo de primitivo como a vida simples e soberana do mestre, mas ela não deixa de oferecer riscos, porque se trata ademais de um exercício de coragem que exige franqueza (*parrhesia*), tanto nas atitudes como nas palavras, e conseqüentemente liberdade. Como afirma Pierre Hadot (2011, 113), referindo-se a Sócrates: “para aquele que cuida de sua alma, o essencial não se situa nas aparências, no costume ou no conforto, mas na liberdade”.

Para Sócrates, como assevera no diálogo da *Apologia*, uma vida sem exame não merece ser vivida, pois seria uma vida que não tem a si mesma como objeto de cuidado:

Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos (PLATÃO, 1985, p.180).

O filósofo convida a todos os que queiram a fazer uso do exercício espiritual interior, isto é, do exame de consciência, da atenção a si, em síntese, do famoso “conhece-te a ti mesmo”. Como afirma ainda Hadot (2011, 38), conhecer-se a si mesmo é ou conhecer-se como não sábio (isto é, não como *sophos*, mas como *philo-sophos*, como a caminho, em direção à sabedoria) ou conhecer-se em seu ser essencial (isto é, separar o que não somos do que somos) ou conhecer-se em seu verdadeiro estado moral (isto é, examinar sua consciência).

No *Alcibiades*, Sócrates afirma que o que merece ser conhecido é a alma: “Estamos convenidos, además, en que es el alma la que es preciso cuidar, debiendo ser este el único fin que nos propongamos” (PLATÃO, 1871, p. 189). Neste diálogo, Sócrates elenca três tipos de conhecimento da alma que estariam interligados: “conocerse a si mismo, conocer lo que está en nosotros, y conocer las cosas que pertenecen a lo que está en nosotros” (PLATÃO, 1871, p. 192). Parece certo afirmar que Sócrates, no *Alcibiades*, reforça a antítese ontológica da alma em relação ao corpo. Alcibiades desconhece a natureza da alma e por isso confunde seus atributos com os do corpo: a beleza da virtude com a beleza física, por exemplo. O que caberia a alma é, neste caso, conhecer os elementos que apenas a ela pertencem, como a virtude e a sabedoria: “En esta parte del alma, verdaderamente divina, es donde es preciso mirarse, y contemplar allí todo lo divino, es decir, Dios y la sabiduría, para conocerse á sí mismo perfectamente” (PLATÃO, 1871, p.191).

Contudo o cuidado de si não ficará restrito ao exame da alma; mas se mesclará com a vida, pois é ela como um todo que será objeto de cuidado, como ainda se verá.

Aberto ao mundo exterior

A tolice (*stulticia*) é o estágio oposto ao status de sujeito pretendido pela ascese filosófica. Ela é o reverso da moeda, mas por isso mesmo pode ter aqui um valor didático. Na carta 52 a Lucílio, Sêneca, citado por Foucault (2011, 117-118), evoca brevemente “a agitação do pensamento, a irresolução na qual muito naturalmente nos

encontramos quando não cuidamos de nós mesmos”. E ele diz ainda que essa agitação do pensamento, essa irresolução é, em suma, o que é chamado de *stultitia*, pela qual se gera a tolice e o tolo (*stultus*).

A primeira característica do estado de parvoíce é ser um apaixonado no sentido de sofrer passivamente as ações que advêm do exterior sem nenhum filtro ou controle, ficando à mercê das representações externas:

O *Stultus* está aberto ao mundo exterior na medida em que deixa essas representações de certo modo misturarem-se no interior do seu próprio espírito – com suas paixões, seus desejos, sua ambição, seus hábitos de pensamento, suas ilusões, etc. – de maneira que o *stultus* é aquele que está assim à mercê de todos os ventos das representações exteriores e que, depois que elas entraram em seu espírito, não é capaz de fazer a separação, a *discriminatio* entre o conteúdo dessas representações e os elementos que chamaríamos, por assim dizer, subjetivos, que acabam por misturar-se com ele. Esse é o primeiro caráter do *stultus* (FOUCAULT, 2011, p. 118).

