



MICHEL FOUCAULT, LEITOR DOS ESTOICOS: EPICTETO E A PRÁTICA DO “CUIDADO DE SI”

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo examinar a leitura do estoicismo por Michel Foucault, em particular o tratamento dispensado à filosofia de Epicteto, a fim de explorar sua abordagem temática da noção de “cuidado de si” na Antiguidade greco-romana. Neste sentido, o artigo pretende analisar o que Foucault entende por “cuidado de si” no contexto geral de sua genealogia ética e o deslocamento da questão do poder de um paradigma de subjugação para um outro, relacionado à auto constituição de si. Deste modo, o lugar privilegiado destinado à filosofia estóica nos trabalhos tardios de Foucault deve ser compreendido como um esforço para relacionar o sujeito da ação com o princípio da imanência ética que fundamenta a crítica foucaultiana ao sujeito.

PALAVRAS-CHAVE: Michel Foucault, Epicteto, cuidado de si, governo de si, genealogia ética.

ABSTRACT: This paper examines Michel Foucault’s reading on the Stoicism, particularly the treatise concerning Epictetus’ philosophy, to explore his thematic approach of the “care of the self” in the Greek-Roman antiquity. In this sense, the paper analyses what Foucault means by “care of the self” in the general context of his ethical genealogy and the replacement of the issue of power from a paradigm of subjugation to one of self-constitution. Thus, the main place destined to Stoic philosophy in Foucault’s late works should be understood as an effort to relate the subject of action to the principle of ethical immanence which grounds Foucault’s critique on the subject.

KEYWORDS: Michel Foucault, Epictetus, care of self, self-government, ethical genealogy.

I.

É por esta razão que os antigos nos davam este preceito: conheça-te a ti mesmo. O que se deve daqui concluir? Que é necessário, pelos deuses, se exercitar nas pequenas coisas e, começando por elas, passar em seguida às coisas maiores.
(EPICTETO, *Diss.* I.18.17,18).

Em 1984, ano de sua morte, Michel Foucault publicava simultaneamente *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, segundo e terceiro volumes, respectivamente, de sua *História da sexualidade*.¹ A leitura das duas obras surpreenderá parte dos leitores que retinham na memória as problematizações do primeiro volume, publicado em 1976 com o título de *A vontade de saber*. Aparentemente, e mormente para os leitores mais afoitos, os dois últimos volumes pareciam representar um certo desinvestimento da questão política na obra foucaultiana (GROS, 2014, p. 67): com efeito, se *A vontade de saber* desfraldava uma história do dispositivo de sexualidade que, em chave genealógica, apontava para o lugar de injunção do saber e do poder em sua superfície de incidência no próprio desejo e sua inscrição na carne, nos corpos e no sexo (FOUCAULT, 1976, p. 172-173), *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, por sua vez, apresentavam ao leitor as formas e as modalidades da *relação a si* através das quais o indivíduo se constituía e se reconhecia como sujeito de uma moral no campo de uma economia dos prazeres sexuais na antiguidade greco-romana (FOUCAULT, 1984a, p. 09-10). Aos críticos menos condescendentes, no entanto, o testamento filosófico foucaultiano se apresentava como uma forma de individualismo estético-moral que, no limite, chocava-se inclusive com sua denúncia incessante da miragem filosófica representada pelo “sujeito” em nossa tradição de pensamento. Aliás, ninguém menos que o próprio Foucault, já no ano de 1982, afirmará que não fôra o poder, mas sim o “sujeito” o tema geral de suas pesquisas, – não sem antes sublinhar, contudo, que seu objetivo era, precisamente, o de compreender a “maneira pela qual um ser humano se transforma em sujeito” (FOUCAULT, 2001a, p. 1042).

¹ No momento em que redigíamos este trabalho, deu-se o lançamento, pela Gallimard, de um quarto e “último” volume de *História da sexualidade*, intitulado *Les aveux de la chair*. A contar-se com este volume, provavelmente redigido entre os anos de 1981 e 1982, *Les aveux de la chair* seria o “último” em termos da data de sua publicação (2018), mas o segundo em termos da data de sua redação. Aqui, nos referiremos apenas aos dois volumes publicados em 1984, uma vez que ainda não tivemos acesso a *Les aveux de la chair*.

Mas de que se tratara, afinal, nesta espécie de genealogia da “*maneira pela qual um ser humano se transforma em sujeito*” (tema que se acentuará sobremaneira ao longo das investigações foucaultianas desenvolvidas na década de 1980)?

Ora, se há um deslocamento entre o primeiro e os dois últimos volumes de *História da sexualidade* – e de fato há –, o que ocorrera neste período não fôra exatamente um desinvestimento da questão do poder, ou sua mera substituição, em corte abrupto, por uma temática moral que faria um apelo anacrônico à cultura clássica a fim de reeditá-la no presente.² Bem ao contrário, e os cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* testemunham esta evolução³, na passagem dos anos 1970 para os anos 1980 as investigações genealógicas foucaultianas ampliam sua visada histórica (que tradicionalmente detinha-se nos séculos que circunvizinhavam a modernidade) a fim de localizar, como contraparte das relações de assujeitamento normativamente constringentes, que sempre estiveram em seu radar genealógico, “as formas e as modalidades da relação a si através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 1984a, p. 12).

