

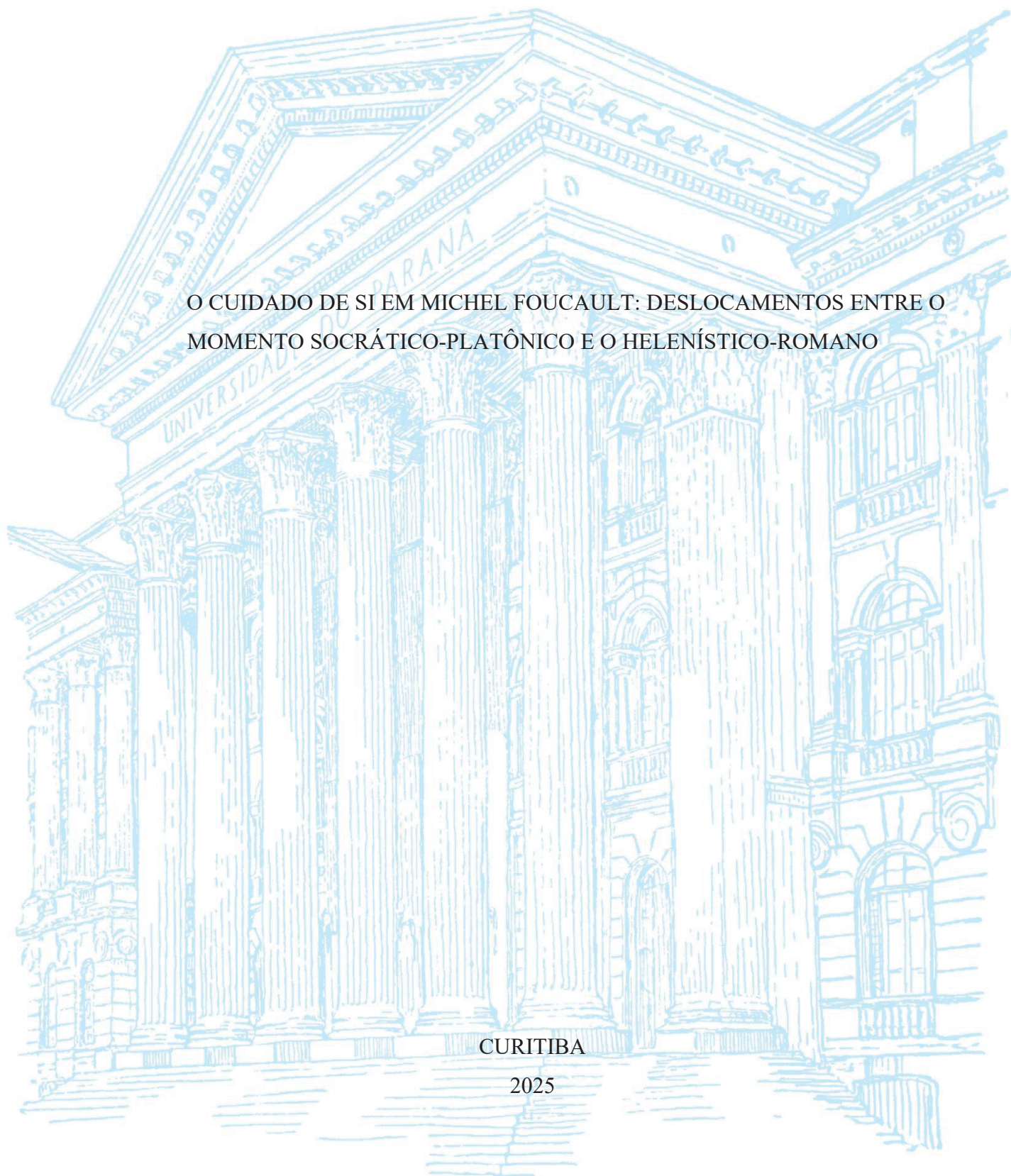
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RAFAELA CARDOSO DA SILVA

O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT: DESLOCAMENTOS ENTRE O  
MOMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO E O HELENÍSTICO-ROMANO

CURITIBA

2025



RAFAELA CARDOSO DA SILVA

O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT: DESLOCAMENTOS ENTRE O  
MOMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO E O HELENÍSTICO-ROMANO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte

Coorientador(a): Profa. Dra. Cassiana Lopes Stephan

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Silva, Rafaela Cardoso da

O cuidado de si em Michel Foucault : deslocamentos entre o momento socrático-platônico e o helenístico-romano. / Rafaela Cardoso da Silva. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

Coorientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cassiana Lopes Stephan

1. Cuidado de si. 2. Momento socrático-platônico. 3. Momento helenístico-romano. I. Duarte, André de Macedo, 1966-. II. Stephan, Cassiana Lopes, 1989-. III. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Filosofia. IV. Título.

Bibliotecário: Dênis Junio de Almeida CRB-9/2092

**ATA Nº013.2025**

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO  
GRAU DE MESTRA EM FILOSOFIA**

No dia trinta e um de março de dois mil e vinte e cinco às 15:00 horas, na sala Sala virtual TEAMS, Programa de Pós-Graduação em Filosofia UFPR, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **RAFAELA CARDOSO DA SILVA**, intitulada: **O Cuidadeo de Si em Michel Foucault: Deslocamentos entre o momento Socrático-Platônico e o Helenístico-Romano**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), RAQUEL RODRIGUES ROCHA (UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA), THIAGO FORTES RIBAS (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 31 de Março de 2025.

Assinatura Eletrônica

03/04/2025 18:47:50.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

04/04/2025 13:56:06.0

RAQUEL RODRIGUES ROCHA  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA)

Assinatura Eletrônica

03/04/2025 15:29:38.0

THIAGO FORTES RIBAS  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO)

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **RAFAELA CARDOSO DA SILVA**, intitulada: **O Cuidado de Si em Michel Foucault: Deslocamentos entre o momento Socrático-Platônico e o Helenístico-Romano**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 31 de Março de 2025.

Assinatura Eletrônica

03/04/2025 18:47:50.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

04/04/2025 13:56:06.0

RAQUEL RODRIGUES ROCHA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA)

Assinatura Eletrônica

03/04/2025 15:29:38.0

THIAGO FORTES RIBAS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO)




Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Pós-graduação em Filosofia




## ALTERAÇÃO DE TÍTULO DE DISSERTAÇÃO

Eu, Prof. Dr. André de Macedo Duarte, venho por meio deste comunicar a alteração do título da tese de mestrado de **RAFAELA CARDOSO DA SILVA**. O novo título constará como: **"O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT: DESLOCAMENTOS ENTRE O MOMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO E O HELENÍSTICO-ROMANO"**.


Curitiba, 11 de junho de 2025

Documento assinado digitalmente  
 **ANDRÉ DE MACEDO DUARTE**  
Data: 16/06/2025 15:30:30-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. André de Macedo Duarte – Orientador

Documento assinado digitalmente  
 **RAFAELA CARDOSO DA SILVA**  
Data: 12/06/2025 15:26:58-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Rafaela Cardoso da Silva – Mestranda

Documento assinado digitalmente  
 **ANTONIO EDMILSON PASCHOAL**  
Data: 17/06/2025 12:02:07-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal – Coordenador do PPGFILOS

Para Rayane, Gabriel e Cassiana  
por acreditarem quando eu não conseguia.

À memória da querida Vó  
Clemência pelo incentivo.

## AGRADECIMENTOS

Sou grata ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPR na pessoa do coordenador Professor Dr. Antonio Edmilson Paschoal, pelo acolhimento delicado nas vezes em que necessitei de apoio. À Secretária Anna Paula Dutra pelo atendimento eficiente e carinho. A maneira afetuosa e interessada com que vocês trabalham torna a jornada acadêmica mais amistosa.

Ao meu orientador, Professor Dr. André Duarte agradeço pela parceria e por aceitar orientar este trabalho no meio do processo. Fico imensamente feliz em tê-lo nessa jornada.

À minha orientadora, Professora Dra. Cassiana Stephan sou grata do fundo do coração por acreditar e confiar nesta pesquisa, pelas inúmeras palavras de incentivo, pela delicadeza em todos os trâmites e atividades relacionados à construção do texto, pelas inteligentes provocações e, principalmente, pela amizade generosa e amorosa. Ao longo da nossa parceria, compreendi dia a dia, mensagem de áudio por mensagem de áudio, correção por correção, o porquê para você a amizade é a principal forma de cuidado de si em Foucault. Sua amizade é preciosa, obrigada por, apesar de tantas dificuldades, não desistir!

Agradeço ao professor Dr. Alexandre Nodari por me acolher nos primeiros anos de orientação desse trabalho, pelo empréstimo dos livros para que eu estudasse para a seletiva de ingresso na pós, seu apoio foi essencial naquele momento. Sou grata aos professores Thiago Fortes Ribas e Raquel Rocha por avaliarem cuidadosamente este trabalho, pelas considerações instigantes e por contribuírem com leveza e humanidade para as minhas pesquisas e caminhada.

Aos meus pais, Célio e Rúbia agradeço por me ensinarem a importância dos estudos, valor que ganhou, acredito eu, maior relevância do que vocês imaginavam. À Viviane Almeida, minha sogra, agradeço o incentivo e pelos pequenos atos de cuidado no cotidiano que facilitaram a dedicação a esse trabalho.

À Fresno, agradeço pelas músicas que me acompanharam em cada leitura ou sessão de escrita e que por muitas vezes traduziram os sentimentos mais confusos. Da mesma maneira, agradeço à Lady Gaga, Jorge Drexler e Gilberto Gil. Ao site sinônimos.com, grande companheiro nessa odisséia para criar um texto didático.

À Jordana Basílio, minha psicoterapeuta, agradeço o trabalho dedicado e paciente que fez toda a diferença para a construção e finalização dessa pesquisa. Obrigada por me ouvir generosamente toda sexta-feira relatar de forma detalhada sobre a semana de estudos por quase três anos. Obrigada pelo cuidado e acolhimento!

À minha maior companheira, minha irmã Rayane, agradeço a infinita paciência, por lidar comigo com tanto cuidado e generosidade em todos os momentos. Por assumir sozinha as demandas da nossa casa e muitas vezes dos compromissos familiares enquanto eu estudava. Obrigada pelo apoio incondicional e por ter se responsabilizado por tantas coisas. Reconheço e valorizo todos os seus esforços para garantir nosso bem-estar e algum alívio nessa minha empreitada. Amo você, seu amor me move todos os dias! À Emiliano, meu cunhado querido, agradeço pelos momentos divertidos que suavizaram os dias e por compreender tantas recusas.

Ao Gabriel, meu grande amor, agradeço pelo lindo amor que estamos construindo e pelo apoio em torno dessa jornada mesmo antes dela começar. Por me proporcionar descanso quando precisei e por criar os espaços mais confortáveis quando eu precisava estudar. Pelos incentivos no dia a dia, por segurar a minha mão quando quis desistir. Obrigada por fazer do seu quarto o meu oásis de forma tão natural e por respeitar quando eu sei que não compreendia. Obrigada por aguentar tantos dias de saudade enquanto eu estava em casa escrevendo. Amar você, no meio desse caos, fez “a dor dos meus dias, deix(ar) de arder”. Te amo!

“Tempo rei, ó, tempo rei, ó, tempo rei  
Transformai as velhas formas do viver”  
(GIL, G. 2022, p. 278)

## RESUMO

A presente pesquisa tem como temática o cuidado de si nos momentos socrático-platônico e helenístico-romano a partir do pensamento de Michel Foucault. Mais precisamente, nosso objetivo é identificar os deslocamentos histórico-filosóficos dos momentos socrático-platônico e helenístico-romano por meio de análises comparativas em torno de três questões norteadoras: Quem deve cuidar-se? Como deve se cuidar? Com qual finalidade se cuida? Para isso, nos debruçamos minuciosamente sobre o curso de Foucault *A hermenêutica do sujeito*, de 1982, bem como consideramos textos selecionados das coletâneas *Ditos e Escritos* e da obra *A história da sexualidade III: o cuidado de si*, de 1984. A partir de tais análises, identificamos que, no momento socrático-platônico, os homens jovens prestes a iniciarem a vida adulta são aqueles que devem se ocupar de si mesmos, através do reconhecimento do divino na própria alma no âmbito da relação erótico-pedagógica com o mestre. Nesse momento, o indivíduo cuida de si para se tornar capaz de cuidar da cidade, isto é, de governar os outros. Por outro lado, no momento helenístico-romano, o cuidado de si é recomendado a todos, e não apenas aos destinados à vida político-institucional. Nesse momento, o cuidado é exercido por meio de diversas práticas cotidianas que permeiam as relações sociais. Aquele que cuida de si o faz em vista do autogoverno, o qual depende, por sua vez, da compreensão de que o si pertence ao cosmos. Nesse sentido, governar bem a si mesmo permite que o si se aperfeiçoe enquanto um bom cidadão do mundo.

Palavras-chave: Cuidado de si, Michel Foucault, momento socrático-platônico, momento helenístico-romano, ética.

## ABSTRACT

The theme of this research is the care of the self in the Socratic-Platonic and Hellenistic-Roman periods, based on the thought of Michel Foucault. More precisely, our objective is to identify the historical-philosophical shifts of the Socratic-Platonic and Hellenistic-Roman periods through comparative analyses around three guiding questions: Who should take care of the self? How should this individual take care of him/herself? For what purpose should he/she take care of him/herself? To this end, we carefully examined Foucault's course *The Hermeneutics of the Subject*, from 1982, as well as considered selected texts from the collections *Dits et Écrits* and the work *The History of Sexuality III: The Care of the Self*, from 1984. Based on these analyses, we identified that, in the Socratic-Platonic period, young men about to begin adult life are those who should take care of themselves, through the recognition of the divine in their own souls within the scope of the erotic-pedagogical relationship with the master. In this case, the individual takes care of himself in order to become capable of taking care of the city, that is, of governing others. On the other hand, in the Hellenistic-Roman period, the care of the self is recommended to everyone, and not just to those destined for political-institutional life. In this case, care is exercised through various daily practices that permeate social relations. Those who take care of themselves do so with a view to self-government, which in turn depends on the understanding that the self belongs to the cosmos. In this sense, governing oneself allows the self to perfect him/herself as a good citizen of the world.