Consagrada à faculdade do pensamento, mas também atingindo a faculdade do desejo e de ação, a *discriminatio* convida o discípulo a discernir nas suas relações consigo, com os outros e com o mundo o que pertence a si e o que não pertence para controlar o valor das representações que invadem seu espírito constantemente. Como afirma Foucault (2014, III, p. 82), quando uma representação surge na mente, o trabalho da discriminação, da *diakrisi*, consistirá em aplicar-lhe o famoso cânon estoico, que marca a divisão entre o que não depende de nós e o que depende de nós; “as primeiras, já que estão fora do nosso alcance, não serão acolhidas, elas serão rejeitadas como não devendo tornar-se objetos de desejo ou de aversão, de propensão ou de repulsão”. O controle é uma prova de poder e uma garantia de liberdade: “uma forma de assegurar-se permanentemente de que não nos ligaremos ao que não depende de nosso domínio. Aquele que está empenhado no cuidado de si deve velar permanentemente pelas próprias representações” (FOUCAULT, 2014, III, p. 82).

Mas Foucault (2014, III, p. 82) assevera que não se trata na ascese filosófica de se interrogar, como se fará mais tarde na espiritualidade cristã, sobre a origem profunda da ideia que surge; não é tentar decifrar um sentido oculto sob a representação aparente; “é aferir a relação entre si mesmo e o que é representado, a fim de só aceitar na relação consigo aquilo que pode depender da escolha livre e razoável do sujeito”. Epicteto, por exemplo, como escreve ainda Foucault, (2011, 267) recomenda que se saia de tempos em tempos, que se caminhe, que se olhe o que se passa ao redor (as coisas, as pessoas,

os acontecimentos, etc.) e que se exercite em relação a todas essas diferentes representações que o mundo oferece. “Exercitemo-nos para definir a respeito de cada uma, em que ela consiste, em que medida pode agir sobre nós, se dependemos dela ou não, se ela depende ou não de nós, etc. E a partir desse exame do conteúdo da representação, trata-se de definir a atitude que tomaremos em relação a ela” (FOUCAULT, 2011, p. 267).

Como diziam os estoicos, o mal não está nas coisas, mas nos juízos de valor ou opiniões que se atribuem a elas. Se alguém nos ofende, tentando com isso nos humilhar por algum motivo desconhecido, por exemplo; o que está na nossa mão é saber discriminar o valor dessa representação, tendo, acima de tudo, consciência de que, por pior que seja aquilo que alguém possa pensar a nosso respeito, isso não nos transforma naquilo que se pensou; como acredita o *stultus* que é incapaz de separar “o conteúdo dessas representações e os elementos que chamaríamos, por assim dizer, subjetivos” (FOUCAULT, 2011, p. 118).

O exemplo do tolo é aqui caricatural, porque é extremado, mas serve de contraponto. Levado ao limite, o *stultus* parece estar imune àquilo que Foucault chamou de “jogos da verdade”, os jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é como podendo e devendo ser pensado. “Através de quais jogos da verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso?” (FOUCAULT, 2014, II, p. 11). Mais adiante se voltará a esses “jogos” de verdade, de estranhamento, de alteridade que, ao fragilizarem a identidade dos sujeitos, podem levar a uma reinvenção de si.

Disperso no tempo

Até por consequência de sua dispersão na pluralidade das representações do mundo exterior, o *stultus* também está disperso no tempo:

O *stultus* é alguém que de nada se lembra, que deixa a vida correr, que não tenta reconduzi-la a uma unidade pela memorização do que merece ser memorizado, e que não dirige sua atenção, seu querer, em direção a uma meta precisa e bem determinada. O *stultus* deixa a vida correr, muda continuamente de opinião. Sua vida, sua existência

passa, portanto, sem memória nem vontade. Por isso, no *stultus*, há a perpétua mudança de modo de vida (FOUCAULT, 2011, p. 118).