Assim, a tematização da antiguidade greco-romana por Foucault não apenas não representa um desinvestimento da questão do poder em sua obra como, ao inverso, deveria ser considerada no sentido de um conjunto de esforços de desvelamento da política e da resistência ao poder a partir dos desdobramentos da noção de “governo” em seu pensamento, – “governo” a ser compreendido, aqui, como condução de condutas, estruturação do campo eventual de ação de outrem e, nesta medida, remetido ao pares conceituais *assujeitamento-subjetivação* e *governo de si-governo dos outros*. Nas palavras de Foucault, que procurava à época salvaguardar a amplitude semântica que a noção de governo possuía no século XVI, “o poder, no fundo, é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários, ou do engajamento de um em relação ao outro, do que da ordem do ‘governo’”, no sentido de designar a maneira de “dirigir a conduta de indivíduos ou grupos” (FOUCAULT, 2001a, p. 1056).

² Sublinhe-se, neste sentido, as palavras pronunciadas por Foucault quando de uma entrevista dada em 1984 para a revista *Les nouvelles littéraires*: “Eles [os gregos e romanos da antiguidade] tropeçaram em seguida naquilo que me parece ser o ponto de contradição da moral antiga: entre, de uma parte, esta busca obstinada de um certo estilo de existência e, de outra parte, o esforço para torná-lo comum à todos, estilo do qual eles sem dúvida se aproximaram, com ou maior ou menor clareza, com Sêneca e Epicteto, mas que não encontrou a possibilidade de ser realizado a não ser no interior de um estilo religioso. Toda a Antiguidade me parece ter sido um ‘profundo erro’” (FOUCAULT, 2001b, p. 1517).

³ Para um inventário sumário, mas bem contextualizado dos cursos da década de 1980, *c.f.* GROS, 2004, p. 613-614.

Daí que o tema das contra condutas venha, cada vez mais, a frequentar o pensamento foucaultiano e, em seus desenvolvimentos, acabe por requerer esta espécie de recuo cronológico que busca na antiguidade greco-romana, em especial no campo da moral, uma certa experiência histórica, passível de mapeamento genealógico, dos modos de constituição dos indivíduos como sujeitos *na e por meio* de um conjunto de práticas do cuidado com a alma nas quais se elabora uma relação autônoma de si a si mesmo (no sentido da *eleutheria* grega). Nesta medida, comentando em perspectiva sua analítica do poder, ao modo de um diagnóstico de época, Foucault fará notar que a luta *contra* o “governo por individuação” – quer dizer: contra as formas da política moderna de submissão da subjetividade – é o combate que concerne especificamente à nossa atualidade, “mesmo que se considere que as lutas contra a dominação [social] e a exploração [econômica] não desapareceram, bem ao contrário” (FOUCAULT, 2001a, p. 1046-1047). Em uma palavra: estaria em questão – política e genealógicamente – o estatuto mesmo do indivíduo moderno (Idem, p. 1045).

Portanto, o que estava em jogo para Foucault, naquele momento, era uma espécie de modulação de perspectivas – oriunda dos desenvolvimentos de sua própria genealogia e do investimento político que ela propunha – que permitisse contrabalancear o ponto de vista do sujeito pensado como produto objetivo dos sistemas de saber e poder em direção a uma outra visada, capaz de fazer aparecer uma figura do sujeito não mais *constituída*, mas sim *constituindo-se*.⁴ Ou ainda, em termos mais precisos: tratava-se de compreender o terreno moral da antiguidade greco-romana como um “modo de assujeitamento” caracterizado por uma “escolha estética ou política” por meio da qual se aceita *este* ou *aquele* “tipo de existência”; um modo de escolha de existência ou trabalho sobre si que, com efeito, “não é imposto ao indivíduo por meio de uma lei civil ou uma obrigação religiosa, mas sim uma escolha que o indivíduo faz” (FOUCAULT, 2001c, p. 1221).

Ora, que tal modulação de perspectivas exigisse um retorno genealógico à antiguidade, isto explica-se, entre outras coisas, pelo próprio modo como Foucault

⁴ Frédéric Gros, em seu “Situação do curso”, comentando o estatuto particular do curso ministrado por Foucault no *Collège de France* em 1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*, toca o ponto nevrálgico da questão: “Enquanto Foucault permanecia no estudo dos séculos XVIII-XIX, o sujeito, como que por uma propensão natural, era pensado como o produto objetivo dos sistemas de saber e de poder, o correlato alienado dos dispositivos de saber-poder em que o indivíduo vinha extrair e exaurir uma identidade imposta, exterior, fora da qual não havia salvação senão na loucura, no crime ou na literatura. A partir dos anos oitenta, estudando as técnicas de existência promovidas pela Antiguidade grega e romana, Foucault deixa aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituída, mas constituindo-se através de práticas regradadas” (GROS, 2004, p. 621).

compreendera a modernidade e os séculos que preparam seu advento: a antiguidade representa, neste sentido, o limiar ou ponto de clivagem, de longa duração, de “nossa incapacidade [moderna] em fazer de nós mesmos outra coisa que não sujeitos de conhecimento” ao modo da objetividade normativa (GROS, 2003a, p. 10). E o próprio Foucault, de sua parte, há de referir-se ao problema mais de uma vez, sem a ingenuidade de nenhum anacronismo, ao considerar, por exemplo, na introdução de *O uso dos prazeres*, que lhe “parecia [particularmente] difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico” (FOUCAULT, 1984a, p. 11). Este trabalho histórico e crítico, por sua vez, que responde, evidentemente, pelo nome de genealogia, não terá por objetivo fazer uma história conceitual do desejo, da concupiscência ou da libido, mas sim “analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo”, estabelecendo, de si para consigo mesmo, um conjunto de relações prática de formas de existência que lhes permitiriam constituir, no âmbito no desejo como relação a si, a “verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído” (Idem *ibidem*).