Keywords: Care of the self, Michel Foucault, Socratic-Platonic moment, Hellenistic-Roman moment, Ethics.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	1
1 RUMO AO CUIDADO DE SI.....	3
2 DA FORMAÇÃO PARA A CIDADE: O CUIDADO DE SI SOCRÁTICO-PLATÔNICO .....	9
2.1 A REABILITAÇÃO FOUCAULTIANA DO CUIDADO DE SI .....	9
2.2 O CUIDADO DE SI SOCRÁTICO-PLATÔNICO .....	14
2.3 AQUELE QUE DEVE CUIDAR-SE.....	19
2.4 ENTRE O CONHECIMENTO E O CUIDADO .....	31
2.5 A FINALIDADE POLÍTICA DO CUIDADO DE SI.....	36
3 O CUIDADO DE SI HELENÍSTICO-ROMANO.....	44
3.1 O MOMENTO HELENÍSTICO-ROMANO .....	44
3.2 A CULTURA DO CUIDADO DE SI: AQUELE QUE DEVE CUIDAR-SE .....	48
3.1.1 O CONHECIMENTO COMO PRÁTICA DE CUIDADO: O SABER RELACIONAL .....	55
3.1.2 O AUTOGOVERNO E A CIDADANIA CÔSMICA .....	63
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	68
1. DITO E ESCRITO .....	68
2. NEM DITO, NEM ESCRITO.....	70
REFERÊNCIAS.....	72

## INTRODUÇÃO

Empreenderemos, nesta investigação, o mapeamento dos deslocamentos entre o cuidado de si no momento socrático-platônico e no momento helenístico-romano por meio das abordagens de Michel Foucault sobre as filosofias da Antiguidade. Para isso, na primeira parte da dissertação, buscaremos entender de que modo Foucault se desloca da tematização da sexualidade em direção à problematização do cuidado de si. Mais precisamente, trata-se de compreender como o cuidado se torna um problema para Foucault e em que medida ele desponta do questionamento acerca da articulação entre subjetividade e verdade no que se refere à sexualidade.

Já na segunda parte, acompanharemos as motivações que levaram Foucault a reabilitar a noção de cuidado de si e não a clássica noção de conhecimento de si em seu trabalho. Em seguida, passamos a indicar as especificidades do momento socrático-platônico enquanto momento histórico e filosófico para apresentarmos, na sequência, quem são aqueles indivíduos que devem cuidar de si mesmos, como esse cuidado é praticado e com qual finalidade cuida-se de si.

Na terceira parte, nos dedicaremos ao momento helenístico-romano, denotando as características históricas, sociais, políticas e filosóficas desse período para, assim, analisarmos quem é aquele que passa a cuidar de si, como esse cuidado é praticado e com qual objetivo. Trata-se de promover, desse modo, uma comparação entre o momento socrático-platônico e o helenístico-romano.

Para dar ensejo a essa análise comparativa, levaremos em consideração o curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito* (2010b), ministrado por Michel Foucault no Collège de France, bem como o curso do ano seguinte, 1983, *O governo de si e dos outros* (2010d). Também nos valeremos das obras *A história da sexualidade II: o uso dos prazeres* (2020a), *A história da sexualidade III: o cuidado de si* (1985), *A história da sexualidade IV: as confissões da carne* (2020b) e de textos selecionados de diversos volumes dos *Ditos e Escritos*.

Utilizados pelo próprio Foucault nas obras prescritas, abordaremos nessa construção analítica, obras como *Alcebiades* (1975a), *Apologia de Sócrates* (2020) e *A República* (2017), de Platão; *Memoráveis* (2009) de Xenofonte e *História da Guerra do Peloponeso* (2001), de Tucídides. Assim, caracterizaremos as especificidades do momento socrático-platônico. Para as análises do momento helenístico-romano, estabeleceremos diálogo com *Cartas a Lucílio* (2004), de Sêneca, as *Meditações* (1973), de Marco Aurélio, e o apanhado da obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (2008), de Diógenes Laércio. No suporte filosófico em torno de

Foucault, estarão conosco a obra *Foucault, mestre do cuidado* (2021), de Salma Tannus Muchail, o texto *Ethics as Ascetics: Foucault, The History of Ethics and Ancient Thought* (2006), de Arnold Davidson, assim como textos de Cesar Candiotto, Cassiana Stephan e Richard Alston. Já no suporte histórico, destacamos a presença de Pierre Hadot, com grande relevância para o momento helenístico-romano, Jean Pierre Vernant e Pedro Paulo Funari.

Seguindo os movimentos de Foucault, nosso método consistirá em uma investigação pautada na analítica-interpretativa de tipo genealógica que visa identificar os deslocamentos entre o momento socrático-platônico e o helenístico-romano do cuidado de si. Ao longo deste trabalho, denominaremos os períodos históricos retratados como “momentos”, tendo como inspiração o “momento cartesiano” e a forma pela qual Foucault analisa e delimita esse acontecimento na História da Filosofia (FOUCAULT, 2010b, p. 14 e 15). Concebemos que o pensamento histórico de Foucault privilegia os momentos, os quais manifestam a singularidade de um acontecimento histórico em relação a outro, e não tanto as épocas, que parecem denotar uma linearidade histórica de tipo progressiva.

Nessa pesquisa, estamos interessados em pensar o tema do cuidado de si na filosofia de Michel Foucault enquanto panorama histórico-filosófico de momentos cruciais para a História da filosofia, mas também em vista das ressonâncias éticas da interpretação foucaultiana da Antiguidade na atualidade. Além disso, sob essa chave analítica, interessa-nos compreender o que seria a filosofia como modo de vida.

## 1 RUMO AO CUIDADO DE SI

Para entender as aspirações de Michel Foucault pelo estudo da concepção de “cuidado de si”, é necessário compreendermos o contexto que levou o autor a essas pesquisas; assim, é preciso despendar foco sobre o tema da sexualidade em Foucault. Veremos que é nesse viés que se encontram as primeiras postulações do autor acerca do cuidar de si mesmo.

Com surgimento no início do século XIX, o termo “sexualidade” apareceu para lidar com áreas diversas do conhecimento, como as diferenças individuais ou sociais no campo do comportamento e do sistema biológico de reprodução (FOUCAULT, 2020a, p. 7). É nesse arcabouço que o filósofo francês se propôs a investigar, no âmbito das sociedades ocidentais modernas, a sexualidade como história de uma experiência humana em meio a normas e regras oriundas de instituições de múltiplos campos do saber.

Por conseguinte, dispor a história da sexualidade enquanto experiência singular implicaria apresentar aquilo que constituiu as formas de saber que se referem a tal experiência, assim como a ordem de poderes que regulam a prática da sexualidade e as maneiras pelas quais os indivíduos se reconhecem enquanto sujeitos dessa sexualidade (FOUCAULT, 2020a, p. 8 e 9). No que tange ao eixo dos saberes e dos poderes, o próprio Foucault aponta que seus trabalhos anteriores proveram ferramentas de análise. Segundo Foucault (2020a, p.9): “seja a propósito da medicina e da psiquiatria, seja a propósito do poder punitivo e das práticas disciplinares – deu-me os instrumentos dos quais necessitava; a análise das práticas discursivas permitia seguir a formação dos saberes (...) a análise das relações de poder e de suas tecnologias permitia focalizá-las como estratégias abertas”.

Apesar de ter essas ferramentas de análise à mão, justamente as maneiras como os indivíduos se reconhecem na qualidade de sujeitos de sexualidade apresentaram maior dificuldade de elaboração teórica para o autor. Historicamente, pode-se localizar a noção de sujeito de desejo ou apenas desejo tanto nas teorias clássicas acerca das práticas sexuais, quanto ao longo da tradição cristã. E mesmo com objetivos diferentes, período clássico e helenístico (que compreenderam as práticas sexuais positivamente) e tradição cristã (que compreendeu o vínculo sexo-desejo como algo negativo), estão sempre orientados pelo imperativo da relação entre o sujeito e o desejo. (FOUCAULT, 2020a, p. 10 e 11).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Por compreensões “positivas”, entendemos o fato de que na Antiguidade não era atribuída uma moral codificadora às práticas sexuais, mas ocorriam administrações no estilo de vida dos indivíduos (FOUCAULT, 2020a), (FOUCAULT, 1985). Já no âmbito da tradição cristã, a constituição de regras morais para as práticas sexuais acabaram por considerá-las “negativamente”, como uma prática ruim ou do mal quando exercidas fora das regras estabelecidas (FOUCAULT, 2020b).

Em razão disso, os temas investigados por Foucault acerca da sexualidade deixam de ser as análises das experiências da sexualidade e passam ser as problematizações das maneiras através das quais os indivíduos se percebem, se entendem e se compreendem como sujeitos de desejo. Com isso, de maneira geral, o movimento que o autor realiza é uma substituição de uma “história dos sistemas de moral, feita a partir de interdições, por uma história das problematizações éticas, feita a partir das práticas de si” (FOUCAULT, 2020a, p. 19). Contudo, o filósofo considera que para realizar essa história das problematizações éticas acerca da sexualidade caberia fazer um desvio teórico para ver de perto o que seria o “progresso dos conhecimentos” (FOUCAULT, 2020a, p. 10), isto é, interrogar como as formas de discurso sobre a sexualidade estruturavam um saber e, por conta disso, olhar também para as “estratégias de manifestação do poder” (FOUCAULT, 2020a, p. 10), ou seja, perceber as maneiras como foram impostos esses saberes sobre a sexualidade.

A partir dos regimes de saber e poder<sup>2</sup>, ou eixos de saber<sup>3</sup> e poder<sup>4</sup>, Foucault analisou não apenas a sexualidade, mas também a loucura e a delinquência. E o lugar desses regimes no que tange ao contexto da sexualidade e, antes disso, do cuidado de si está localizado em técnicas do cotidiano dos indivíduos que são produtores, mas também produzidos por discursos, conhecimentos, saberes científicos ou domésticos e por procedimentos políticos, jurídicos ou sociais de poder, que reafirmam e prescrevem esses saberes (CANDIOTTO, 2010, p. 50).

Da convenção entre os regimes de saber-poder, emerge um terceiro regime, um efeito (CANDIOTTO, 2010, p. 52 e 53) chamado por Foucault de “regime de verdade”. Foucault nos explica que entende esse regime como “relações que vinculam as manifestações de verdade, com seus procedimentos, aos sujeitos que são seus operadores, testemunhas ou, eventualmente objetos” (FOUCAULT, 2014, p. 91). Com efeito, a articulação e exercício entre o saber e o poder levam à consagração da força daquilo que é dito e entendido como verdadeiro, aos vínculos aos quais os indivíduos se ligam gradativamente na manifestação e pela manifestação do verdadeiro.

Independentemente do recorte investigativo de Foucault, no centro dos regimes de saber, poder e verdade está um indivíduo, a figura do sujeito que deseja, ou melhor, no fim das

---

<sup>2</sup> Não pretendemos aqui nos debruçar nas concepções de saber e poder elencados por Foucault. Nosso objetivo, ao trazer essas temáticas, é denotar o protagonismo que a verdade e o sujeito, conceituados por Foucault, ganham nas análises do filósofo sobre a sexualidade e o cuidado de si.

<sup>3</sup> Para saber mais sobre essa concepção, confira os textos “Resposta a uma questão” da coletânea *Ditos e Escritos volume VI – Repensar a política* (2010c) e a “Introdução” da *Arqueologia do Saber* (2010a), ambos de Michel Foucault.

<sup>4</sup> Confira as interpretações de Foucault no texto “Poder e Verdade” da coletânea *Ditos e Escritos volume IV – Estratégia, Poder e Saber* (2006).

operações desses regimes está o seu principal destinatário e agitador, o sujeito desejante. É em razão dele e do regime de verdade que Foucault se propõe a investigar as formas de constituição de si mesmo. (FOUCAULT, 2020a, p. 11).

Retornando ao contexto da coletânea *História da Sexualidade*, apesar do autor compreender a necessidade de um desvio teórico para analisar os regimes de saber, poder e verdade, o protagonismo que a verdade e o sujeito ganham na Idade Moderna conduzem Foucault a um novo caminho, a um empreendimento em torno da formação de uma hermenêutica de si cujos rastros genealógicos remontam à Antiguidade. Segundo Foucault, havia ficado claro que empreender esse desvio teórico o “afastava muito de [seu] projeto primitivo. Devia escolher: ou manter o plano estabelecido, fazendo-o acompanhar de um rápido exame histórico desse tema do desejo, ou reorganizar todo o estudo em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si” (FOUCAULT, 2020a, p. 11). Neste sentido, o autor empenhou-se em colocar em evidência elementos que possam confluir para uma história da verdade, que analise “os jogos de 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” (FOUCAULT, 2020a, p. 11). Se levarmos em conta todo o percurso filosófico de Foucault, seu trabalho desde o início foi identificar os jogos de verdade que operam na emergência do louco, doente, criminoso e, finalmente, do sujeito dotado de um desejo movente, ou seja, em seus últimos escritos Foucault investiga por meio de quais jogos de verdade os indivíduos se reconheceram como sujeitos capazes de desejar e serem desejados (FOUCAULT, 2020a, p. 11 e 12).

Conseqüentemente, no que diz respeito à sexualidade, Foucault define que o fio condutor de sua análise seria problematizar “de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral” (FOUCAULT, 2020a, p. 16). Trata-se de perguntar o porquê de um cuidado ético tão persistente em torno das formas e intensidades da sexualidade.

São investigações neste aspecto que encontramos no primeiro volume da *História da Sexualidade I: a vontade de saber* (2021), em que o filósofo se dedica a analisar as maneiras pelas quais a sexualidade no período moderno, a partir do século XVI, mas sobretudo do XVIII, era expressa enquanto resultado de um regime de verdade, de uma vontade de saber. Já no segundo volume, intitulado *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* (2020a), o autor analisa as maneiras como os filósofos e médicos do século IV problematizaram a atividade sexual no interior da cultura grega clássica. Em *História da Sexualidade III: o cuidado de si* (1985), observamos pesquisas sobre as formas de questionamento da atividade sexual

encontrados nos textos de latinos e gregos ao longo dos séculos I e II d.C. Por fim, em *História da Sexualidade IV: as confissões da carne* (2020b), Foucault nos apresenta as formações de doutrinas sobre a atividade sexual e a sexualidade no âmbito do cristianismo.

É, ao problematizar esse cuidado ético em torno da sexualidade na conjuntura das culturas grega e latina, que o filósofo francês percebe que estes questionamentos estavam associados às práticas de si, isto é, às práticas de origem voluntárias e refletidas nas quais os homens não “somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT, 2020a, p. 16).