O status de sujeito pressupõe certos exercícios que evitem esta dispersão temporal. Era fundamental, neste processo, o exercício da atenção (*prosochè*); atitude espiritual que se liga particularmente com a escola estoica. Segundo Hadot (2011, 25), a *prosochè* é uma vigilância e uma presença de espírito contínuas, uma consciência de si sempre desperta, uma tensão constante do espírito. Pode-se ainda definir essa vigilância com a concentração sobre o momento presente, graças à qual o filósofo pode tomar as melhores decisões. “Ela liberta da paixão que o passado ou o futuro, que não dependem de nós, sempre provocam; ela facilita a vigilância, concentrando-se sobre o minúsculo momento presente, sempre dominável, sempre suportável, em sua exiguidade” (HADOT, 2014, p. 25).

Outro exercício espiritual que terá relevância na construção de um status de sujeito e que também pretende evitar a dispersão temporal é o exame de consciência. “Pode-se reservar, à noite ou pela manhã, alguns momentos de recolhimento para o exame daquilo que se fez, para a memorização de certos princípios úteis, para o exame do dia transcorrido; o exame matinal e vespertal dos pitagóricos se encontra, sem dúvida com conteúdos diferentes, nos estoicos” (FOUCAULT, 2014, III, p. 65). Também os sonhos devem ser examinados. Hadot (2014, 28) afirma que aqueles que se dedicam ao exercício de meditação e de exame de si se esforçam para dominar o discurso interior, para torná-lo coerente, para ordená-lo a partir do princípio simples e universal que é a distinção entre o que depende de nós e o que não depende de nós, entre a liberdade de juízo moral e os fenômenos da natureza que sobrepassariam o controle do indivíduo.

Essas e outras práticas eram conduzidas por certos princípios que de antemão dirigiam e inspiravam as ações. Os filósofos antigos afirmavam que era preciso “colocar diante dos olhos” os acontecimentos da vida, vistos à luz da regra fundamental. Os princípios básicos de um código de conduta também eram chamados de *parastémata* e se compunham tanto de enunciados de uma verdade fundamental quanto de princípios fundadores de sua atuação moral. Encontra-se aqui, como afirma Foucault (2011, 261), “essa articulação, ou antes essa não dissociação de coisas que são para nós tão diferentes: o princípio de verdade e de regra de conduta; tal dissociação, como sabemos, não existe ou não existe de uma maneira sistemática, regrada, constante no pensamento grego”.

Marco Aurélio, citado por Foucault (2011, 261), enumerou três *parastémata*: um concerne àquilo que se deve considerar como bem: o que é o bem para o sujeito? O segundo concerne à liberdade e ao fato de que tudo para nós depende, na realidade, de nossa própria faculdade de opinar. Nada pode reduzir nem dominar essa faculdade de opinar. Terceiro é o fato de que não há, no fundo, para o sujeito, senão uma instância de realidade, e a única instância de realidade que existe para o sujeito é o próprio instante: o instante infinitamente pequeno que constitui o presente, antes do qual nada mais existe e após o qual tudo ainda é incerto. Portanto, os três *parastémata*: definição do bem para o sujeito; definição da liberdade para o sujeito; definição do real para o sujeito.

Há, como se pode notar, uma busca para que o indivíduo reencontre seus limites, seja pelo controle das representações, seja pelo cuidado com a dimensão temporal. Mas nunca é por referência a uma instância como a da lei que a prática de si ou *áskesis* se estabelece e desenvolve seus princípios, suas técnicas. A *askésis* é na realidade uma prática da verdade. “A ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 283). Trata-se de chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que seja plena, acabada, autossuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo. Esse era o objetivo da ascese. Nada, conseqüentemente, que fizesse pensar em uma renúncia de si como na ascese cristã. A ascese antiga não reduz: ela equipa, ela dota. E aquilo de que ela equipa, dota, é o que em grego se chama *paraskeuê*, que Sêneca traduz frequentemente em latim por *instructio*.