Neste sentido, o objetivo deste texto é o de revisitar a leitura do estoicismo por Foucault, com especial acento para a temática do *cuidado de si* em Epicteto, a fim de esclarecer o estatuto genealógico de um enfoque que pretende fazer aparecer, na antiguidade greco-romana, as formas e as modalidades da *relação a si* através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como estando vinculado à necessidade, por meio de práticas voluntárias e cotidianas, de modificar-se a si mesmo para conformar-se, por sua própria existência, às regras de conduta moral. Em lugar de uma mera história dos sistemas morais, Foucault pretende reter a função “étopoética” de um conjunto textual que, sobretudo à época helenística e imperial, tinham a função de “serem operadores que permitiam aos indivíduos interrogarem-se sobre sua própria conduta, velarem por ela, formá-la e conformarem-se, eles próprios, como sujeito ético” (Idem, p. 18-19).

II.

Quanto a mim, que os céus queiram que eu não seja surpreendido em outras ocupações que não aquelas relativas à minha pessoa moral.
(EPICTETO. *Diss.* III, 9).

Começamos por sublinhar, portanto, que o “sujeito” do qual nos fala Foucault nos anos 1980, em sua referência à tradição greco-romana, deve nos remeter às estruturas históricas e morais da forma-sujeito em sua relação com o *dizer-verdadeiro*, tendo por ponto de ancoragem o momento em que a cultura filosófica (mas não apenas ela), apresentando-se como “prova de vida”, requer a elaboração de uma “arte da existência” por meio de uma *tékhnē tou bios* que implica o princípio de um “ocupar-se consigo mesmo” (FOUCAULT, 1984b, p. 57-59), prescrevendo um conjunto de práticas de si concernentes à *epiméleia heautoû* ou *cura sui*, conforme a tradução latina. Nos termos do próprio Epicteto, “os filósofos recomendam não nos contentarmos apenas com a aprendizagem, mais sim a acrescentar, em seguida à reflexão, o exercício” (EPICTETO. *Diss.*, II.9.13). Tais exercícios, por seu turno, concernem ao trabalho de si sobre si através de técnicas mentais de atenção a si-mesmo, de exame de consciência, de provações e testes acerca das afecções da alma, de elucidação e expressão de si – escrita e oral – das propensões de nossa “pessoa moral”, naturalmente livre e liberta de constrangimentos exteriores.⁵

Assim, Foucault evocava, com apoio em uma ousada releitura da tradição clássica greco-romana (em especial das escolas platônica, epicurista e estoica), bem como dos escritos dos primeiros anos do cristianismo, uma espécie circunscrição da temática das relações consigo aos moldes do enquadramento de uma *psykhé* apreendida como matéria de constituição do “sujeito moral” por meio de práticas de si ou de “exercícios espirituais”.⁶ E como bem nos lembra Jean-Pierre Vernant, em um artigo no qual Foucault é citado, é preciso não esquecer que a *psykhé* grega “é, em cada de nós,

⁵ “Nem mesmo Zeus”, dirá Epicteto, pode “deserdar” um homem de sua “pessoa moral”, quer dizer, da independência absoluta de sua alma: “E, de resto, nem ele o quis, mas colocou este bem [a independência da alma] em meu poder; e tudo que ele próprio possuía, me foi dado livre de todo o entrave, de toda violência, de todo constrangimento” (EPICTETO. *Diss.*, III.3.10).

⁶ Como se sabe, a influência de Pierre Hadot sobre Foucault, neste ponto, é notável, ainda que a leitura da antiguidade em ambos não seja de todo coincidente, uma vez que, para Hadot, Foucault tende a negligenciar a significação cosmológica dos “exercícios espirituais” do cuidado de si na antiguidade: “o que Foucault chama de ‘práticas de si’ de acordo com os estoicos, e também com os platônicos, corresponde bem, e isto é verdade, a um movimento de conversão em direção a si: libera-se da exterioridade, do apego passional aos objetos exteriores e aos prazeres que eles podem propiciar, observa-se a si mesmo para ver se se progrediu neste exercício, procura-se ser mestre de si mesmo, possuir a si mesmo, encontrar sua felicidade na liberdade e na independência interior. Eu estou de acordo com todos estes pontos. Contudo, penso que este movimento de interiorização é inseparavelmente solidário a outro movimento, no qual se eleva a um nível psíquico superior em que se encontra um outro tipo de exteriorização, uma outra relação ao exterior, uma nova maneira de estar-no-mundo e que consiste em tomar consciência de si como parte da Natureza, como parcela da Razão universal” (HADOT, 2014, p. 295).

uma entidade impessoal ou supra pessoal. Ela é a antes a *alma* em mim do que *minha alma*” (VERNANT, 2005, p. 228). Quer dizer: no âmbito das práticas de espiritualidade concernentes à *epiméleia heautoû*, a cultura greco-romana procede à descoberta e instauração do si-mesmo como realidade ontológica distinta (*psykhé*) cujo modo de cuidado se apresenta não apenas sob a exigência de um conhecimento contemplativo da realidade divina em nós – o conhecimento de si ou *gnôthi seautón* – mas, igualmente, sob a forma de uma preocupação consigo expressa em um conjunto de práticas de formação de si no âmbito da *meditatio* (forma discursiva na qual o discurso se torna lugar de prova para o sujeito e, nesta medida, exige, do sujeito enunciador, uma série de modificações e conversões em seu ser mesmo). Assim, por exemplo, Epicteto insistirá que a “tarefa do filósofo” – ao qual cabe a distinção entre o bom e o mal julgamento – é a de “adaptar sua própria vontade a todos os eventos, de sorte que nada ocorra contra o nosso bom grado e nada deixe de ocorrer sem que queríamos que ocorra” (EPICTETO, *Diss.*, II.14.7).