Através dessa mudança metodológica, que direciona a investigação de Foucault à Antiguidade (FOUCAULT, 2020, p. 19), chegamos, finalmente, à questão do cuidado de si. Resumidamente, podemos entender que o cuidado de si aparece nas pesquisas de Foucault, em um primeiro momento, por meio de suas investigações acerca da sexualidade. Partindo de uma problemática moderna acerca da relação entre o sujeito e o desejo no âmbito da sexualidade, o filósofo volta seu olhar à Antiguidade filosófica para entender em que medida a atividade sexual e, portanto, a relação entre o sujeito e o desejo passaram a ser questões morais. É assim que Foucault se depara com o cuidado de si. Na Antiguidade grega e latina, a atividade sexual era abarcada pela dimensão ética do cuidado do si consigo mesmo.

Isto posto, podemos agora nos dispor a olhar brevemente para as concepções de cuidado de si que abordaremos nesta pesquisa, mas é importante indicar antecipadamente que nossas análises acerca do cuidado de si não estão concentradas na questão da sexualidade.

Apesar do contexto da ideia de cuidado de si aparecer na série *História da Sexualidade*, Foucault também o desenvolve no curso do *Collège de France* ministrado em 1982, *A hermenêutica do sujeito* (2010b), onde define o cuidado de si como ponto de partida e temática principal. O curso descreve a história do cuidado de si (MUCHAIL, 2021, p. 18 e 19), esquematizados por Foucault da seguinte forma: o momento socrático-platônico (V e IV a.C.), que determina o surgimento do cuidar de si mesmo no âmbito da reflexão filosófica clássica; o momento helenístico-romano, conhecido como idade de ouro do cuidar de si mesmo (I e II d.C.) e, por fim, o momento cristão (séculos IV e V d.C), manifesto na passagem da ascese filosófica do paganismo para o ascetismo do cristianismo (FOUCAULT, 2010b, p. 30).

Do grego *epiméleia heautoû* e para traduções latinas *cura sui*, “cuidado de si” refere-se à atividade de ocupação de si mesmo, à preocupação ética consigo mesmo. O surgimento da noção de “cuidado de si” ocorre conjuntamente à concepção de *gnôthi seautón*, “conhece-te a ti mesmo”, como conselho de conduta do oráculo délfico no contexto das *Memoráveis*

(XENOFONTE *apud* FOUCAULT, 2010b) de Xenofonte. A passagem da noção de preceito ético para conceito filosófico acontece quando a fórmula do cuidado de si é integrada à filosofia por Sócrates, como demonstrado nos textos de Platão, sobretudo na *Apologia de Sócrates* (2020) e *Alcebiades* (1975a).

Como nos explica Salma Tannus Muchail, esta incorporação do “conhecimento de si” à filosofia “é concomitante à inclusão do ‘cuidado’. Ou, antes no momento originário de nascimento filosófico das duas noções, é o ‘cuidado de si’ (...) que abarca e dá sustentação ao ‘conhecimento de si’” (MUCHAIL, 2021, p. 45), isto é, um aparecimento conjunto que garante através do cuidado o amplo conhecimento sobre si mesmo, eliminando a atividade de um separado do outro e as possibilidades de ação como polos distintos.

Posto isso, foquemos no “cuidado de si”, uma noção que durante toda a História da Filosofia será modalizada (MUCHAIL, 2021, p. 49), podendo ser entendida como uma fórmula da atividade de recolhimento em si mesmo, de “sentir prazer em si mesmo, (...) permanecer em companhia de si mesmo, ser amigo de si mesmo, respeitar-se” (FOUCAULT, 2010b, p. 13), dentre outras formulações.

Podemos perceber através dessas formulações que a noção de cuidado de si representa não só uma atividade, mas, sobretudo, uma atitude, uma ação ou uma série de atitudes e ações por meio das quais o ser humano se transforma, se modifica, se purifica e se conhece. Dentre essas ações estão exercícios de memorização, escrita e meditação (FOUCAULT, 2010b, p. 12), técnicas que ao longo de três momentos da história (períodos socrático-platônico, helenístico-romano e cristão) constituíram um fenômeno cultural das sociedades e, por isso, um “acontecimento no pensamento” (FOUCAULT, 2010b, p. 11) ocidental.

Dito isto, passemos, então, às breves características dos momentos socrático-platônico e helenístico-romano<sup>5</sup> do cuidado de si. Como afirmamos acima, o momento socrático-platônico situa-se entre os séculos V e IV a.C, ainda no escopo da integração da concepção de “cuidar de si mesmo” e de “conhecer a si mesmo” ao pensamento filosófico, demonstrado em textos como *Alcebiades* de Platão (1975a), diálogo que representa um marco por colocar em perspectiva toda a filosofia antiga e por atuar como referência para os desdobramentos posteriores da noção de cuidado de si no momento helenístico-romano.

Em *Alcebiades*, que denota o momento socrático-platônico, acompanhamos Sócrates fazendo exortações e questionamentos ao jovem Alcebiades no intuito de que o protagonista

---

<sup>5</sup> O recorte deste trabalho está situado nos momentos socrático-platônico e helenístico-romano do cuidado de si; o estudo do momento cristão do cuidado de si será objeto de pesquisas futuras.

tome partido de si mesmo e desenvolva o cuidado de si a fim de conhecer-se e, conseqüentemente, vir a atuar como cidadão governante da cidade. Desta maneira, o cuidado de si no período socrático-platônico tem finalidade que correlaciona ética e política, à medida que propõe um exercício para desenvolvimento de um governante de si mesmo e dos outros (MUCHAIL, 2021, p. 32).

Outras características deste momento são as relações entre mestres e discípulos, como Sócrates e Alcebíades, que além de disporem de uma relação pedagógica, dispunham de uma relação erótica, portanto, uma relação “erótico-pedagógica” (MUCHAIL, 2021, p. 33). Tanto a finalidade ético-política, quanto a relação que une pedagogia e erótica operam para o conhecimento de si mesmo e, conseqüentemente, para o acesso à verdade e ao divino (FOUCAULT, 2010b, p. 63).

Já no momento helenístico-romano, séculos I e II d.C, vemos em textos de autores como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio que o desenvolvimento do cuidado de si deixa de ter como finalidade o desenvolvimento para a cidade e o governo, passando a ter como propósito o desenvolvimento do ser humano para que ele governe a si mesmo na medida em que entretém uma relação ética com os outros e com o mundo. De acordo com Foucault (2010b, p. 76), nesse contexto, o si mesmo aparece “tanto como objeto do qual se cuida, algo com que se deve preocupar, quanto, principalmente, como finalidade que se tem em vista ao cuidar-se de si” durante toda a vida.

Neste sentido, a relação entre mestres e discípulos, isto é, a educação, também se diferencia do período socrático-platônico. Se antes a relação ocorria de modo erótico-pedagógico, agora, a relação gira em torno de vínculos de amizade e de ensino não necessariamente eróticos, colocando em voga novos horizontes relacionais no que diz respeito ao desenvolvimento social e educacional na via da amizade (FOUCAULT, 2010b, p. 71).

Considerando o contexto de aparecimento do cuidado de si no pensamento de Michel Foucault propomos desenvolver, na presente pesquisa, um mapeamento das principais características do “cuidado de si” na filosofia foucaultiana a partir do curso *A hermenêutica do sujeito* (FOUCAULT, 2010b), problematizando os deslocamentos entre o cuidado de si socrático-platônico e o helenístico-romano no tocante à relação com o conhecimento e à finalidade ético-política. Começamos, então, pelo momento socrático-platônico.

## 2 DA FORMAÇÃO PARA A CIDADE: O CUIDADO DE SI SOCRÁTICO-PLATÔNICO

Nesse capítulo, descreveremos inicialmente as razões pelas quais Michel Foucault se empenha em reabilitar<sup>6</sup> a concepção filosófica do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) para, em seguida, entendermos de que modo ele interpreta, sob a chave das filosofias da Antiguidade, a relação ética do si para consigo. Para tanto, nos debruçaremos de forma mais alongada nas interpretações de Foucault acerca da concepção de cuidado de si nos textos socrático-platônicos, buscando compreender as relações entre o conhecimento e o cuidado de si neste recorte histórico-filosófico. Em razão disso, analisaremos a dimensão pedagógica e a finalidade política do cuidado de si socrático-platônico, recomendado sobretudo aos jovens destinados à vida política. Nesta operação, mobilizaremos especialmente o curso *A hermenêutica do sujeito* de Foucault (2010b) e o *Alcebiades* de Platão (1975a).

### 2.1 A REABILITAÇÃO FOUCAULTIANA DO CUIDADO DE SI

Nesta seção remontaremos às razões que levaram Michel Foucault a reabilitar as concepções filosóficas da Antiguidade do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) e, principalmente, a noção do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) no contexto de suas análises em *A hermenêutica do sujeito* (2010b), curso ministrado em 1982, para posteriormente nos dedicarmos a compreender mais profundamente o que essas concepções significavam na Antiguidade socrático-platônica .

De acordo com o artigo “Ethics as Ascetics: Foucault, The History of Ethics and Ancient Thought” de Davidson (2006, p. 123), os estudos sobre a sexualidade na Antiguidade foram determinantes para as elaborações que Foucault fizera acerca da ética ao longo dos anos 1980. Esta importância se caracteriza pelos objetos de pesquisa escolhidos por Foucault. Em sua análise sobre a sexualidade, Foucault se debruça sobre a concepção de sujeito de desejo (FOUCAULT, 2020b, p. 9). Já no escopo do trabalho desenvolvido em 1982, isto é, a propósito do curso *A hermenêutica do sujeito* (FOUCAULT, 2010b), a figura do sujeito continua a ser objeto de exame em conjunto com a concepção de verdade; no entanto, agora se trata de entrever a dimensão ética da constituição de si e não tanto de nos mostrar a emergência do sujeito de desejo (FOUCAULT, 2010b, p. 4).

---

<sup>6</sup> Entendemos essa concepção a partir do movimento de Foucault para trazer a noção de cuidado de si à luz do pensamento, para retomá-la na discussão filosófica e histórica.

Assim sendo, o ponto de partida escolhido por Foucault é a investigação da noção do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) a partir da Antiguidade, a fim de estudar as práticas individuais ou coletivas pelas quais foram conjuradas as relações éticas entre o “sujeito” e a “verdade” no ocidente (FOUCAULT, 2010b, p. 4). Em razão disso, no artigo “Foucault and Roman Antiquity: Foucault’s Rome Introduction”, Alston (2017, p. 8) nos explica que o engajamento de Foucault na filosofia greco-romana abriu uma via de comunicação entre o passado clássico e o presente, fazendo de Grécia e Roma base para uma reflexão crítica da modernidade. Vejamos como isso acontece.

Segundo as interpretações de Foucault, tanto na história da filosofia, quanto do pensamento ocidental em geral, considerou-se que a noção do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) foi precursora das relações entre sujeito e verdade. Explica-nos Foucault (2010b, p.4): “todos sabemos, todos dizemos, todos repetimos, e desde muito tempo, que a questão do [...] conhecimento do sujeito por ele mesmo [...] foi originariamente 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 nos mostra que o conhece-te a ti mesmo, tal como fora inscrito na pedra do templo em Delfos, não tinha o valor exclusivamente epistemológico que lhe foi atribuído em sua recepção na história da filosofia. Em *Entretiens* de Epicteto, aponta Foucault (2010b, p. 5), encontramos a elaboração do conhece-te a ti mesmo em um contexto de constituição ética da vida e da comunidade humana, ou seja, o próprio valor epistemológico do preceito parece se orientar por um valor ético, típico das artes de existência: “Conhecemos (...) o famoso texto em que Epicteto diz que o preceito ‘*gnôthi seautón*’ foi inscrito no centro da comunidade humana. De fato, ele foi inscrito, sem dúvida, no lugar que constituiu um dos centros da vida grega e depois um centro da comunidade humana” (FOUCAULT, 2010b, p. 5).

De acordo com o estudo de W. H. Roscher, no artigo “Weiteres uber die bedeutung des E ggua zu Delphi und die ubrigen grammata Delphika”<sup>7</sup>, mencionado por Foucault (2010b, p. 5, Nota 11), todos os preceitos délficos eram direcionados aos que vinham consultar o oráculo, recomendações para todos que desejam apresentar suas questões. Os três preceitos que exemplificam essa análise são o *medèn ágan* (“Nada em demasia”), que nos orienta quanto às questões a serem feitas ao próprio oráculo – àquele que pergunta, aconselha-se que não se perca entre uma série de questões a se fazer para o oráculo. O segundo preceito aponta que *engýa pára d’áta* (“Comprometer-se traz infelicidade”) e aconselha a não se comprometer com aquilo

<sup>7</sup> Este artigo pode ser encontrado em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1524/phil.1901.60.14.81/html>.

que não se pode cumprir ou depositar promessas inalcançáveis no momento de visita aos deuses. E o *gnôthi seautón*, por sua vez, indica um exame de si mesmo, inclusive no tocante às questões que serão direcionadas ao oráculo para que a questão proposta corresponda ao que se tem pretensão em saber (FOUCAULT, 2010b, p. 6).

Levando isto em consideração junto às análises desenroladas por Foucault em *A hermenêutica do sujeito* (2010b), entendemos que é justamente essa assimilação ética das filosofias greco-romanas, em contraposição à assimilação estritamente epistemológica do conhecimento de si na modernidade, que interessa a Foucault. Passemos, então, à análise foucaultiana de como os preceitos délficos são assimilados pelas filosofias da Antiguidade greco-romana.

A preocupação do indivíduo em se ocupar de si mesmo para acessar a verdade é, para Foucault (2010b, p. 44), uma concepção manifesta “na Grécia arcaica e, de resto, em uma série de civilizações”. Já no contexto greco-romano o preceito do “conhece-te a ti mesmo” aparece em um primeiro momento atribuído ao culto de Apolo, isto é, na esfera do pensamento religioso e ganha força em seguida no pensamento filosófico com os textos platônicos e sobre Sócrates, como descreve Xenofonte nas *Memoráveis*: “Então Sócrates: Diz-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 a atenção e tentaste examinar quem tu és?” (XENOFONTE *apud* FOUCAULT, 2010b, p. 20. Nota 14)

À vista disso, o aparecimento do conhecimento de si como preceito filosófico se configura com o objetivo de fazer cumprir uma regra de cuidado de si. É na perspectiva “do cuidado de si que se formula a regra do ‘conhece-te a ti mesmo’” (FOUCAULT, 2010b, p. 6). Dessa maneira, ao conhecerem a si mesmos, os cidadãos gregos praticavam o cuidado de si a fim de desenvolverem uma atitude ético-política. Esta prática é entendida por Foucault como “espiritualidade”, já que o conhecimento de si operado em vista do cuidado de si tem por finalidade a radical transformação do indivíduo e, portanto, da sua relação com os outros e com o mundo (FOUCAULT, 2010b, p. 15).