A *paraskeuê* é o que se poderia chamar de preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos imprevisto da vida. Como os princípios do *parastémata*, ela é um exercício de memória composto de *lógoi* (discursos do mestre, amigos ou do próprio iniciante, notas de leituras etc) que o discípulo retém em si para tê-los à mão quando for necessário. Eles formam uma espécie de armadura contra os caprichos da Fortuna. São proposições, como a própria palavra *lógos* o indica, fundadas na razão. Ao mesmo tempo que são razoáveis, são verdadeiras e constituem princípios aceitáveis de comportamento. São, na filosofia estoica, os *dógmata* e os *praecepta*.

São discursos persuasivos, como afirma Foucault (2011, 286), que não só dizem o que é verdadeiro ou o que é preciso fazer, mas, quando constituem uma boa *paraskeuê*, esses *lógoi* não se contentam em estar presentes como se fossem ordens dadas ao sujeito. São persuasivos no sentido em que acarretam não somente a

convicção, mas também os próprios atos. “São esquemas indutores de ação que, em seu valor e eficácia indutora, uma vez presentes – na mente, no pensamento, no coração, no próprio corpo de quem os detém -, este que os detém agirá como que espontaneamente o *lógos em ethos*” (FOUCAULT, 2011, p. 286).

O real da filosofia

Esta transformação do *logos* em *ethos*, por meio do uso da razão e pela relação com o verdadeiro que a governa, visa, além de evitar a dispersão temporal, conduzir o asceta ao exercício da temperança, sabedoria (*sophrosune*) e à prática da continência (*enkrateia*), cujos efeitos intelectuais e morais também se contrapõem obviamente ao fenômeno da *stulticia*. Segundo Foucault (2014: II, p. 77), a virtude de *sophrosune* é sobretudo descrita como um estado bastante geral que garante uma conduta como convém para com os deuses e para com os homens isto é, ser não somente temperante, mas devoto e justo, como também corajoso. Em troca, a *enkrateia* se caracteriza sobretudo por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres.

A *sophrosune* se opõe a intemperança (*akolasia*) na qual se segue, voluntariamente e por escolha deliberada, maus princípios, abandonando-se até aos mais fracos desejos e obtendo prazer com essa má conduta. Por outro lado, a *enkrateia* domina os prazeres e os desejos, mas tem necessidade de lutar para vencê-los. Diferentemente do homem temperante, como afirma Foucault, (2014, II, 78) o continente experimenta outros prazeres que não aqueles conformes à razão; mas não se deixa mais levar por eles, e seu mérito será tanto maior quanto mais forte forem seus desejos. Em contraposição, a incontinência (*akrasia*) não é, como a intemperança, uma escolha deliberada de maus princípios, mas é a falta total de domínio sobre si. Ainda seguindo Foucault, (2014, II, p. 47) “a *enkrateia* é a condição da *sophrosune*, a forma de trabalho e de controle que o indivíduo deve exercer sobre si para tornar-se temperante”.

Os princípios do *parastémata* e os discursos do *paraskeuè*, bem como outras práticas de memorização (*mnemè*) e de meditação (*meletè*) da regra de vida, conjuntamente com o exercício da temperança (*sophrosune*) e da continência (*enkrateia*), eram fulcrais para dirigir o iniciante ao real da filosofia, à vontade filosófica: “o real da filosofia – e é essa a sua primeira característica – está no fato de que ela se dirige à vontade filosófica” (FOUCAULT: 2011a, p. 215). Essa é a primeira

característica do filósofo que, para ocupar-se consigo, deve querer como convém, querer absolutamente, ao contrário do *stultus* que quer várias coisas ao mesmo tempo, coisas divergentes sem serem contraditórias: “é assim que ele quer a glória e, ao mesmo tempo, lastima por não levar uma vida tranquila, prazerosa, etc. O *stultus* é aquele que quer, mas quer com inércia, quer com preguiça, sua vontade se interrompe sem parar, muda de objetivo” (FOUCAULT, 2011, p. 118).

Segundo Sêneca, citado por Foucault, (2011, p. 118) é justamente o querer livremente, querer absolutamente, querer sempre: é isso o que caracteriza o estado oposto à *stulticia*. “A *stultitia* é essa vontade de algum modo limitada, relativa, fragmentaria e cambiante” (FOUCAULT, 2011, p. 118). Mas, como reitera o filósofo francês, por conta de sua inconstância, a “situação do *stultus* é ainda pior, porque ele essencialmente é aquele que não quer, não quer a si mesmo, não quer o eu, aquele cuja vontade não está dirigida para o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre, o próprio eu” (FOUCAULT, 2011, p. 118).