Nesta medida, as investigações foucaultianas constitutivas dos dois últimos volumes de sua *História da sexualidade* e de boa parte das pesquisas desenvolvidas e apresentadas por ele no *Collège de France* – com destaque, no caso do estoicismo, para o curso ministrado em 1982, *A hermenêutica do sujeito* – fazem recurso à antiguidade greco-romana a fim de localizar ao menos duas estruturas basilares da relação do sujeito a si na tradição ocidental de nosso pensamento e práticas filosóficas, em especial a mediterrânea: 1) de uma parte, a forma-sujeito na estrutura moral típica da Grécia clássica, cujo centro de gravitação teria sido a noção de “governo de si” e que teria por exemplo paradigmático o *Alcebiades* platônico (texto no qual a admoestação socrática a Alcebiades para que se ocupe consigo mesmo encontra no tema conhecimento de si, como via de acesso ao governo de si e de outrem, a sua razão de ser) (FOUCAULT, 1984b, p. 58); 2) de outra parte, a forma-sujeito na estrutura moral típica do período helenístico e romano, cujo centro de gravitação teria sido a noção de “cuidado de si” e a expressão paradigmática, por sua vez, se encontraria justamente em Epicteto. Assim, nas palavras do Foucault de *O cuidado de si*, “É em Epicteto, sem dúvida, que se encontra a mais alta elaboração filosófica deste tema [do cuidado de si]”, uma vez que, nos *Diálogos*, o próprio ser humano é definido como “ser a quem foi confiado o cuidado de si” (Idem, p. 61-62).⁷

⁷ Para as citações de Epicteto por Foucault, neste caso, c.f. EPICTETO, *Diss.*, I.1 e 16; II.8.

Portanto, se se deve considerar que a ideia de que é necessário ocupar-se consigo mesmo (*heautou epimelestai*) constitui um tema antigo na cultura grega – e Foucault citará o Xenofonte da *Ciropédia* e, no sentido indicado acima, o próprio *Alcebiades* platônico –, ocorre que a filosofia ulterior tratou de situar o tema do cuidado de si no cerne de uma arte de existência que, extrapolando suas próprias origens e significações filosóficas primeiras, adquire as dimensões de uma prática social complexa que dará lugar a “relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições” (Idem, p. 67).⁸ Destarte, o tema foucaultiano da forma-sujeito vincula-se sobretudo aos elementos estoicos de uma *pragmática de si* que, como vimos, terão em Epicteto o seu auge (ao menos a considerar-se especificamente a temática do cuidado de si). Mais particularmente, em se tratando de uma história da sexualidade, pode-se dizer que o cuidado de si expressa uma forma de constituição de si que implica um conjunto de práticas regradas de austeridade e domínio de si face aos regimes de comportamentos e prazeres sexuais vigentes no período, o regime dos *aphrodisia*, ou seja: dos “atos, gestos, contatos que proporcionam uma forma de prazer” (FOUCAULT, 1984a, p.49).

Assim sendo, talvez devêssemos considerar a leitura foucaultiana da antiguidade greco-romana como estando escandida em dois tempos: a) de uma parte, recorrendo às noções de governo de si e cuidado de si, Foucault pretende evocar uma experiência pré-moderna (e pré-objetivante, portanto) das relações da forma-sujeito com o discurso verdadeiro formulado sobre si e com as práticas que lhe são correlatas; b) de outra parte, contudo, já de saída será preciso estabelecer um corte no interior da própria antiguidade, um corte que toca no essencial do interesse de Foucault pelo estoicismo: ora, se é perfeitamente possível localizar, em textos de filósofos e médicos dos dois primeiros séculos de nossa era (em Soranus, Rulfo de Éfeso, Musonios, Sêneca, Plutarco, Epicteto e Marco Aurélio, por exemplo), toda uma severidade que testemunha uma problematização mais intensa dos *afrodisia*, e se mesmo os autores cristãos dos primeiros séculos hão de servir-se, em graus diversos, desta severidade moral, o que ocorrera, segundo Foucault, não fôra uma austeridade acentuada no sentido em que proibições mais rigorosas seriam propostas, mas sim uma “maior insistência sobre a

⁸ Como exemplos, Foucault citará as comunidades neopitagóricas e os grupos epicuristas, mas também o fato de que “Epicteto ensinava em um contexto que se assemelhava bastante ao de uma escola; tinha várias categorias de alunos: alguns estavam só de passagem, outros permaneciam mais tempo a fim de prepararem-se para a existência de cidadão ordinário ou mesmo para atividades importantes e, enfim, alguns outros, destinados a tornarem-se, eles próprios, filósofos, deviam ser formados às regras e práticas da direção de consciência” (FOUCAULT, 1984b, p. 67).

atenção que convém ter para consigo mesmo” (FOUCAULT, 1984b, p. 54-55). Em outros termos: o que distingue moralmente os indivíduos, à época do regime moral dos *aphrodisía*, “não é exatamente o tipo de objeto em direção ao qual eles se orientam, nem o modo da prática sexual preferível, mas, antes de tudo, a intensidade desta prática” (FOUCAULT, 1984a, p. 53). Quer dizer: “A linha divisória é entre o menos e o mais: moderação ou incontinência” (Idem *ibidem*).