Foucault explica que o cuidado de si inaugurou e desenvolveu a necessidade dos indivíduos de conhecerem a si mesmos, para além do surgimento no âmbito do pensamento filosófico a partir de Sócrates, se espalhando pela cultura grega, helenística e romana em geral enquanto preceito que caracteriza uma atitude filosófica e ética. Nos cínicos, por exemplo, a figura de Demetrius aconselha que os indivíduos devem direcionar sua preocupação para acontecimentos típicos dos seres humanos dos quais se tem controle ou condução

(FOUCAULT, 2010b, p. 10). Em Epicuro a ocupação de si mesmo é entendida como uma *therapeúein*, uma terapia no cotidiano (FOUCAULT, 2010b, p. 10). Já nos estoicos, o aparecimento do cuidado de si em autores como Sêneca e Epicteto acontecia tantas vezes que dimensionar esses aparecimentos tornaria-se uma árdua e longa tarefa (FOUCAULT, 2010b, p. 10).

Ao longo do curso *A hermenêutica do sujeito* (FOUCAULT, 2010b), Foucault busca nos mostrar através de quais formas esse princípio de ocupação consigo constituiu um imperativo de conduta, “em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral” (FOUCAULT, 2010b, p. 10). Desse modo, Foucault torna manifesto que cuidar de si se tornou um acontecimento no pensamento ocidental (FOUCAULT, 2010b, p. 11).

Entretanto, contrariamente do que vemos na Antiguidade, a filosofia moderna aparta as noções *gnôthi seautón* e *epiméleia heautoû*, dando prestígio somente à atividade de conhecer a si mesmo (*gnôthi seautón*), que perde o elemento da espiritualidade e conseqüentemente o caráter modificador e ético empregado no momento greco-romano. Assim, buscar e acessar uma verdade “deixa de ser subsidiado pela ética (...) [ao passo que] a filosofia adquire um estatuto teórico-discursivo estabelecido por um sujeito que não precisa se modificar para conhecer a si” (STEPHAN, 2021, p. 32). Na modernidade, abandona-se a ideia de que a própria filosofia tem um elemento agitador de mudança na vida dos indivíduos<sup>8</sup>

Foucault nos mostra que uma das razões que levaram à depuração do conhecimento de si da concepção do cuidado de si na história da filosofia moderna é justamente essa requalificação do “conhece-te a ti mesmo”, que caracteriza a passagem da atividade filosófica de caráter ético para a atividade filosófica de caráter epistemológico, invalidando regras e preceitos de cuidado instanciados pelas filosofias da Antiguidade, que concebiam a própria filosofia como uma arte de viver, como um modo de vida (FOUCAULT, 2010b, p. 14-15).

A partir desse contraste entre a filosofia do cuidado no período greco-romano e a filosofia do conhecimento na modernidade, Foucault propõe a retomada do protagonismo do cuidado de si em sua investigação, uma escolha que além de indicar questões para a filosofia e a história, ratifica uma crítica à historiografia tradicional e à história da filosofia, visto que ambas concordaram com a separação do conhecimento e do cuidado de si. A reabilitação

---

<sup>8</sup> Para saber mais acerca do momento moderno da filosofia que privilegia o “conhecimento de si”, confira a primeira hora e a segunda hora da aula de 6 de janeiro de 1982 do curso *A hermenêutica do sujeito* de Foucault (2010b, p. 6 - 37).

foucaultiana do cuidado de si nos permite problematizar o próprio caráter do ato de filosofar. Em vista disso, Foucault (2020a, p. 14) se pergunta: “o que é filosofar hoje em dia [...] senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Senão consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?”. Assim, percebemos que Foucault sinaliza que a filosofia enquanto atividade crítica atinge as formas de saberes e poderes, isto é, coloca em dúvida as constituições daquilo que afirmamos saber e dos poderes manifestados e autenticados por esses saberes. O que queremos dizer é que o filósofo, ao ter essa compreensão da filosofia enquanto crítica<sup>9</sup>, opera a reabilitação do cuidado de si, já que a crítica depende da confluência entre ética, epistemologia e política, assim como acontecia na prática do cuidado de si.

É nesta via crítica da ética que Foucault procura retomar a importância do cuidado de si para a história e a filosofia. Foucault parece nos sugerir, portanto, uma recuperação da dimensão ética da própria filosofia que, ao enfatizar a relação entre o conhecimento e o cuidado, permite-nos perceber que nos conhecemos para nos cuidarmos.

Dispostas as justificativas de Foucault para a reabilitação do cuidado de si, vejamos brevemente algumas características gerais do “cuidado de si” na Antiguidade.

Em primeiro lugar, a *epiméleia heautoû* é uma atitude de estar no mundo, de encarar a vida, uma atitude para consigo, com os outros e o mundo. Além disso, o cuidado de si é uma forma de olhar, de reter a atenção, visto que cuidar de si mesmo implica uma volta, uma conversão do olhar do exterior (do mundo) para si mesmo.

Cuidar de si é igualmente uma prática de atenção constante naquilo que se pensa e no que ocorre no pensamento. Foucault nos explica que *epiméleia* é uma palavra parente de *meléte*, que quer dizer “exercício” e “meditação”, então, além de designar uma atitude e uma forma de atenção voltada para os próprios atos, a noção do cuidado de si também constitui uma atenção voltada aos próprios pensamentos. É a partir disso que encontramos ao longo da história da cultura e da filosofia práticas longínquas como as técnicas de meditação, de memorização, exame de consciência, dentre outras (FOUCAULT, 2010b, p. 12).

Com este apanhado proposto por Foucault, percebemos que com o tema do cuidado de si temos uma formulação filosófica que percorre toda a filosofia grega, helenística, romana e a espiritualidade cristã. Dispomos assim de todo um corpus que define as formas de ser, de

---

<sup>9</sup> Não nos aprofundaremos na questão da concepção de crítica para Foucault, considerando que nossa proposta de pesquisa é a análise da concepção de cuidado de si para o filósofo na Antiguidade. Para mais apontamentos sobre a ideia de crítica, confira a conferência *O que é a crítica?* (2018) ministrada por Foucault em 1978.

reflexão e de atitudes; procedimentos que fundamentam a história das práticas de subjetividade, como também a história das noções e representações. Portanto, é a partir do cuidado de si que podemos delinear as diferenças entre as formas de uma atitude que percorre tanto as filosofias greco-romanas quanto o ascetismo cristão<sup>10</sup>.

Compreendidas as motivações de Foucault para a retomada histórico-filosófica do “cuidado de si” como chave de investigação sobre as relações entre “sujeito” e “verdade”, passemos à análise das diferentes modulações do cuidado de si na filosofia greco-romana. Foucault nos mostra que existem diferenças importantes entre o cuidado de si socrático-platônico e o helenístico-romano. Começemos, então, pela interpretação do cuidado de si socrático-platônico.

## 2.2 O CUIDADO DE SI SOCRÁTICO-PLATÔNICO

Na presente seção, descreveremos o contexto histórico-filosófico do surgimento do cuidado de si em torno da figura de Sócrates a partir do diálogo *Alcebiades* de Platão (1975a), assim como indicaremos os significados e características dessa maneira de cuidar de si mesmo trabalhados por Foucault, através de uma introdução às questões: quem deve cuidar-se? Como esse cuidado é colocado em prática? Qual é a finalidade do cuidado de si na Antiguidade socrático-platônica? Perguntas fundamentais que buscaremos responder ao longo desta pesquisa e, por isso, operarão como nossas guias.

Para elencar as conexões entre o sujeito e a verdade em sentido ético através da noção do “cuidado de si”, Foucault perpassa as maneiras pelas quais os indivíduos ocupavam-se de si mesmos, tecendo uma história das práticas de subjetividade (GROS, 2008, p. 128) por meio de três períodos da Antiguidade filosófica, a saber, o momento socrático-platônico do “cuidado de si”, seguido dos séculos I e II d.C, o momento helenístico-romano, conhecido como a idade de

---

<sup>10</sup> Escolhemos não abordar o cuidado de si cristão nesta pesquisa tendo em mente duas questões: a primeira se refere a uma perspectiva pragmática, que é o desenvolvimento deste trabalho de forma objetiva, pois trabalhar com o cuidado de si cristão envolveria uma grande densidade de bibliografia, e nossa intenção no mestrado é nos concentrarmos no curso *A hermenêutica do sujeito* (FOUCAULT, 2010b). A segunda questão se refere, portanto, ao próprio arco histórico abordado por Foucault em sua análise sobre o cuidado de si: apesar de indicar no início do curso *A hermenêutica do sujeito* (FOUCAULT, 2010b) que abordará os momentos socrático-platônico, helenístico-romano e cristão do cuidado de si, Foucault trata somente dos períodos socrático-platônico e helenístico-romano, conforme nos explica Salma Muchail (2021, p. 44): “Foucault dedica a maior parte de suas aulas (...) [ao] período (...) da ‘cultura de si’ helenística e romana (...) e fundamentando [o cuidado de si se dedica à] descrição da instauração filosófica inaugural da noção (...) [o] ‘momento socrático-platônico’”. Para saber mais sobre o cuidado de si cristão, veja a primeira e segunda hora da aula de 3 de março de 1982 do curso *A hermenêutica do sujeito* (2010b, p. 295 - 329) e o curso ministrado por Foucault em 1980 *O governo dos vivos* (2014).

ouro da cultura de si, e o momento cristão, especialmente entre os séculos IV-V d.C (FOUCAULT, 2010b, p. 30).

A partir de Foucault observamos que, na Antiguidade, a atividade de conhecer a si mesmo enquanto elemento filosófico ocorre na tarefa de fazer cumprir a volta para si mesmo, a ocupação consigo, o cuidado de si mesmo. Na filosofia pitagórica, reconhecem-se práticas de si que se referem ao conhecimento de si. Em Platão, vemos no *Fédon* (2022) o incentivo para o desenvolvimento de técnicas de concentração da alma, “o filósofo deve ‘tomar a alma em suas mãos’” (FOUCAULT, 2010b, p. 46) e da prática de isolamento, que se evidencia na imobilidade do indivíduo em relação aos desejos (FOUCAULT, 2010b, p. 46)<sup>11</sup>.

É neste contexto da história da filosofia que Sócrates se apresenta “como aquele que, essencialmente, fundamentalmente, originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descurarem de si” (FOUCAULT, 2010b, p. 6). De acordo com Foucault, somos capazes de constatar na *Apologia de Sócrates* (PLATÃO, 2020) que o filósofo grego incitava os cidadãos, sobretudo os jovens, a se atentarem a si mesmos; inclusive, no interrogatório que constitui a cena de seu julgamento, Sócrates, ao ser questionado das motivações que o levaram ao tribunal, afirma ser seu papel atentar aos atenienses para que cuidem (*epimeleisthai*) de suas almas, assim como deus o ordenou: “ó melhor dos homens (...) não se preocupa nem tem o menor cuidado com que a sabedoria, a verdade e a alma sejam as melhores possíveis?” (PLATÃO, 2020, p. 9). O intuito de Sócrates era que seus concidadãos abandonassem os cuidados com as riquezas e se empenhassem a conhecerem a si mesmos em vista do cuidado de si e da cidade (PLATÃO, 2020, p. 9).

Dessa forma, o papel encorajador desempenhado por Sócrates nos permite compreender o cuidado de si como o momento de despertar dos atenienses, trata-se “exatamente [d]o momento em que os olhos se abrem (...) e se alcança a luz primeira” (FOUCAULT, 2010b, p. 9). É em virtude da postura de Sócrates que Foucault concebe que o cuidado de si funciona como um imperativo de inquietude que opera ao longo da existência dos indivíduos (FOUCAULT, 2010b, p. 9), um alerta ininterrupto para o retorno a si mesmo.

---

<sup>11</sup> Esta é uma caracterização geral apresentada por Foucault sobre a relação entre cuidado e conhecimento de si no *Fédon* (2022) direcionada ao conhecimento. Ainda em *A hermenêutica do sujeito* (2010b, p. 50), o filósofo retorna a este diálogo demonstrando que na relação entre cuidado e conhecimento de si, é o cuidado de si que desempenha a maior relevância, ou seja, é esse princípio que orienta a busca por conhecimento.

Para Foucault, a centralidade que o cuidado de si, enquanto conceito filosófico, alcança no texto de Platão faz de Sócrates o homem do cuidado de si, tanto na história da filosofia grega, como posteriormente na filosofia helenística e romana. É assim, a partir de Sócrates, que a noção de “cuidado de si” se torna um fundamento para a incitação ao conhecimento de si. Como nos explica Foucault:

Parece-me 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 a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental (FOUCAULT, 2010b, p. 10).

Apesar de testemunharmos na *Apologia de Sócrates* (PLATÃO, 2020) a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) próxima da figura de Sócrates, Foucault privilegia em sua análise o diálogo platônico *Alcebiades* (PLATÃO, 1975b) onde encontramos uma longa interpelação de Sócrates ao personagem-título. Alcebiades (450 – 404 a.C) foi um personagem histórico pertencente à geração que antecedeu Platão (428/427 – 347/346 a.C) (MUCHAIL, 2021, p. 27) e é um dos mais famosos personagens da vida política de Atenas durante o século V a.C. De acordo com Muchail:

O personagem aparece no cenário de três diálogos de Platão. No *Protágoras*, ele tem a idade aproximada de quinze anos e a cena se passa por volta do ano 435 a.C. No *Banquete* tem mais ou menos 35 anos e a cena ocorre por volta do ano 416 a.C. No diálogo que leva seu nome, a cena se passa perto do ano 432 a.C., às vésperas do início da Guerra do Peloponeso (431 – 404) (MUCHAIL, 2021, p. 28).

De família aristocrata, Alcebiades vivia cercado de parentes e amigos influentes que estariam dispostos a servi-lo quando fosse necessário (PLATÃO, 1975a, p. 199); contudo, Alcebiades perde os pais ainda jovem, passando a ser tutorado por Péricles, filho de Xântipos, chefe político de Atenas e autoridade militar (TUCÍDIDES, 2001, p. 75 e 126), descrito por Platão como alguém que pode fazer o que quiser na cidade em razão de sua integridade e status social (PLATÃO, 1975a, p. 200). No cenário que se apresenta na abertura do diálogo *Alcebiades*, encontramos o jovem protagonista, rico e influente, que de tão orgulhoso e seguro em relação a seu status social facilmente se sobrepõe àqueles que o amam e admiram. Em razão de tamanha arrogância, as pessoas começam a se afastar dele (PLATÃO, 1975a, p. 200). Apenas Sócrates não abandonou a admiração por Alcebiades. Diz Sócrates a Alcebiades: “Deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse” (PLATÃO, 1975a, p. 199). Em razão desse comportamento de Alcebiades e por

perceber um desejo de governar a cidade, Sócrates então decide interpelar o jovem (FOUCAULT, 2010b, p. 31).