Pedra de toque

Nesta etapa de seus estudos dedicados ao cuidado de si, Foucault (2014, II, p. 11) tinha como tarefa evidenciar alguns elementos que serviriam para uma história da verdade. Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos, como já se disse; mas uma análise dos “jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado”. Por qual desejo de verdade se é levado a praticar uma hermenêutica de si? Foucault (2014, II, p.11-12) circunscreve o tema com perguntas que envolvem a experiência da alteridade e seus limites: “quando o homem dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso?”. Em sua última aula no *Collège de France*, durante o curso intitulado *A coragem da verdade* (1983-1984), Foucault (2011b, 298, nota) escreve que “não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra”.

A instauração da verdade parece depender da marca da alteridade; ela é a prova filosófica que permite distinguir o que se fez de bom e o que se fez de mal na existência. É através de um estranhamento em relação a si, ao outro, ao mundo que os seres

humanos são levados a colocar a si mesmos e os seus modos de vida em questão. Na Antiguidade, o próprio filósofo era uma espécie de estrangeiro no solo pátrio devido a seu modo de vida que colocava em questão a conformidade com os padrões sociais vigentes. Paradigmático é novamente a prática filosófica de Sócrates, que opera também como uma espécie de pedra de toque que por fricção, por confronto com ele, pode se distinguir o que é bom do que não é bom; e a palavra do filósofo deve despertar para o cuidado de si independente do lugar que o interlocutor ocupe na escala social.

Em seus comentários sobre o filósofo de Atenas, Foucault sempre ressalta que Sócrates é aquele que exerce o dizer-a-verdade corajoso (*parrhesia*) para causar nos seus interlocutores uma retificação do *éthos*. Na *Apología*, Sócrates enfatiza que uma fala franca, não deve nada ocultar, ao contrário, deve ser livre para expor-se aos riscos que advêm do dizer-a-verdade: “Ahí tenéis, atenienses, la verdad, y os estoy hablando sin ocultar nada, ni grande ni pequeño, y sin tomar precauciones en lo que digo” (PLATÃO, 1985, p. 158-159). A maior prova da força da *parrhesia* socrática é justamente a má fama que o pensador adquire na cidade: “Sin embargo, sé casi con certeza que con estas palabras me consigo enemistades, lo cual es también una prueba de que digo la verdad y que es ésta la mala fama mía y que éstas son sus causas” (PLATÃO, 1985, p. 158-159). É também por causa dos perigos do exercício da *parrhesia* que ele se dedicará, seguindo o conselho de seu demônio, ao cuidado da *psykhé* e à prática da *parrhesía* ética em vez de se dedicar à *parrhesia* própria da atuação política: “En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo” (PLATÃO, 1985, p. 171). Mesmo assim, ao final do processo que pesa contra ele, Sócrates será condenado, entre outras coisas, por seu discurso áspero e contundente: “Pues bien, he sido condenado por falta no ciertamente de palabras, sino de osadía y desvergüenza, y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír”(PLATÃO, 1985, 181).

Sobre o tema, vale retomar o depoimento de Nícias que no diálogo intitulado *Laques* explica a Lisímaco o que significa dialogar com Sócrates:

Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que **dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado**. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta

que lo sopesa bien y suficientemente todo (PLATÃO, 1985, p. 464, grifos meus).