Destarte, esta espécie de majoração da austeridade com relação ao regime dos *aphrodisía* no pensamento moral, na passagem do mundo grego à Roma dos tempos imperiais, não é exatamente o advento de “um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos” (FOUCAULT, 1984b, p. 55). A questão é que uma severidade similar de códigos de proibições e restrições estava presente na antiguidade clássica, helênica e imperial, mas o modo como estas proibições foram integradas em um e outro caso (sobretudo tendo-se em vista o estoicismo) é bastante diverso naquilo que refere-se à forma *relação consigo* e à sua possível normatização pelo código moral: “Não creio que se possa encontrar alguma normalização, por exemplo, na moral estóica. E a razão é que o objetivo principal, o alvo essencial desta moral era de ordem estética” (FOUCAULT, 2001c, p. 1203). No caso de uma das metáforas utilizadas por Epicteto em seus *Diálogos*, por exemplo, trata-se de perseguir uma existência que não é semelhante a um “simples fio que em nada se distingue dos outros”, mas sim uma vida aparentada ao cingulo das túnicas romanas, “esta pequena e brilhante peça que confere elegância e beleza a todo o resto”: “Para quê serve o cingulo à túnica? Que faz ele sobre ela, senão brilhar como cingulo e oferecer, desta maneira, um belo modelo a todo o resto?” (EPICTETO. *Diss.*, I.2.18).

Assim, se não há normalização entre os estoicos, como pretendia Foucault, é porque o gênero de moral que lá estava em jogo não tinha por finalidade fornecer um modelo de comportamento universalizável, mas expressava-se, antes de tudo, por meio de uma escolha pessoal que, de resto, estava reservada a um pequeno número (ainda que a prática do cuidado de si helenística e romana não fosse uma recomendação estritamente destinada aos sábios ou filósofos⁹): “A razão que se tinha para fazer esta escolha era a *vontade* de ter uma bela vida e de deixar aos outros a lembrança de uma

⁹ “Mas que os filósofos recomendem cuidar-se de si não quer dizer que esse zelo esteja reservado para aqueles que escolhem uma vida semelhante à deles; ou que tal atitude só seja indispensável durante o tempo que se passe junto a eles. É um princípio válido para todos, ou seja, todo o tempo e durante toda a vida” (FOUCAULT, 1984b, p. 62).

bela existência” (FOUCAULT, 2001c, p. 1203). Portanto, aos olhos de Foucault, a predominância do cuidado de si (que, como dissemos acima, é a forma-sujeito típica da estrutura moral do período helenístico e romano) , bem como sua generalização epicurista e estoica (trata-se de uma ocupação que se deve seguir por toda a existência do indivíduo e é uma prática que não destina-se estritamente ao sábio ou filósofo), revelam uma moral que não se orienta nem no sentido de uma codificação dos atos e nem no de uma hermenêutica do sujeito do desejo, mas que se dirige, isto sim, a uma estilização da existência compreendida como elaboração da vida (*bios*) para a memória de uma existência bela. A rigor, e de um modo geral, não se pode falar em termos de subjetividade no mundo grego, mas subjetivação, porquanto o elemento ético se deixa determinar como *bios* ou modo de vida (FOUCAULT, 2004, p. 26).¹⁰ Portanto, na história desta “vasta cultura de si” desenvolvida na época helenística e romana, os “seres humanos, seu *bíos*, sua vida, sua existência são tais que não podem viver sua vida sem referir-se a uma certa articulação racional e prescritiva que é a da *tékhne* [*tou bios*]” (Idem, p. 542).

Nestes termos, o valor moral não proviria fundamentalmente da observância ou da conformidade a um código de comportamentos normatizado , mas da existência bela que se pretende legar à posteridade; e se convém, a este respeito, sublinhar o fenômeno, frequentemente evocado, do crescimento de um “individualismo” no mundo helênico e romano – produto do enfraquecimento do quadro político e social no qual se desenvolvia a vida dos indivíduos na antiguidade –, convém igualmente ter em conta ao menos dois elementos: em primeiro lugar, e sobretudo no caso do estoicismo, as doutrinas mais fortemente articuladas à austeridade da conduta foram justamente aquelas que mais insistiram sobre a necessidade de realizar os deveres do indivíduo para com a humanidade, seus concidadãos e sua família¹¹; em segundo lugar, por “individualismo” pode-se compreender a “atitude individualista” propriamente dita (caracterizada pela valor absoluto atribuído ao indivíduo em sua singularidade), mas

¹⁰ Neste sentido, são particularmente importantes as palavras finais de Foucault em *A hermenêutica do sujeito*: “É que a forma de subjetividade própria ao pensamento ocidental, se interrogada naquilo que é, em seu próprio fundamento, /.../ constituiu-se no dia em que o *bíos* cessou de ser o que tinha sido por tanto tempo para o pensamento grego, a saber, o correlato de uma *tékhne*; quando o *bíos* (a vida) cessou de ser o correlato de uma *tékhne* para tornar-se a forma de uma prova de si” (FOUCAULT, 2004, p. 590).

¹¹ Em Epicteto, por exemplo, a seguinte passagem: “Alimente-se como um homem, beba como um homem, vista-se, case-se, tenha filhos, exerça teus direitos e teus deveres de cidadão, saiba suportar as injúrias, um irmão desarrazoado, um pai, um filho, um vizinho, um companheiro de caminhada. Mostre-nos tudo isso para que nós possamos constatar que realmente aprendeste alguma noção de filosofia” (EPICTETO. *Diss.*, III.21.5,6).

também a “valorização da vida privada” (ou seja, a importância conferida às formas de atividade doméstica) e, por fim, e este é o ponto, a “intensidade das relações a si”, quer dizer: a intensidade das “formas segundo as quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação” (FOUCAULT, 1984b, p. 55-56). Neste último sentido, o que se poderia considerar como um recrudescimento de um “individualismo” nascente – sobretudo na Roma imperial – não teria sido senão o apogeu de uma cultura de si na qual foram intensificadas as relações de si a si que constituem, para Foucault, o *éthos* da moral helenística e romana (Idem, p. 57). Assim sendo, a cultura de si da qual nos fala Foucault pode ser caracterizada “pelo fato de que a arte da existência – a *tékhne tou bios* sob suas formas as mais diferentes – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é ‘preciso ter cuidado consigo’” (Idem, p. 57-58).