A escolha de Foucault por esse texto, pouco prestigiado pelos comentadores da obra de Platão (FOUCAULT, 2010b, p. 153), deve-se, para Salma Tannus Muchail (2021, p. 24), à circunstância do *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a) em relação à toda a obra platônica e em particular ao cuidado de si. Essa circunstância diz respeito à atribuição que a tradição neoplatônica do século II d.C., sobretudo Proclo e Olimpíodoro, conferem ao *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a), entendido como precursor da filosofia. Por isso, para Foucault (2010b, p. 154), o texto é alçado à exemplo primeiro da prática filosófica, uma introdução à filosofia através do *gnôthi seautón* (conhecimento de si), tal que mobilizado pela *epiméleia heautoû* (cuidado de si).

Uma segunda circunstância atrelada à escolha de Foucault se refere à historiografia e cronologia do *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a) em relação à sua autenticidade e ao *corpus* platônico. Para Muchail (2021, p. 25), a abordagem que Foucault desenvolve sobre essas questões, pontualmente na segunda hora da aula de 13 de janeiro do curso *A hermenêutica do sujeito* (2010b, p. 61 – 72), certifica a autenticidade do texto apesar das incertezas em relação às datas de sua publicação. Dentre os apontamentos mencionados por Foucault estão: o interesse pela Pérsia assinalado em *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a) que, de forma geral, em Platão aparece em textos seguintes e não nos primeiros diálogos; a ideia da alma como sujeito de ação, que reaparecerá em Aristóteles, sugerindo influência do platonismo na filosofia posterior; e a concepção de cuidado de si como identificação com o divino, fundadora de uma moral que não é própria do estilo dos primeiros diálogos de Platão (FOUCAULT, 2010b, p. 68).

Em razão disso, os motivos do interesse e privilégio que Foucault concede a esse diálogo se localizam na trajetória que o texto representa na filosofia de Platão, já que *Alcebiades* (1975a) abarca um percurso que abrange “desde a interrogação socrática até o que parece como elementos muito próximos do último Platão ou mesmo do neoplatonismo” (FOUCAULT, 2010b, p. 69), o que possibilita a percepção da história da concepção de “cuidado de si” nas filosofias gregas e aquelas posteriores a ela.

Em *Alcebiades* (1975a), temos, então, a *epiméleia heautoû* apresentada como fundamento que justifica o conhecer a si mesmo enquanto imperativo que caracteriza a atitude filosófica dos indivíduos. É justamente por isso que Foucault considera que o *Alcebiades* (1975a) nos fornece uma teoria geral do cuidado de si. (FOUCAULT, 2010b, p. 47).

É considerando esse panorama de justificativas de Foucault para o uso de *Alcebiades* (1975a) em sua análise sobre o “cuidado de si” que utilizaremos essa obra de Platão no intuito

de indicarmos as principais características do cuidado de si no período socrático-platônico. *Alcebiades* (1975a) é a principal referência escolhida por Foucault e aparece do início ao fim do curso *A hermenêutica do sujeito* (MUCHAIL, 2021, p. 23) como fundamento teórico do cuidado de si na Antiguidade, mas também como parâmetro de análise para o cuidado de si no momento helenístico-romano (FOUCAULT, 2010b, p. 62).

Foucault nos descreve que a *epiméleia heautoû* do período socrático-platônico não se aplica ao contexto geral da cultura grega enquanto regra, uma vez que, a atividade de cuidar de si está restringida a um grupo social específico, a saber, aos aristocratas, homens maiores de 18 anos e filhos de pais atenienses (FOUCAULT, 2010b, p. 30-31). É nesta perspectiva que Sócrates interpela Alcebiades no início do diálogo homônimo, incentivando o protagonista a ocupar-se de si mesmo e a problematizar sua posição enquanto aristocrata, posição que o destinava à participação política na cidade. Então, como podemos perceber, o cuidado de si socrático-platônico é reservado aos homens jovens da aristocracia ateniense, ou seja, são eles que devem cuidar de si mesmos.

Já a incitação ao cuidado de si aparece, para Foucault (2010b, p. 63), em *Alcebiades* no momento em que Sócrates indica que para exercer o “conhece-te a ti mesmo” é necessário contemplar a própria alma que é o elemento humano mais próximo do divino (PLATÃO, 1975a, p. 243). Nesse sentido, de acordo com Foucault (2010b, p. 63), o “cuidado de si deve consistir no conhecimento de si”, isto é, a forma de exercer o cuidado de si no momento socrático-platônico significa praticar o conhecimento de si, a fim de estruturar uma constituição ética de si para si mesmo. Isso significa que a epistemologia está subsumida a um objetivo ético.

Por fim, a finalidade do cuidado de si deste momento histórico-filosófico se define politicamente. Observemos: os homens jovens aristocratas de Atenas devem conhecer a si mesmos na intenção de cuidarem de si mesmos e, através disso, governarem a si mesmos para, então, governarem a cidade (FOUCAULT, 2010b, p. 66). Tendo isso em mente, voltemos ao texto de Platão.

Sócrates escolhe interpelar Alcebiades por perceber a potencialidade política do protagonista, conforme indicamos anteriormente. Sócrates percebe que Alcebiades tinha o desejo e o dever de se iniciar na vida política de Atenas. Sócrates diz a Alcebiades: “estás convencido de que logo que te apresentares para falar na assembleia dos atenienses (...) granjeará a autoridade suprema da cidade entre os teus concidadãos” (PLATÃO, 1975, p. 201). Para Foucault, essa motivação de Alcebiades se manifesta em razão do protagonista não querer se contentar com a vida de aristocrata, mas transformar seus privilégios em governo de si mesmo e da cidade (FOUCAULT, 2010b, p. 32), considerando que era esta casta social, a dos

aristocratas, a destinada ao governo. Assim, a finalidade do cuidado de si socrático-platônico é a preparação para o exercício do poder político.

Com base nisso, podemos dizer o seguinte acerca das principais características do cuidado de si socrático-platônico – para retomarmos as questões que deram início a essa seção:

*Quem, acima de tudo, deve cuidar-se?* Os homens jovens e aristocratas de Atenas;

*Como esse cuidado é colocado em prática?* Ele é colocado em prática na forma da elaboração do conhecimento acerca da própria alma, isto é, a forma prática desse cuidado é epistemológica;

*Qual é a finalidade do cuidado de si no período socrático-platônico?* Embora a sua forma prática seja epistemológica, já que o cuidado é colocado em ação como conhecimento de si, sua finalidade é ético-política, tendo em vista que se cuida de si para que se possa governar a si mesmo e, assim, a cidade.

Dito isto, passemos, então, à próxima seção, onde analisaremos mais de perto essa tríade característica do cuidado de si socrático-platônico.

### 2.3 AQUELE QUE DEVE CUIDAR-SE

Conforme indicamos na seção anterior, aqueles destinados ao cuidado de si no período socrático-platônico são os homens jovens maiores de 18 anos, filhos de pais atenienses predestinados ao exercício da vida pública. Tendo essa constatação em mente, abordaremos agora três elementos contextuais, à luz dos apontamentos de Foucault (2010b e 2020a) sobre a obra *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a) de Platão, que indicam as razões pelas quais esses indivíduos são os destinados ao cuidado de si.

A Atenas de 432 a.C, ano aproximado em que se passa o diálogo *Alcebiades* (MUCHAIL, 2021, p. 28), caracteriza-se pelo momento democrático<sup>12</sup> da cidade, em que os cidadãos eram convidados a participar de assembleias (*eclésias*) para discussões e tomada de decisões sobre a política da *pólis* (FUNARI, 2018, p. 38). Porém, a democracia ateniense tinha suas especificidades, isto é, não se tratava exatamente de um governo do povo, já que somente os homens nascidos em Atenas de pais também atenienses e com idade superior aos 18 anos podiam contribuir com o governo. Dessa maneira, o homem jovem ateniense é aquele que deve cuidar de si mesmo no período socrático-platônico porque é destinado a participar da vida política da cidade.

---

<sup>12</sup> Entre os anos 650 e 500 a.C. Atenas era governada apenas por um grupo de nobres (FUNARI, 2018, p. 28 e 29).

A especificidade da idade dos 18 anos como marco do início da vida política de Atenas ocorre, de acordo com Foucault (2010b, p. 79), por esse período representar uma idade crítica para os gregos, a saber, a *hóra*, momento em que o indivíduo deve se ocupar consigo mesmo para exercer uma atividade política na cidade. Dentre os aspectos da atividade política a ser desenvolvida pelos jovens, destacamos o poder de fala nas assembleias, um direito essencial de todo cidadão ateniense, de modo que os mais ricos entre os cidadãos eram os que tinham mais prestígio nessas ocasiões (FUNARI, 2018, p. 38 e 39).

Assim sendo, o jovem ateniense também deve se preocupar com a sua oratória, um instrumento de autoridade entre os cidadãos. Como nos explica Jean-Pierre Vernant: “o sistema da pólis implicava, em primeiro lugar, (...) a preeminência da fala, do discurso, sobre outros instrumentos de poder. A fala se tornou uma ferramenta política por excelência, a chave para toda autoridade no estado, os meios de comando e dominação dos outros” (VERNANT, 1984, p. 49, tradução nossa).

Consequentemente, a educação apreendida se torna um aspecto com o qual os jovens devem se preocupar, justamente por representar uma prova de honra, ou melhor, por indicar que esses homens são capazes de realizar boas escolhas no que tange à conduta em relação a si mesmos e nas decisões em prol da cidade (FOUCAULT, 2020a, p. 254). De modo geral, como nos explica Foucault, a pedagogia ateniense baseava-se em desenvolver a postura corporal, a maneira de falar e as relações com aqueles que se frequenta (FOUCAULT, 2020a, 254 e 255).

Em *Alcebiades* percebemos essa preocupação com a educação dos jovens, manifesta no questionamento de Sócrates a Alcebiades, quando o filósofo lhe pergunta se Alcebiades considera sua educação suficiente quando comparada com a educação de lacedemônios e persas. Diz Sócrates: “examina bem, se além de inferiores quanto ao berço, não o somos também no que diz respeito à educação” (PLATÃO, 1975a, p. 226). Essa dúvida é proposta por Sócrates considerando a alta qualidade do ensino de lacedemônios e persas; e o padrão da educação de Alcebiades foi inicialmente confiada a Péricles, que nada o ensinou, e que acabou passando tal responsabilidade a um terceiro, Zópiro – um escravo idoso e ignorante que tampouco ensinara Alcebiades a viver para governar a si mesmo e para governar a cidade (FOUCAULT, 2010b, p. 33). Consequentemente, Alcebiades, apesar de ter tido dois mestres, não fora verdadeiramente educado, isto é, educado para o cuidado de si e para o cuidado da *pólis*, assim como identifica Sócrates.

Além disso, Sócrates questiona Alcebiades sobre sua educação tendo em vista que este deseja falar na *eclésia* e que está convencido de que, assim, conquistará prestígio (PLATÃO, 1975a, p. 201). Com base nessas constatações, o que estamos tentando indicar aqui é que a

incitação ao cuidado de si no período socrático-platônico, além de caracterizar um chamado à política – ou melhor, ao governo de si para o governo dos outros, abarca uma crítica à pedagogia ateniense. Vejamos o porquê.

A educação dos homens atenienses era obrigatória e consistia, de maneira geral, no aprendizado da retórica, da poesia, das letras e da filosofia. (FUNARI, 2018, p. 47). Esse ensino se iniciava já na infância, através de lições sobre boas maneiras, alfabetização, canto e declamação de poesias e prática de esportes. Entre os 14 e 18 anos, as lições eram dedicadas aos exercícios físicos. Os professores deveriam ser escolhidos pelo pai dos jovens aprendizes e o ensino deveria ser desenvolvido até os 18 anos (FUNARI, 2018, p. 47), marco de início da vida adulta. Se desde cedo os jovens eram preparados para governarem os outros, isto é, para exercerem poder sobre os seus concidadãos, então desde cedo o anseio pela governança também se manifestava entre eles, anseio arriscado que, como mostra Foucault (2010b, p. 41), poderia tomar os jovens do desejo de prevalecerem sobre os demais, transformando-os em futuros maus políticos.

A partir de Platão, dentre as características que diferem o bom político do mau político, podemos destacar que o mau político é aquele que governa a partir de um desejo pessoal por atributos como o poder e as riquezas por não ter sido bem-educado na juventude, ou seja, por não ter compreendido que o poder e a riqueza não são bem em si mesmos, mas que o único Bem é aquele concernente ao bom funcionamento da cidade. Por conta disso, o governo do mau político é composto por condutas baseadas na tirania e bajulação dos cidadãos e não em uma conduta autárquica que identifica a correlação entre o Bem divino e o Bem da cidade (PLATÃO, 1975a, p. 224).

Em contrapartida, o bom político é aquele que se prepara desde sua juventude para a prática da sabedoria e, portanto, da virtude e da justiça, através de uma boa educação filosófica que também contempla o cuidado com a retórica. Por meio de tal educação, aquele que cuida de si coloca em operação o conhecimento de si e, através de tal prática, conecta-se ao mundo das ideias instanciado pelo divino, aproximando-se, assim, das formas do Bem, do Belo e do Verdadeiro, as quais nortearão o bom governo da cidade. Desse modo, o bom político será aquele que governa a partir da consciência de si enquanto homem destinado a presidir a cidade. Conforme Sócrates descreve, é preciso primeiro “adquirir virtude, tu ou quem quer que se disponha a governar não só a sua pessoa (...) como a cidade e as coisas a ela pertinentes [e] o que precisas alcançar não é o poder absoluto (...), porém justiça e sabedoria” (PLATÃO, 1975a, p. 246). Portanto, o desejo pessoal, a busca por fama e riquezas não são elementos importantes para o bom político, que se guia e guia a cidade em vista do Bem (PLATÃO, 1975a, p. 204).

Dito isto, voltemos à comparação entre a educação em Atenas e em Esparta, de acordo com Sócrates.