Ante Sócrates é preciso prestar contas de si mesmo, mas não seria uma triagem daquilo que abrange apenas o domínio da alma: “dé explicación de si mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado”. É esse domínio da existência, esse domínio da maneira de ser, é isso que vai constituir o campo em que se exercerá o discurso e a *parrhesia* de Sócrates. No *Laques*, como afirma Foucault, (2011b, 126) se vê claramente surgir a vida como objeto de cuidado, muito mais do que a alma. Não se trata, como no já citado *Alcíbiades*, de evidenciar o modo de ser ontológico da alma e suas diferenças em relação ao corpo; trata-se sim de saber sobre o estilo de vida, a maneira de viver, a própria forma que se dá à vida. “E esse tema do *bíos* como objeto de cuidado me parece ser o ponto de partida de toda uma prática e de toda uma atividade filosófica, de que o cinismo, claro, é o exemplo primeiro”(FOUCAULT, 2011b, p. 126)¹.

Não à toa no mundo moderno se vincula a semântica da ascese não tanto ao cuidado de si, mas a uma busca da verdade que se faz por meio de uma purificação do indivíduo, em seu afastamento do mundo, em uma catártica do eu. Há toda uma catártica da verdade, desde o pitagorismo, platonismo, ascetismo cristão e até a filosofia ocidental moderna, em particular em Descartes. Como afirma Foucault (2011b, 110-111), a catártica é a ideia de que, para ter acesso à verdade, é preciso que o sujeito se constitua numa ruptura com o mundo sensível com o mundo da falta, com o mundo do interesse e do prazer, com todo o mundo que constitui, em relação à eternidade da verdade e de sua pureza, o universo do impuro. Entretanto, partindo de sua leitura do *Laques*, Foucault (2011b, 110-111) ressalta que a catártica não é mais que um aspecto da ética da verdade. “Há um outro aspecto que é o da coragem da verdade: que tipo de resolução, que tipo de vontade, que tipo não só de sacrifício, mas de combate se é capaz de enfrentar para alcançar a verdade? Essa luta não seria mais a da purificação pela verdade, mas a análise da vontade de verdade, sob suas diferentes formas, que podem ser a forma da resistência”.

Não há incompatibilidade entre estas duas grandes linhas da filosofia, entre a que conduz a realidade metafísica que é a da alma e a da filosofia como uma prova de vida, uma prova de existência e a elaboração de uma certa forma e modalidade de vida.

¹É oportuno destacar que nos títulos *O governo de si* e *A coragem da verdade*, Foucault se aproxima do cinismo ao estudar a *parrhesia* ética.

Embora não haja nenhuma incompatibilidade entre elas, particularmente em Platão em que as duas coisas aparecem profundamente ligadas, tem-se aí o ponto de partida de dois aspectos, de dois perfis, de certo modo, da atividade filosófica, da prática filosófica no Ocidente. “Por um lado, a filosofia que tem de se pôr sob o signo do conhecimento da alma, uma ontologia do eu. E, depois, uma filosofia como prova de vida, do bios que é matéria ética e objeto de uma arte de si” (FOUCAULT, 2011b, p. 112).

Esses dois modelos se fazem presentes quando se trata da conversão (*epistrophé*) na Antiguidade greco-romana que pode ser dividida entre o transcendental platônico e o imanente de outras escolas como o estoicismo. Enquanto a *epistrophé* platônica consistia, segundo Foucault (2011, p. 189), no movimento capaz de nos conduzir deste mundo ao outro – do mundo daqui de baixo ao de cima -, a conversão, na cultura de si helenística e romana, conduz a nos deslocarmos do que não depende de nós ao que depende de nós. Ao contrário, trata-se de um retorno que se fará, de certo modo, na própria imanência do mundo, o que não significa, contudo, que não haverá oposição essencial entre o que não depende e o que depende de nós. Enquanto a *epistrophé* platônica consistia no movimento capaz de nos conduzir deste mundo ao outro – do mundo daqui de baixo ao de cima -, a conversão de cultura de si helenística e romana conduz a nos deslocarmos do que não depende de nós ao que depende de nós. Trata-se, antes, de uma liberação no interior desse eixo de imanência, liberação em relação a tudo aquilo que não se domina, para se alcançar, enfim, aquilo que se pode dominar. Consequentemente, isso remete a outra característica da conversão helenística e romana que é a sua segunda diferença relativamente à *epistrophé* platônica, a saber, que ela tem a feição não de uma liberação em relação ao corpo, mas do estabelecimento de uma relação completa, consumada, adequada de si para consigo. Portanto, não é uma cisão em relação ao corpo, mas antes na adequação de si para consigo, que a conversão se fará. Enfim, a terceira grande diferença, ainda segundo Foucault (2011, 189), está em que, se o conhecimento desempenha por certo um papel importante, ele não é porém tão decisivo e fundamental quanto na *epistrophé* platônica. Nesta é o conhecimento, o conhecer na própria forma da reminiscência, que constitui o elemento essencial, fundamental, da conversão. Já no processo do *convertere ad se*, bem mais do que o conhecimento, será o exercício, a prática, o treinamento, *áskesis*, que constituirá o elemento essencial.