III.

Tu podes, portanto, dizer-me de que maneira tomas cuidado de tua alma?
(EPICTETO. *Diss.*, II.12.22).

O que Foucault retém de seu encontro com a cultura greco-romana do cuidado de si, sob a forma das injunções dos pares conceituais opositivos *assujeitamento-subjetivação* e *governo de si-governo dos outros*, é toda uma problemática moral e ética que opera uma distinção entre pelo menos quatro níveis intimamente articulados e, nem por isso, menos distintos: 1) o primeiro deles é a “substância ética” propriamente dita, quer dizer, a parte do indivíduo que constitui a *matéria* do comportamento moral (a fidelidade conjugal, por exemplo, pode concernir à duas substâncias éticas diversas: os atos e os desejos); 2) o segundo diz respeito aos “modos de assujeitamento”, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua *relação com a regra* e se reconhece como estando ligado à obrigação de segui-la (a obrigação moral da fidelidade conjugal, neste caso, pode advir do reconhecimento de pertencimento do sujeito a um grupo social que a impõe ou à uma tradição espiritual que deve ser preservada, mas também pode ser uma resposta voluntária a um apelo para dar à sua própria vida pessoal uma forma bela) ; 3) o terceiro, por sua vez, concerne às formas de elaboração do “trabalho ético” sobre si que articula a *relação entre indivíduo e regra*, seja para adequar-se à regra sob a

forma da obediência (e, no limite, da renúncia da vontade), seja, por outro lado, para fazer de sua existência matéria de constituição de si mesmo como sujeito moral; 4) por fim, temos ainda o que se poderia chamar de “teleologia do sujeito moral”, quer dizer: uma ação não é moral apenas em si mesma, mas também por sua inserção e pelo lugar que ocupa em um conjunto de condutas que tende para a realização de uma forma de individualidade do sujeito moral (e, neste caso, o preceito moral da fidelidade por ser adotado para fins de domínio de si ou mesmo da ataraxia, ou ainda como forma de purificação da alma que assegure a salvação após a morte) (FOUCAULT, 1984a, p. 34-35).

É com vistas a articulação entre os pontos mencionados acima, com destaque para o trabalho de si sobre si mesmo representado pelo cuidado – o conjunto de exercícios práticos de ascese, de vigilância sobre si mesmo, de exame das afecções do espírito e das paixões da alma – que os exercícios espirituais de Epicteto interessam particularmente a Foucault, e isso por dois motivos (um deles já mencionado por nós nas linhas precedentes). Em primeiro lugar, como vimos, se o tema do cuidado de si já está presente inclusive em Sócrates (na *Apologia* ou no *Alcebiades* platônico, por exemplo), é apenas com a filosofia ulterior (Sêneca e Marco Aurélio, entre outros), mas tendo seu ápice em Epicteto, que a prática do ocupar-se consigo se converterá em uma cultura geral que ultrapassará as formas da filosofia especulativa e, neste sentido, colocando-se como forma de vida, constituirá o que Foucault chamará, em *A hermenêutica do sujeito*, de uma “verdadeira idade de ouro na história do cuidado de si, entendido este tanto como noção quanto como prática e como instituição” (FOUCAULT, 2004, p. 101).

Em segundo lugar, Epicteto, que jamais será objeto de tratamento sistemático da parte de Foucault, reúne ao menos quatro elementos fundamentais desta generalização prática da elaboração de si proposta pelas formas estoicas do cuidado: 1) Epicteto insiste que a “escola” não deve ser apenas lugar de aquisição de conhecimentos, mas a concebe, fundamentalmente e a partir de metáforas médicas empregadas para designar as operações necessárias à “cura da alma”, como um “hospital da alma” (ou “hospital da alma enferma”) e, em consequência, como lugar em que se deveria oferecer a formação necessária para se cumprir a “missão do filósofo”, a saber: conduzir os outros ao

cuidado de si mesmos;¹² 2) para tanto, tratava-se, na escola de Epicteto, de oferecer as condições indispensáveis do *protreptikós* (aquele capaz de dirigir o espírito na direção correta) e do *elenktikós* (aquele capaz de ser hábil na arte da discussão, refutando os erros do espírito), de maneira a promover uma terapêutica psíquica;¹³ 3) tratava-se, ainda, de conceber o *exame* – a atitude da alma com relação a si mesma – segundo o entrecruzamento entre a *meditatio* (na qual se exerce o pensamento) e a *exercitatio* (na qual se pratica propriamente o treino), de sorte que a atenção para consigo mesmo é, aqui, duplamente central: ela passa pela permanente vigilância com relação as representações (*phantasia*) que produzem, pelo contato do espírito com o objeto externo, as afecções da alma e, igualmente, pelo exercício que consiste em testar as representações a fim de purificar a alma para torná-la capaz de dar assentimento apenas às representações compreensivas (isto é: aquelas que não estão contaminadas pelas paixões de caráter subjetivo)¹⁴; 4) finalmente, a meditação sobre a morte em Epicteto, como gênero de exercício que concerne não apenas ao tema da morte em si (como não sendo um mal propriamente dito) mas, sobretudo, como meditação que permite lançar um olhar por antecipação sobre a própria vida – tornando-se a pedra angular do expediente estoico da *praemeditatio malorum* (ou “premeditação dos males”) –, constitui um tal laço de relação a si que implica um exame atento de nossas ocupações para que possamos avaliá-las tanto do ponto de vista do instante presente quanto do de uma vida inteiramente transcorrida.¹⁵