Diferente de Atenas, na educação em Esparta, os homens eram criados desde a infância como guerreiros, sendo submetidos a condições favoráveis à formação militar (FUNARI, 2018, p. 31). Neste modelo de educação caracterizado pela rigidez e modelo militar com treinamentos contínuos para a guerra, aos sete anos os meninos deixam suas famílias para viverem reunidos em tropas onde se aplicavam em atividades diárias de exercícios militares que mediam velocidade, força e valentia. A alfabetização era focada no necessário, fazendo com que dedicassem a maior parte do seu tempo para se tornarem soldados disciplinados e cidadãos obedientes às autoridades. A liberação dos serviços militares era autorizada somente quando os homens estavam na idade dos 60 anos (FUNARI, 2018, p. 32-33).

Com base nisso, a pedagogia levada a cabo em Esparta tinha como finalidade o desenvolvimento dos meninos e jovens, educados em grupo, para se tornarem guerreiros disciplinados e que soubessem lidar com as adversidades do cotidiano, sobretudo em um período de guerras, no qual a vitória do seu povo sobre os oponentes se torna o objetivo maior (FUNARI, 2018, p. 33). Diferente disso, como vimos, em Atenas os meninos e jovens tinham para si um preceptor que ensinava em sua casa, de forma particularizada, as letras e as boas maneiras para que se transformassem em cidadãos capazes de comandar a cidade cuidando dos assuntos políticos referentes a ela (FUNARI, 2018, p. 47) – e o problema, para Sócrates, é que essa educação nem sempre se desenrolava da melhor maneira em razão da alma corrompida dos próprios mestres que transmitiam maus valores a seus jovens alunos.

Ademais, Atenas não teve, como em Esparta, uma instituição de ensino de meninos e jovens a serem preparados para a vida adulta, ensino que além de garantir o aprendizado de uma série de conhecimentos e habilidades, assegurasse que o momento da passagem da adolescência para a vida política fosse dotado de alguma tranquilidade, na certeza de que aquele jovem seria um cidadão preparado física e intelectualmente para o governo dos outros. É nesse sentido, então, que Sócrates evidencia o despreparo de Alcebiades e apresenta a crítica aos componentes que considera nocivos na pedagogia ateniense no diálogo homônimo:

Quanto ao teu nascimento Alcebiades, e tua educação, bem como a de qualquer outro ateniense, ninguém dá a menor importância, por assim dizer (...). Mas se quiseres considerar a riqueza, os divertimentos (...) o séquito numeroso de servidores e todos os demais requintes da vida opulenta dos persas, ficarias envergonhado de ti mesmo, por perceberes quão longe te encontras de alcançá-los. Do mesmo modo, se lançares as vistas para a temperança dos lacedemônios, sua (...) disciplina, coragem (...) haverias de considerar-te menino em confronto com eles (PLATÃO, 1975a, p. 227).

Foucault argumenta que o fundamento da crítica ao que é prejudicial no ensino de Atenas é centralizado justamente na emergência das desvantagens entre os jovens atenienses em relação à educação dos jovens de cidades como Esparta, e à limitação desses jovens em comparação à sabedoria dos asiáticos e à riqueza dos persas (FOUCAULT, 2010b, p. 42). Ademais, a crítica à insuficiência educacional de Atenas constitui uma característica constante da filosofia grega, já que se configura como um exercício de filosofia a partir do momento que, ao criticar a educação recebida, incita, como percebemos no caso de Alcebiades, o cuidado de si para o cuidado com a cidade. (FOUCAULT, 2010b, p. 80).

Conjuntamente à crítica da educação, Sócrates apresenta a crítica dos elementos nocivos nas relações entre os homens e os adolescentes no contexto da pederastia ateniense<sup>13</sup>. A principal característica, que funciona como ponto de partida contextual para esta crítica, é, conforme descreve Foucault, a diferença de idade entre os indivíduos dessas relações em virtude dos diferentes momentos da vida de cada um (FOUCAULT, 2020a, p. 239). Assim, as relações se estabeleciam entre um homem já formado, que desempenha um papel social junto à comunidade ateniense (FOUCAULT, 2020a, p. 240), e um jovem ainda em formação, com status social a ser estabelecido e carente de apoio e aconselhamento para iniciar a vida adulta (FOUCAULT, 2020a, p. 240).

Então, as relações eram operadas a partir de um limiar que separa o homem e o adolescente, limiar enraizado na cultura e parte de uma ritualística atinente à preparação para a vida adulta (FOUCAULT, 2020a, p. 241 e 246). Isso conferia às relações e aos indivíduos formas de existência, valores e interesses particulares à própria cultura ateniense, fato que justifica a recorrência do amor pelos rapazes no cotidiano grego. Esse amor repousa nas práticas educacionais e, portanto, caracteriza-se como uma vinculação filosófica por manifestar preocupação moral e teórica entre os envolvidos (FOUCAULT, 2020a, p. 241), já que amar um moço no momento socrático-platônico significava participar da formação da juventude. Para Foucault (2020a, p. 254), era preciso “zelar, quando se é ainda jovem, pela própria conduta, mas velar também, quando se ficou velho, pela honra dos mais jovens”. Assim, no período

---

<sup>13</sup> Apesar do nosso escopo destacar a relação entre os homens maduros e os jovens, é importante salientar que, de acordo com Foucault, “encontram-se [na Antiguidade] muitas referências aos amores masculinos (...) que não comportam esse ‘diferencial de idade’ entre parceiros. Também seria inexato supor que, praticadas, essas outras formas de relações fossem malvistas e sistematicamente consideradas inconvenientes. As relações entre rapazes mais jovens eram consideradas totalmente naturais e até mesmo parte de sua condição. Inversamente citava-se sem reprovação o amor vivaz que se prolonga num casal de homens, ambos tendo ultrapassado largamente a adolescência” (FOUCAULT, 2020a, p. 24).

socrático-platônico, as relações eram desenvolvidas tendo como perspectiva a responsabilidade da iniciação política na juventude.

Primeiramente, é preciso compreendermos que, apesar de serem denominadas como “erótico-pedagógicas”, essas relações, assim como nos explica Salma Muchail, nem sempre continham um envolvimento sexual entre os pares (MUCHAIL, 2021, p. 33). Em segundo lugar, as relações entre homens e adolescentes dispunham de uma prática social, um jogo entre os amantes, como as cortes, que definiam uma série de atitudes e de comportamentos que regulavam os vínculos amorosos. Como explica Foucault (2020a, p. 242), trata-se de “todo um jogo de condutas oportunas e convenientes [...] comportamento mútuo e as respectivas estratégias que os dois parceiros devem observar para dar às suas relações uma forma ‘bela’, estética e moralmente válida”. Dessa maneira, essas relações constituem elementos que levam à atenção para com a conduta dos parceiros, com foco no adolescente, e, por isso, são o que Foucault chama de “ética dos prazeres” (FOUCAULT, 2020a, p. 245), que podemos entender como um “laboratório de condutas” justamente porque consistem em uma série de experimentações de atitudes éticas.

As relações entre o homem e o adolescente se desenvolviam no espaço público da cidade, como o ginásio, e em outros lugares como os destinados aos exercícios físicos e às atividades de caça. O homem deve cortejar o adolescente em situações e espaços comuns, em jogo aberto, de maneira que o adolescente – que culturalmente tem em seu corpo e beleza grandes valores – tenha liberdade para tomar suas decisões em relação às investidas do homem sábio, agindo conforme o consentimento e as condutas que têm experimentado no contexto filosófico-pedagógico, cuja partilha do amor pela sabedoria nem sempre se traduz na manifestação erótica do desejo sexual<sup>14</sup> (FOUCAULT, 2020a, p. 244, 245 e 246).

Com essa perspectiva em mente, percebemos que a prova de honra que o rapaz deve completar no contexto de sua experiência educacional se baseia em manter seu corpo e virilidade a fim de conduzir-se como o homem sábio que ainda não é, mas que vislumbra ser (FOUCAULT, 2020a, p. 247), ou seja, como o bom homem que deve vir a ser para governar a cidade. Nesse sentido, no contexto filosófico-pedagógico, cabe ao jovem acatar os conselhos dispensados por seus mestres, como as recomendações para o cultivo da boa reputação (FOUCAULT, 2020a, p. 253) para se servir, conforme lhe convém, da própria beleza nas relações pessoais e sociais (FOUCAULT, 2020a, p. 255) e, para esse uso, ponderar com temperança (FOUCAULT, 2020a, p. 256). Trata-se, então, de uma série de indicações e

---

<sup>14</sup> Para saber mais sobre a temática das relações amorosas em Platão, recomendamos o diálogo *O Banquete* (2013).

aconselhamentos pedagógicos cujo intuito é auxiliar o jovem a conquistar posições de destaque no governo da cidade (FOUCAULT, 2020a, p. 253 e 254).

Ao diagnosticar a insuficiência das práticas educacionais e os amores masculinos em Atenas, Sócrates propõe outros contextos filosófico-pedagógicos, isto é, contracontextos que definem modificações nas atividades de como fazer uma educação suficiente para o governo e de como desenvolver relações amorosas entre os homens de forma que os adultos não abandonem os jovens no começo da vida adulta. Portanto, o filósofo convida à mudança dos modos de operação no campo pedagógico levando em consideração o campo da estrutura existente para a educação e os amores. Observemos brevemente o contracontexto da educação proposta por Sócrates e, na sequência, dos amores masculinos.

A boa educação dos jovens, aquela que desenvolve o adolescente para o exercício da política, deve ter foco, de acordo com Sócrates (PLATÃO, 1975a, p. 237), no cuidado de si, portanto, no conhecimento de si mesmo, isto é, da própria alma para exercer o cuidado da cidade. Dessa forma, o filósofo aponta que, mais essencial que apreender a boa oratória ou aprimorar o corpo através dos exercícios físicos, é saber quem se é, no que consiste a própria alma, posto que “quem conhece alguma parte do próprio corpo, só conhece algo de si mesmo, porém não se conhece [que] (...) é a alma a parte mais importante de nós mesmos” (PLATÃO, 1975a, p. 240). Só assim, conhecendo a si mesmo, o jovem destinado a governar a cidade alcançará a sabedoria e a justiça necessários para cuidar da *pólis* (PLATÃO, 1975a, p. 246).

A importância da alma enquanto elemento central no diálogo *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a) é ratificada, de acordo com Foucault (2010b, p. 36 e 39), no subtítulo da obra *Da natureza humana*, que foi acrescentado somente no período alexandrino. Esse subtítulo apresenta a principal temática do texto, isto é, a incitação para que Alcebiades se volte ao cuidado e conseqüentemente conheça a própria natureza, enquanto homem destinado ao governo de Atenas – e entenda-se por natureza, a alma.

Para conhecer a si mesmo, Alcebiades, e todo aquele destinado ao governo, deve aplicar-se em práticas como a concentração e a contemplação (FOUCAULT, 2010b, p. 47 e 376) que, conforme apontamos acima, permitem que se desvelem as propriedades que constituem a própria alma, não a alma como substância de todo e qualquer homem, mas a destinação de sua

própria alma, ou seja, a alma enquanto sujeito<sup>15</sup> que se serve (*khêsthai* e *khráomai*)<sup>16</sup> de comportamentos, ações instrumentais, de atitudes e relações consigo e com os outros (FOUCAULT, 2010b, p. 53).

Para apreendermos as conexões entre a alma-sujeito, o cuidado dos outros e consequentemente o governo da cidade, visitemos brevemente duas importantes alegorias platônicas dispostas nos livros III e VII da obra *A República* (PLATÃO, 2017)<sup>17</sup>: o Mito das Almas e o Mito da Caverna, iniciando por este último. Suponha-se que alguns homens cresceram aprisionados pelos pés e pescoços, sujeitados a permanecerem em um único lugar e a olharem apenas à frente. Estes homens habitavam um local subterrâneo em forma de caverna em que eram iluminados por uma fogueira à distância (PLATÃO, 2017, p. 315). Neste cenário, eles viam apenas as sombras de si, das pessoas e objetos que passavam na entrada da caverna e, em razão disso, entendiam que a realidade era constituída pelas sombras dos objetos que viam (PLATÃO, 2017, p. 316), as quais, nesse estado de ignorância, não eram tomadas como simulacros.

Se por algum motivo, coloca Sócrates, libertassem um desses homens e o conduzissem no caminho em direção ao sol, este se sentiria incomodado por ser arrastado de seu habitat e desconfortável por ser exposto à luz do sol que nunca havia visto, ficaria impossibilitado de enxergar algo a sua frente (PLATÃO, 2017, p. 317). Com o passar do tempo, esse homem se habituaria com o mundo exterior, isto é, o mundo superior em relação àquele em que cresceu e, nesse processo de adaptação, olharia para as sombras de forma mais tranquila e, na sequência, para os reflexos dos homens e dos objetos na água; por fim, olharia para os objetos e pessoas em si mesmos (PLATÃO, 2017, p. 317). Nesta evolução, seria capaz, então, de observar o céu, a lua e as estrelas durante a noite e contemplá-los e, posteriormente, também contemplar o céu durante o dia e o sol em sua magnitude (PLATÃO, 2017, p. 317), entendendo que as sombras na caverna não passavam de simulacros e que a realidade diz respeito a tudo aquilo que conflui com a luminosidade do sol ou do Bem.

---

<sup>15</sup> Aqui, usamos o termo “sujeito” referente ao indivíduo que é capaz de atingir e ser atingido por e através de situações, comportamentos e atitudes diversos, que designa relações consigo e com os indivíduos ao seu redor. Destarte, nosso objetivo não é dispor e discutir a concepção foucaultiana de sujeito como forma divergente em si mesma (CASTRO, 2009, p. 407), mas sim empregar o termo para compreender os desdobramentos das ações dos homens no período socrático-platônico em relação ao cuidado de si e dos outros.

<sup>16</sup> Para mais análises sobre o uso desses termos por Foucault, veja a primeira aula de 13 de janeiro de 1982 do curso *A hermenêutica do sujeito* (2010b, p. 52).

<sup>17</sup> De acordo com Giovanni Reale e Dario Antiseri (2003, p. 134), a cronologia dos diálogos de Platão que utilizamos nesta seção seguem a seguinte ordem: *Alcebiades*, *O Banquete* e *A República*. Para mais discussões sobre a questão cronológica dos diálogos de Platão, veja o capítulo “*Stylometry and chronology*” do *The Cambridge Companion to Plato* (KRAUT, 2008, p. 90 – 120).

A partir disso, Sócrates nos confere o entendimento de que para conhecer a alma-sujeito (PLATÃO, 2017, p. 319) é preciso que todo aquele que deseja governar a cidade se liberte das sombras e seja hábil em contemplar a Ideia de Bem e praticá-la para cultivar a concórdia em relação a si mesmo, por meio da assimilação de sua destinação à política, em relação aos cidadãos e ao bem-estar da cidade (FOUCAULT, 2010b, p. 36). Conforme indica Sócrates: “reconhecereis cada imagem, o que ela é e o que representa, devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. E assim teremos uma cidade para nós e para vós, que é uma realidade, e não um sonho” (PLATÃO, 2017, p. 324).