Não por acaso o cuidado de si perde espaço de atuação com a religião cristã, a filosofia moderna e a prática científica. É claro que, neste contexto, o modelo de ciência

teve um papel considerável, pois, como identificará Foucault, (2011, 171-172), a partir de Descartes bastará abrir os olhos e raciocinar com sanidade, de maneira correta e, mantendo constantemente a linha da evidencia sem jamais afrouxá-la, e seremos capazes de verdade. “Portanto, não é o sujeito que deve transformar-se. Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito” (FOUCAULT, 2011, 171-172). Com a filosofia moderna e a prática científica inaugura-se, portanto, uma nova relação entre sujeito e verdade: “diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito” (FOUCAULT, 2011, 19).

Mas os exercícios espirituais da Antiguidade, como se viu, postulam algo totalmente diferente: a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. “A verdade só é dada ao sujeito, portanto, a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois tal como ele é, não é capaz de verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 15-16). Ou seja, o tema da verdade não está dissociado do tema da conversão que une o amor a si (*éros*) e o labor (*áskesis*) para que o sujeito seja capaz de verdade. E a verdade teria como atributo nos iluminar, nos dar beatitude, tranquilidade de alma, soberania e satisfação consigo.

Conclusão

Neste artigo, retomam-se alguns exercícios espirituais da filosofia antiga que mereceram a atenção do filósofo francês Michel Foucault, especificamente durante a última etapa de sua produção. Para garantir o efeito didático/prático que se pretende com o tema, recorreu-se aqui às figuras do tolo e da tolice a fim de que, a partir da apresentação de suas limitações morais e intelectuais, o leitor percebesse alguns problemas que os filósofos da Antiguidade buscavam sanar com a prática de si. Como se viu, o descuido consigo pode levar à tolice e seus efeitos mais imediatos, como ficar vulnerável a todo tipo de representação do mundo exterior, sem discriminar nem o seu valor nem a sua origem; como não reter quase nada na memória, nem mesmo o que merece ser lembrado, deixando a vida correr sem dar a ela o mínimo de unidade; ou

ficar mudando de opinião todo tempo, não tendo firmeza em suas metas nem constância no desejo de suas vontades.

Da mesma maneira que Foucault refaz o percurso do cuidado de si para torná-lo acessível à prática atual, tendo como modelo o mundo antigo em sua singularidade e complexidade; neste texto, pretendeu-se contrapor as ascetes da filosofia com o tema da *stulticia* para que a figura do tolo servisse à reflexão de nosso descuido para consigo, para com o outro e para com o mundo. Se por um lado já não se têm parâmetros de uma ética do eu no mundo moderno, como indica Foucault, caberia refletir, a partir desta lacuna, sobre uma outra subjetividade que lutasse contra a disciplina do medo e da sujeição. Como resposta, Foucault nos entrega as armas de Sócrates: o amor a si, o labor e a coragem para fazer e dizer-a-verdade.

Referências

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____, *O governo de si e dos outros*. Curso no *Collège de France* (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

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

_____, *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

_____, *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque Loraine Oliveira. São Paulo : Atual, 2011.

PLATÃO. *Obras completas*. Tomo I. Edição de Patrício de Azcárate. Madri: 1871.

_____, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras*. Trad. J. Calonge Ruiz, El Lledó Íñigo e Carlos García Gual. Madri: Gredos, 1985.