¹² “Primeiramente, a ideia de um grupo de pessoas associando-se para praticar o cuidado de si, ou ainda uma escola de filosofia que constitui, na realidade, um dispensário da alma; é um lugar onde se vai porque se quer, onde se envia os amigos, etc. Vai-se por algum tempo a fim de se fazer cuidar dos males e das paixões de que sofremos. É exatamente isto que o próprio Epicteto diz a propósito de sua escola de filosofia. Concebe-a como um hospital da alma, um dispensário da alma” (FOUCAULT, 2004, p. 121).

¹³ Neste sentido, dirá Foucault, Epicteto refere-se às “duas grandes qualidades do filósofo [ou de quem ensina], refutar e mover o espírito do outro”, e são essas qualidades que, “por uma suficiente arte do discurso”, permitirão a terapêutica da alma aplicada, pelo filósofo, aos que estão na escola “de passagem” (Idem, p. 172-174).

¹⁴ “Entre o polo da *meditatio*, em que nos exercemos em pensamento, e o da *exercitatio*, em que treinamos realmente, há uma série de outras práticas [de espiritualidade] possíveis destinadas a fazer a prova de si mesmo. É sobretudo Epicteto quem nos dá exemplos disto nos *Diálogos*” (Idem, p. 610). A respeito da noção de “representação” (*phantasia*) e do tratamento estoico dispensado aos objetos de afecção do espírito, que o leitor interessado se reporte à nota explicativa de número quatro da tradução do *Encheiridion* de Epicteto realizada por Aldo Dinucci e Alfredo Julien (ARIANO, 2012, p. 38). C.f. igualmente EPICTETO. *Diss.*, III.8.

¹⁵ Recorrendo às filosofias de Epicteto e Sêneca, Foucault afirmará o seguinte: “Ora, o que confere importância e particular significação à meditação sobre a morte e a este gênero de exercício é precisamente o fato de permitir ao indivíduo que perceba a si mesmo, e se perceba de duas maneiras. Primeiro, este exercício permite adotar uma espécie de visão do alto e instantânea sobre o presente, operar pelo pensamento um corte na duração da vida, no fluxo das atividades, na corrente das representações. /.../ Em segundo lugar, a segunda possibilidade, a segunda forma de olhar sobre si que a morte permite,

Ora, se partirmos das considerações acima – que tomam Epicteto por paradigma do cuidado de si estoico – e retomarmos os quatro domínios a partir dos quais Foucault elabora sua problemática moral no trato com a antiguidade greco-romana – a substância ética, os modos de sujeição, as formas de elaboração do trabalho sobre si e a teleologia do sujeito moral –, podemos compreender a circunscrição genealógica efetuada pelas investigações foucaultianas no trato com a antiguidade greco-romana: a antiguidade, com efeito, emerge como uma experiência histórica que, em sendo diversa da figura histórica singular da experiência cristã da carne – da qual os séculos XIX e XX são herdeiros (FOUCAULT, 1984b, p. 11) –, enforma um outro conjunto de relações práticas entre aquilo que constitui a *matéria* do comportamento moral (a substância ética), a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua *relação* com os códigos de conduta (os modos de assujeitamento), os *exercícios de si* no estabelecimento de seus vínculos com os códigos morais (as formas de elaboração de si) e, finalmente, a finalidade de um modo de ser do sujeito em sua adesão às prescrições (sua teleologia moral).¹⁶

Assim, ao tratar da moral pagã em termos da articulação entre uma substância ética concernente aos *aphrodisia*, um modo de assujeitamento relativo a uma *escolha político-estética*, uma forma *ascética* de elaboração do trabalho sobre si mesmo – no sentido da *áskesis* entendida como exercício da alma sobre si para a aquisição da virtude (FOUCAULT, 1984a, p. 84-85) – e uma finalidade que pretende o *domínio de si*, Foucault se encontra em condições de fazer emergir uma relação a si cujo objetivo era o de instituir uma ordem imanente à existência, e não uma ordem sustentada por valores transcendentais e/ou condicionada externamente por normas sociais e objetos que lhe seriam exteriores. “Quem é o homem invencível?”, pergunta-se Epicteto, para em

não é mais o olhar instantâneo e em corte, mas o olhar de retrospectiva sobre o conjunto da vida” (FOUCAULT, 2004, p. 581-582).

¹⁶ “Se tomamos a ética na filosofia grega clássica ou na medicina, qual substância ética descobriremos? São os *aphrodisia*, que são ao mesmo tempo os atos, o desejo e o prazer. Qual é o modo de assujeitamento? É a idéia de que é preciso fazer de sua existência uma bela existência; é um modo estético. Você vê que eu tentei evidenciar o fato de que ninguém é constrangido, na ética clássica, a se comportar de maneira tal que seria preciso ser sincero com sua mulher; não tocar nos meninos etc. Mas se eles querem ter uma bela existência, se eles querem ter uma boa reputação, se eles querem estar aptos a governar os outros, então é preciso que eles façam tudo isso. Portanto, eles aceitam estes constrangimentos de maneira consciente para a beleza e a glória de suas existências. Mas o tipo de ser ao qual eles aspiram inteiramente é o domínio completo de si – é o *télos*. E a escolha, a escolha estética ou política pela qual eles aceitam este tipo de existência, é o modo de assujeitamento. É uma escolha pessoal” (FOUCAULT, 2001c, p. 1261).