Já no Mito das Almas, Sócrates conta que todos os cidadãos de Atenas foram criados no interior da terra pelo divino (PLATÃO, 2017, p. 155), tendo na sua alma a mistura de um metal escolhido por deus, sendo o ouro destinado aos governantes, a prata aos auxiliares e guerreiros e o bronze e ferro destinado aos artesãos e lavradores (PLATÃO, 2017, p. 156). Assim, após serem forjados, os cidadãos devem cuidar de si mesmos em respeito à destinação para a qual foram criados, de modo que cada um suprirá uma das necessidades que contribuem para o bom funcionamento da cidade de acordo com o metal que compõe suas almas (PLATÃO, 2017, p. 155).

Através dos mitos, somos capazes de compreender que para que Alcebíades se torne um homem apto ao governo de Atenas, é preciso que ele redirecione o seu caminho em direção ao sol e abandone as sombras. Somente assim ele será capaz de conhecer a própria alma e compreender que no interior dela há uma mistura de ouro, uma convocação ao governo da cidade. Então, como podemos perceber, na perspectiva socrático-platônica, faz-se importante, antes de tudo, conhecer a si mesmo para, assim, colocar-se à disposição do cuidado dos outros na via do governo da cidade.

Para Foucault, a ocupação de si para a ocupação da cidade é explicada com base em dois vínculos, a saber, da finalidade e da reciprocidade. O primeiro indica, conforme mencionamos, que a preocupação consigo mesmo deve ocorrer em vista do cuidado da cidade, de modo que Alcebíades se conhecerá, compreendendo sua destinação à política, para conhecer, através da conexão com o divino, a melhor maneira de cuidar da cidade (FOUCAULT, 2010b, p. 158 e 159). Já o vínculo da reciprocidade aponta que ao ocupar-se de si e, por isso, fazer o bem para si mesmo, estará também fazendo o bem para a cidade, tendo em vista que, no caso de Alcebíades, ocupar-se apropriadamente consigo mesmo é praticar a boa política para a cidade (FOUCAULT, 2010b, p. 158). Dito de outra forma, se Alcebíades cuidar de si mesmo garantirá a prosperidade e a vitória da cidade, ao passo que essa prosperidade e vitória serão também suas, na medida em que ele, enquanto governante, também faz parte da comunidade

que compõe a cidade e, assim, cumpre com sua destinação divina (FOUCAULT, 2010b, p. 158 e 159). Dessa maneira, a vinculação entre cuidado de si e governo dos outros no período socrático-platônico é intrínseco e se justifica circularmente, na medida em que, no caso de Alcebiades, é impossível governar os outros sem conhecer a si e conhecer a si sem que se compreenda a finalidade do governo dos outros.

Vale lembrar que para que essa longa trajetória na intenção de cuidar-se aconteça, é preciso que o jovem tenha ao seu lado uma figura que, além de apoiá-lo, esteja em sua retaguarda. Como explica Foucault (2010b, p. 55), é imprescindível a presença de um mestre que seja responsável por cuidar do cuidado que o jovem, o discípulo, tem de si mesmo.

Já no contracontexto dos amores masculinos, tal que proposto por Sócrates, o elemento basilar das relações entre os homens adultos e os adolescentes deve ser antes do *Eros* a *Philia*, isto é, antes do amor é preciso cultivar a amizade (FOUCAULT, 2020a, p. 248) para, desse modo, desenvolver um amor pela alma daquele por quem se interessa em vista do cuidado na boa educação. Talvez possamos dizer que a amizade estabelece a relação de confiança entre o mestre e o discípulo e que esse vínculo se constitui como a condição de possibilidade do amor verdadeiro entre eles. É isso que está em jogo aqui, na relação entre o mestre e o discípulo, e não a admiração pelo corpo (PLATÃO, 1975, p. 241).

De acordo com Foucault (2020a, p. 286), a filosofia, nesse contracontexto socrático-platônico (contra porque coloca em questão as práticas pedagógicas vigentes em Atenas), deve perguntar pelo que é o amor em seu ser e, desse modo, estabelecer uma definição entre o que é próprio do amor do corpo e próprio do amor da alma, indicando que o amor da alma é superior e verdadeiro. Em razão disso, o amor do homem adulto pelo rapaz deve ser desinteressado no que condiz à beleza física e construído a partir do cuidado que o jovem deve ter em relação a si mesmo (FOUCAULT, 2010b, p. 55). É assim que se desenvolve um amor que busca conhecer a verdade do jovem, é assim que se experencia, no contexto pedagógico, o amor verdadeiro (FOUCAULT, 2020a, p. 292).

Voltando a *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a), constatamos que apenas Sócrates é apto para ser o mestre de Alcebiades, levando em conta sua reputação de homem sábio, que incita os atenienses a cuidarem de si. Diferente daqueles que foram apaixonados pelo protagonista e que “na realidade, dele só queriam o corpo, mas não ocupar-se com ele” (FOUCAULT, 2010b, p. 35), Sócrates incentivou Alcebiades a ocupar-se de si e não o abandonou ao fim da sua adolescência. Além disso, como vimos ao longo do texto, nem Péricles e nem Zópiro, sabendo do desejo de Alcebiades em governar, incitaram-no a se ocupar consigo mesmo.

Traçados esses paralelos, retomemos as críticas de Sócrates às características nocivas da educação e dos amores de Atenas. Conforme mencionamos, a educação empreendida na cidade desenvolvia alguns aspectos práticos da vida dos jovens, mas não as habilidades para a ocupação de si mesmo e nem para o conhecimento de si, essenciais para o cuidado da cidade. Ademais, Atenas não contava com um lugar exclusivo para o progresso educacional dos adolescentes, ou seja, não dispunha de espaços próprios à educação, já que se dava no interior das casas numa forma particular ou particularizada de educação (no caso do contracontexto socrático, a educação acontece, sobretudo, de forma pública, na praça e nos banquetes, por exemplo).

Em relação aos amores, sabemos que a questão da diferença entre as idades dos enamorados é um elemento importante para as relações verdadeiras. Como percebemos, os 18 anos representam um momento tenso da vida do adolescente, ao passo que o aparecimento da primeira barba determinava, de acordo com Foucault (2020a, p. 246), o fim dos amores entre o adulto e o adolescente.

Logo, a estrutura das relações amorosas entre os homens em Atenas, fundamentada apenas no vão desejo por beleza física (FOUCAULT, 2020a, p. 249), viabiliza um cenário em que o jovem é abandonado pelo homem na fase mais importante de sua vida, o início da idade adulta, quando se necessita de apoio. Consequentemente, nesses termos, o amor entre homem e adolescente não cumpre sua finalidade de experimentação das condutas dos jovens e desqualifica a função e a justificação ética desse amor entre os pares, o qual deveria se fundar na amizade que instaura as condições de possibilidade do amor verdadeiro, como nos mostra Sócrates (FOUCAULT, 2010b, p. 42).

Entendemos assim, a partir das interpretações de Foucault, que os jovens devem ser aqueles que se ocupam de si mesmos em vista do cumprimento de sua finalidade ético-política, mas também em razão da educação insuficiente que recebem e por não terem relações amorosas que proporcionem um sólido apoio para a vida adulta, que deve ter uma estilização ética e política (FOUCAULT, 2010b, p. 42). Em *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a), conforme vimos, a falha pedagógica está na educação deficitária recebida pelo protagonista e sua inferioridade em relação aos demais jovens de outras cidades gregas (FOUCAULT, 2010b, p. 35); já no campo do amor, seus enamorados preocupavam-se com o desejo sexual que tinham por Alcebiades ao invés de se atentarem a sua preparação para o governo da cidade e, por isso, não o encorajavam a se ocupar de si mesmo (FOUCAULT, 2010b, p. 35), ao passo que Sócrates, percebendo essa necessidade e os déficits na educação do jovem, aborda Alcebiades dando início ao diálogo que marcaria o vínculo filosófico-pedagógico eficiente em termos de cuidado de si e do outro.

Os jovens se ocupavam consigo mesmos para governar a cidade e devido ao déficit educacional e amoroso no que se refere à sua formação como cidadãos, ou seja, em razão daquilo que Foucault (2010b, p. 42) denomina de “ignorância”. A ignorância, no período socrático-platônico, concerne à falta de conhecimento em relação a si mesmo e à vida política. Para Foucault, a emergência da ocupação de si em torno da ignorância em *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a) eclode quando o jovem diz a Sócrates que não sabe como ocupar-se da cidade, do bem-estar dos cidadãos, além de não saber qual o objeto do bom governo, isto é, Alcebiades não tem as habilidades, a *tékhnē* necessária para a atuação política, de modo que a educação outrora recebida se mostra insuficiente para sua destinação política (FOUCAULT, 2010b, p. 34). Então, em torno e em meio a tantos não saberes é que Alcebiades deve ter urgência em voltar-se para si mesmo (FOUCAULT, 2010b, p. 36). Diz Sócrates:

Coabitas, meu caro, com a pior espécie de ignorância, o que tua conversação te demonstrou, ou melhor, tu a ti mesmo. Por isso, atiras-te à política antes de te haveres instruído. Aliás, não és o único a sofrer de semelhante mal, mas quase todos os que se ocupam com os negócios da República (...) [Ao que responde Alcebiades após ser exposto a um longo diálogo maiêutico]: Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo. É bem possível que eu esteja há muito tempo nesse estado de ignorância, sem perceber-me disso (PLATÃO, 1975, p. 221, 222 e 235).

Foucault nos descreve que o estado de ignorância de Alcebiades, bem como de outras personagens da filosofia socrática<sup>18</sup>, elabora um quadro de referência para a necessidade do cuidado de si (FOUCAULT, 2010b, p. 85), que se torna um imperativo manifesto no caso de todos que desejam (e que devem) governar a cidade (FOUCAULT, 2010b, p. 69). Assim, cabe a Alcebiades a reflexão sobre si mesmo, prática incentivada por Sócrates: “deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: ‘Conhece-te a ti mesmo’, porque os teus adversários são como eu te disse, não como imaginas” (PLATÃO, 1975, p. 229)<sup>19</sup>. Alcebiades está disposto a perceber e corrigir sua ignorância (PLATÃO, 1975, p. 235) e, por isso, enceta o caminho pedagógico orientado por Sócrates de modo a transformar-se no bom governante da cidade: é assim que sua ação ética de cuidado, a qual é exercida na forma epistemológica do conhecimento de sua própria alma, paulatinamente se transforma na ação política do governo da cidade.

---

<sup>18</sup> No curso *A hermenêutica do sujeito* (2010b, p. 32) Foucault apresenta a situação de Cármides no “Livro III” das *Memoráveis* de Xenofonte (2009, p. 194 - 205), que semelhantemente a Alcebiades, é incentivado por Sócrates para o cuidado de si mesmo.

<sup>19</sup> Na posição de mestre de Alcebiades, Sócrates tem como objetivo ensiná-lo para que ele se torne, ainda no início de sua vida adulta, um homem sábio tal como seu mestre o é.

Esta ocupação de si mesmo que Alcebiades deve empreender é o exercício do conhecimento de si mesmo, do retorno a si e, conforme apontamos na seção anterior, trata-se do desenvolvimento de um conhecimento da própria alma para a formação de um conjunto de condutas, portanto, de uma ética com fins políticos, já que o objetivo do cuidado de si, no período socrático-platônico tal que interpretado por Foucault, é o bom governo da cidade (FOUCAULT, 2010b, p. 33).

Levando em consideração o contexto erótico-pedagógico-filosófico do momento socrático-platônico, podemos dizer que, em razão dos déficits da educação corrente em Atenas, as relações amorosas propriamente filosóficas entram em cena: então, o amante já formado, o mestre, é quem deve incentivar o jovem para o cuidado de si, para uma plena constituição de condutas e uma inserção nos meios definidores da atuação política na cidade; esse jovem, por sua vez, precisa se ocupar de si mesmo com afincamento e virtude sob a égide do conhecimento do Bem para a *pólis*.

#### 2.4 ENTRE O CONHECIMENTO E O CUIDADO

Tendo em mente que aqueles que devem cuidar de si mesmos são os homens jovens atenienses – em decorrência da ineficácia da educação apreendida e da incapacidade de suas relações amorosas em prepará-los para a vida adulta e política – examinaremos agora como esses sujeitos do cuidado, que praticam o conhecimento de si, conhecem suas almas. Para tanto, iremos nos valer mais uma vez do curso *A hermenêutica do sujeito* (2010b) de Foucault e do *Alcebiades* de Platão (1975a), dando destaque à relevância da figura divina e da espiritualidade nesse processo de autoconhecimento.

Tendo como referência *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a), Foucault (2010b, p. 62) nos descreve três momentos em que Sócrates convida o protagonista homônimo a conhecer a si mesmo no diálogo. Esses convites tornam manifesta a centralidade que o conhecimento de si tem no diálogo e nos ajudam a compreender as características do cuidado de si. Observemos na sequência os três momentos em que o “conhece-te a ti mesmo” aparece no *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a).

No primeiro momento, Sócrates, ao comparar a educação e riquezas entre lacedemônios e atenienses, retoma o preceito delfico e diz ao jovem interlocutor: “deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: ‘conhece-te a ti mesmo’, porque os teus adversários são como eu te disse, não como os imaginas, e só pela indústria e pelo saber nos será possível sobrepujá-los” (PLATÃO, 1975, p. 229, *grifo nosso*). De acordo com Foucault, essa referência funciona

como uma introdução de Alcebiades ao próprio cuidado de si, um convite para olhar para si e apreender suas insuficiências – no que concerne a sua educação, riquezas e relações amorosas; trata-se de um convite ético-epistemológico que representa um conselho para a prudência (FOUCAULT, 2010b, p. 62), um preceito (MUCHAIL, 2021, p. 29), uma orientação para que Alcebiades busque a habilidade (*tékhne*) que ainda não tem para o governo dos outros (FOUCAULT, 2010b, p. 48). Assim, conforme vimos na seção anterior, Sócrates, além de evidenciar as inabilidades do protagonista, também o incentiva para que ele modifique sua própria condição, seu estado de ignorância e de inoperância ético-política.