seguida fornecer a resposta estoica: “É aquele que nada pode perturbar, nada que seja independente de sua pessoa” (EPICTETO. *Diss.*, I.18.21).¹⁷

Neste sentido, segundo o Foucault de *O uso dos prazeres*, as reflexões morais da antiguidade greco-romana estariam “muito mais orientadas para as práticas de si, e para a questão da *áskesis*, do que para as codificações de condutas e para a definição estrita do permitido e do proibido” (Idem, p. 38-39). O que significa, bem entendido, que com Epicteto, mas igualmente com Sêneca e Marco Aurélio, estamos no coração da problemática das estruturas histórico morais da forma-sujeito advinda das práticas de si pagãs: ao passo que o cristianismo implicará em formas de direção de consciência nas quais sujeito – dirigido em obediência – deve renunciar à sua vontade, o que encontramos aqui, em especial no estoicismo romano, é um saber que deve ser ordenado a uma arte da existência na qual à conversão a si não é apenas uma maneira de conhecer a natureza (segundo a vinculação cosmológica entre física, lógica e moral), mas também, e ainda mais fundamentalmente, a exigência de um *exercício sobre si* cuja forma de subjetivação consiste em fazer de si mesmo a matéria de um trabalho possível de ordenamento de uma vida bela. Em lugar de um ascetismo que implique em renúncia da vontade, como será o caso da ascética cristã, com o cuidado de si helenístico e romano, mormente o estoico, reencontramos os princípios de uma estética, de uma ascética e de uma ética que respondem às estruturas de veridicção de uma *eleutheria* capaz de transformar o modo de ser do sujeito de modo a convertê-lo em sujeito moral de sua ação. Em última instância, e como dirá Gros, tratava-se do exercitar-se na “mais justa correspondência entre minhas palavras e meus atos, entre o *logos* e os *erga*”, e é isso que assegurava a “verdade do discurso da filosofia antiga” (GROS, 2003b, p. 161).

Ora, é justamente neste ponto, quer dizer, no de uma prática moral cuja forma de integração das proibições implica, na relação do sujeito a si mesmo, em uma escolha de existência – ou *tékhne tou bios* –, que o estoicismo em geral, e em particular Epicteto, ganharão sua centralidade no pensamento foucaultiano. Não por tratar-se de uma propensão anacrônica à atualização de sua temática e de seus problemas morais, mas para que, por meio deles, sejamos encaminhamos aos problemas de nossa própria atualidade moral. Afinal, como afirmará Foucault em 1983, os “recentes movimentos” de libertação face a uma moral fundada na religião e um sistema legal que intervenha

¹⁷ Sobre a “filosofia” como exercício, ou *áskesis*, em Epicteto, c.f. EPICTETO. *Diss.*, II.9.13; II.18.26; III.8.1; III.12.1-7; IV.6.16; IV.12.13.

em nossas vidas íntimas experimentam, justamente, a dificuldade em encontrar um princípio sobre o qual possam elaborar uma “nova moral”: “Eles precisam de uma moral, mas não chegam a encontrar outra moral que não aquela que se funda sobre um pretense conhecimento científico do que é o eu, o desejo, o inconsciente, etc” (FOUCAULT, 2001c, p. 1205). E Foucault definirá sua própria posição, nesta mesma ocasião, como sendo a de um “hiper-militantismo pessimista” (quer dizer: tratar-se-ia, aos dias correntes, não de conduzir a direção das lutas e dos enfrentamentos – ao modo da consciência de vanguarda de sua época –, mas de determinar qual é o *principal perigo*), sublinhando, com efeito, um certo ar de familiaridade entre horizontes morais que, *mutatis mutandis*, parecem não encontrar nenhuma transcendência fundadora suficiente (Idem, p. 1204-1205): a moral greco-romana, para a qual a escolha de existência na relação a si não se deixa subtrair por nenhum sistema de constrangimento normativo-legal, e a nossa, exaurida pela crescente desconfiança com relação aos ideais teológico-políticos do direito e da lei, da autonomia e da liberdade, da individualidade e da universalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ARIANO, F. *O Manual de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci & Alfredo Julien. Introdução e notas: Aldo Dinucci. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- ÉPICTÈTE. *Entretiens. Livres I à IV*. Trad. Joseph Souilhé. Paris: Gallimard, 2014.
- FOUCAULT, M. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, vol 1*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, M. *L’usage des plaisirs. Histoire de la sexualité, vol 2*. Paris: Gallimard, 1984a.
- FOUCAULT, M. *Le souci de soi. Histoire de la sexualité, vol 3*. Paris: Gallimard, 1984b.
- FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. In: DEFERT, D. & EWALD, F. (org.). Dits et écrits, vol. II. 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, M. Le retour de la morale. In: DEFERT, D. & EWALD, F. (org.). Dits et écrits, vol. II. 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, M. À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours. In: Dits et écrits, vol. II. 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001c.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GROS, F. Introduction. In: GROS, F. & LÉVY, C. (org.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé, 2003a.

GROS, F. À propos de l'herméneutique du sujet. In: LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean (Orgs.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bourdeaux, 2003b.

GROS, F. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GROS, F. De la sexualité à l'éthique. In: *Le Point: Michel Foucault, l'anti-système* (hors-série), numéro 16, p. 67-69, juin-juillet 2014.

HADOT, P. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Trad. de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

VERNANT, J-P. *L'individu, la mort, l'amour*. Folio Histoire. Paris: Gallimard, 2005.