A segunda ocorrência do convite/interpelação se dá da seguinte maneira: Sócrates questiona o que é este “si” do cuidado de si com o qual Alcebiades deve ocupar-se. Trata-se, pois, de uma pergunta que, para Foucault (2010b, p. 63), corresponde a uma questão metodológica, na medida em que Sócrates, ao perguntar a Alcebiades o que seria este “si”, considera o fato de que sem conhecer esse objeto do cuidado, seria impossível trabalhar na direção de seu aperfeiçoamento (PLATÃO, 1975, p. 237 – 238). Desta maneira, para Sócrates, o objeto sobre o qual o cuidado deve agir é a alma. Nesse sentido, é a alma que deve ser conhecida. Em outras palavras – nas palavras atribuídas a Sócrates por Platão – “é a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: *Conhece-te a ti mesmo*” (PLATÃO, 1975, p. 240, *grifo nosso*).

Tendo em vista que é da alma que deve cuidar todo aquele destinado ao governo dos outros, o terceiro momento em que o preceito délfico no diálogo platônico aparece concerne ao questionamento de Sócrates a Alcebiades quanto ao modo pelo qual devemos cuidar da nossa própria alma (PLATÃO, 1975, p. 243). A essa questão, o próprio Sócrates responde: “ao que parece, conhecer-nos-emos a nós mesmos” (PLATÃO, 1975, p. 243) para cuidar de nós mesmos e cuidamos de nós mesmos à medida que nos conhecemos. Como nos explica Foucault (2010b, p. 63), o modo pelo qual nos cuidamos corresponde ao conhecimento, já que “o cuidado de si deve consistir no conhecimento de si” (FOUCAULT, 2010b, p. 63) e, por isso, representa um momento de constituição do platonismo e da história do cuidado e das tecnologias de si (FOUCAULT, 2010b, p. 63). Assim sendo, parece-nos possível admitir que a modulação do cuidado de si socrático-platônico é sobretudo epistemológica.

Apesar desse processo do conhecimento de si convidar o jovem ateniense a praticar um retorno a si mesmo, o desenvolvimento desse conhecimento não ocorre de forma solitária, isto é, conhecer a si mesmo não acontece num ambiente de isolamento; pelo contrário, ocorre na medida em que o si se relaciona com o mestre. Dessa maneira, o mestre, e no caso de *Alcebiades*

(PLATÃO, 1975a), Sócrates não apenas incentiva o protagonista a cuidar de si mesmo, mas também intermedia esse percurso de conhecimento de si.

Nos três aparecimentos do “conhece-te a ti mesmo” no diálogo platônico que elencamos acima, vemos essas duas interfaces, do Sócrates incentivador e intermediador enquanto mestre de Alcebiades. No primeiro aparecimento ele incentiva, orienta o protagonista ao conhecimento de si, já no segundo aparecimento ele mostra que é a alma que deve ser cuidada e no terceiro revela que este cuidado deverá ocorrer através do conhecimento, portanto medeia qual direcionamento o discípulo deverá seguir no que diz respeito à busca pela verdade.

Para explicar a Alcebiades como, na prática, somos capazes de nos conhecermos, Sócrates utiliza a metáfora do olho: o discípulo, ao olhar para o mestre, percebe-se no olhar deste outro que o orienta; o mesmo acontece com o mestre, que olha o discípulo de modo a observar-se no olhar do outro a ser orientado. Há, pois, uma identificação entre o mestre e o discípulo no que se refere a tal enlace (PLATÃO, 1975a, p. 243). Através desse entrecruzamento de olhares, o reconhecimento do si e do outro se funda na verdade que os constitui na relação com o logos divino, de modo que, como explica Sócrates: “se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão” (PLATÃO, 1975a, p. 244).

Assim sendo, fazendo um paralelo entre a metáfora do olho e a alma, Sócrates indica a Alcebiades que para se enxergar e conhecer a própria alma, é preciso reconhecê-la através da alma do outro, do mestre ou do discípulo. Em outras palavras, é necessário identificar a natureza da própria alma no bojo da relação com o outro, pois à medida que o discípulo se relaciona com o outro, reconhece a sua própria verdade no olhar desse outro, verdade que o identifica a esse outro na medida em que ambos estão identificados ao divino na via do logos (FOUCAULT, 2010b, p. 65).

Como já compreendemos, no rumo ao cuidado de si, conhecer a própria alma significa reconhecer o elemento divino em si mesmo, encontrar as características de deus em si para, a partir disso, saber quem se é no intuito de bem governar a cidade. Sobre esse tema, Sócrates pondera:

Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão? (...) É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, (...) com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo (...) porque os verdadeiros espelhos são mais claros do que o espelho dos olhos, mais puros e mais brilhantes; do mesmo modo, a divindade da melhor parte da nossa alma é mais pura e luminosa (PLATÃO, 1975a, p. 244).

Na prática, o trajeto que resulta no conhecimento do divino só acontece, no período socrático-platônico da filosofia, se intermediado pela figura do outro, por meio da interação com o outro – no caso de Alcebiades, do mestre Sócrates. Então, quando o discípulo se enxerga na pupila do mestre e o mestre se enxerga na pupila do discípulo, ambos enxergam o divino, tornando-se capazes de entender e acessar a verdade da identificação entre o *logos* humano e o *logos* divino (PLATÃO, 1975a, p. 244 e 245).

Assim, explica-nos Foucault (2010b, p. 66), Platão concebe o conhecimento do divino como condição para o conhecimento de si, propondo a seguinte equação: ocupar-se de si mesmo e, para tanto, estabelecer relações pedagógicas com outrem – o que significa conhecer a si por meio do reconhecimento do elemento divino no outro com quem esse si se relaciona. Ao reconhecermos o divino no outro, o reconhecemos também em nós e, assim, rememoramos quem somos em essência, exercemos a reminiscência que, para Foucault (2010b, p. 228), é determinada pelo seguinte movimento “é lembrando-se o que se viu que a alma descobre o que ela é. E é lembrando-se do que ela é que [se] tem acesso ao que viu”. E, por isso, a reminiscência está no ponto de encontro entre o conhecimento e o cuidado de si (FOUCAULT, 2010b, p. 228).

Ao longo da filosofia de Platão, encontramos referências e menções a esse elemento divino imprescindível ao conhecimento de si. O divino, isto é, o deus<sup>20</sup> diz respeito, no período socrático-platônico, ao *logos* (STEPHAN, 2021, p. 29). Assim, presenciamos no início de *Alcebiades*, Sócrates dizer ao jovem que não havia conversado antes com ele por ter sido impossibilitado por deus. Diz o filósofo: “apesar de não te haver dirigido a palavra durante tantos anos (...) não foi humana a razão desse meu proceder, mas impedimento divino, de cuja natureza oportunamente te falarei” (PLATÃO, 1975a, p. 199). Já no livro VII da obra *A República* acompanhamos Sócrates afirmar que dentre as qualidades da alma, a que detém caráter divino mais do que as outras é justamente a faculdade de pensar (PLATÃO, 2017, p. 321).

Por fim, relembremos que na *Apologia de Sócrates* (PLATÃO, 2020), em determinado momento de seu julgamento, o filósofo explica que é obediente a deus e, por isso, seguirá incitando seus concidadãos a cuidarem de si mesmos, assim como deus ordena (PLATÃO, 2020, p. 9). Notemos que, seja enquanto elemento que compõe a alma ou como fundamento de uma atitude, a relação com o divino é essencial para a constituição do homem governante de

---

<sup>20</sup> Para mais discussões acerca das diferentes figurações do divino, da religiosidade e da mitologia na Antiguidade, certificar as obras *Mythe et pensée chez les Grecs* (1974) volumes I e II e *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1990) de Jean Pierre Vernant, bem como *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis* (2006) de Thomas Bulfinch.

Atenas na filosofia deste período histórico. Nesse sentido, como nos mostra Salma Muchail (2021, p. 35), a passagem entre a *epiméleia heautoû* e o *gnôthi seautón* ocorre somente no plano do divino, pois o conhecimento de si tem status de exigência divina, considerando que é ao desvelar a identificação com o divino que o si reconhece a sua própria essência.

Para acessar o saber a partir do conhecimento do divino, Alcebíades e os demais homens jovens cidadãos da *pólis* grega devem estar atentos às diversas práticas de cuidado, tais como a concentração e o isolamento, além de outras técnicas que compõem o exercício da filosofia como *espiritualidade* (FOUCAULT, 2010b, p. 15). A espiritualidade, assim como concebida por Foucault, torna manifesto que uma alma-sujeito, um indivíduo, não detém em si a capacidade de acesso e de compreensão da verdade, do conhecimento da verdade. Para tanto, faz-se necessário que o indivíduo se modifique, prepare-se para receber a verdade. Portanto, no caso de Alcebíades, conhecer e reconhecer o divino na própria alma demanda e depende de sua transformação ética e, circularmente, a sua transformação ética se ancora em tal conhecimento, exercendo-se enquanto tal.

Resumidamente, na espiritualidade se postula a necessidade dos futuros governantes se deslocarem, transformarem-se eticamente, modificarem-se eticamente para, assim, tornarem-se “em certa medida e até certo ponto, outro[s] que não ele[s] mesmo[s], para ter[em] o direito ao acesso à verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 16). A modificação do si na Antiguidade socrático-platônica consiste em uma espécie de preparação epistêmico-ética dos indivíduos para o governo da cidade (STEPHAN, 2021, p. 32).

Diferentemente do momento socrático-platônico, o momento moderno da história do pensamento separa a questão ética da questão epistemológica no exercício filosófico e passa a determinar que apenas o conhecimento é a chave para o acesso à verdade: trata-se aqui de uma configuração ou modulação filosófica que não demanda mais a modificação ética de si mesmo. Desta feita, “o conhecimento se abrirá (...) para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido (...) em acúmulo instituído de conhecimento” (FOUCAULT, 2010b, p. 19) um tipo de conhecimento que não resultará na transfiguração dos indivíduos.

Assim, a partir de Foucault, podemos dizer que na Antiguidade a filosofia se exercia como a transformação ética de si. Por outro lado, na modernidade a filosofia teria um caráter proeminentemente epistemológico e não mais uma dimensão espiritual (FOUCAULT, 2010b, p. 15).

A filosofia platônica possui, de acordo com Foucault, uma dimensão espiritual, já que ocorre nessa prática filosófica uma sobreposição do conhecimento sobre o cuidado de si, uma

sobreposição de caráter dinâmico que representa um chamamento recíproco entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû* e que será encontrado tanto nas filosofias gregas, quanto nas helenísticas e romanas, “evidentemente com equilíbrios diferentes, diferentes relações, tônicas diferentemente atribuídas a um ou a outro (...). Contudo, [na espiritualidade] é a sobreposição que importa e nenhum dos dois elementos deve ser negligenciado em proveito do outro” (FOUCAULT, 2010b, p. 64).

Assim sendo, o conhecimento de si é a chave para que Alcebíades e os demais jovens atenienses cuidem de si mesmos: eles percebem, através da interação com o mestre, que precisam transformar a si mesmos para conhecerem a si mesmos e, simultaneamente, que a tentativa de conhecer a si implica na transformação do si. A partir disso, concentram-se no conhecimento da própria alma e colocam em operação a filosofia como espiritualidade. Reconhecem-se, pois, no divino que prefigura a finalidade de suas existências, destinadas à vida política, ou melhor, ao cuidado/governo da cidade. Ao apreenderem a verdade divina de si e em si, aprendem a governar a si mesmos para governar a cidade e, desse modo, tornam-se bons políticos (MUCHAIL, 2021, p. 36). Há aqui um laço estreito entre pedagogia, prática epistemológica, prática ética e finalidade política. (MUCHAIL, 2021, p. 34) Com base nisso, faz-se importante questionar: o que significa, no momento socrático-platônico, governar bem?

## 2.5 A FINALIDADE POLÍTICA DO CUIDADO DE SI

Tendo apreendido quem é aquele que deve cuidar de si e qual a forma desse cuidado no período socrático-platônico, vejamos nessa última seção do capítulo qual é a finalidade do exercício do cuidado de si socrático-platônico. Para isso, nosso eixo de atenção será direcionado para o aspecto ético-político do cuidado de si, visto que, até o momento, nosso foco estava centrado no eixo ético-pedagógico desse cuidado. Para tanto, nos valeremos das reflexões de Foucault no curso de 1983 *O governo de si e dos outros* (2010d) e, mais uma vez, do diálogo platônico *Alcebíades* (1975a).

Considerando que empreenderemos um redirecionamento de aspecto teórico para compreender a questão política do cuidado de si, vejamos brevemente dois importantes contextos que nos auxiliarão no entendimento das características da política socrático-platônica, quais sejam, a passagem do aspecto ético-pedagógico para o ético-político e a importância que a figura de Platão ganha na caracterização foucaultiana da dimensão ético-política do cuidado.

Para colocarmos em perspectiva um comparativo entre os aspectos ético-pedagógico e ético-político do cuidado de si socrático-platônico, observemos alguns atributos de ambos.

Conforme vimos, cuidar de si mesmo no eixo que une ética e pedagogia coloca o foco na educação para as letras, a retórica e o estabelecimento da relação entre o jovem prestes a ingressar na vida política e o homem adulto formado, relação que pode ser considerada erótica (FOUCAULT, 2020a, p. 240) e que envolve a responsabilização por parte do homem adulto pela iniciação política do jovem que, em vista de tal objetivo, passa a se dedicar à prática da filosofia. Também vimos que, para Sócrates, o cuidado de si se configura como o conhecimento da própria alma (PLATÃO, 1975a, p. 237) e que esse conhecimento opera como instrumento para se servir nas diferentes ocasiões da vida (FOUCAULT, 2010b, p. 53).

Nesse sentido, a atenção do jovem ateniense deveria se voltar para a contemplação da ideia de Bem que, na prática, constitui-se como o esforço no cultivo da concórdia entre seus concidadãos, em uma fórmula de reciprocidade que determina que enquanto cuida de si mesmo, o político também cuida da cidade. Uma cidade bem cuidada é uma cidade próspera que abarca a prosperidade de seus cidadãos, incluindo a do jovem governante.

Resumidamente, no aspecto ético-pedagógico o objetivo do cuidado de si estava em torno da formação do jovem ateniense para o governo da cidade e o desenvolvimento das condutas e das relações socio-amorosas. A consolidação do conhecimento para o cuidado permitirá que o jovem político tome atitudes (*khêsthai*) por meio do conhecimento da própria alma nas diferentes ocasiões (*kairós*) ao longo da vida (FOUCAULT, 2010b, p. 79).

A dimensão ético-pedagógica do cuidado possui, então, uma inflexão ético-política, pois a formação pedagógica do filósofo visa o desenvolvimento da conduta política do bom governante, na mobilização do discurso (*logos*) em conjunto com a ação (*érgon*) para lidar com as diferentes ocasiões (*kairós*) atreladas ao cotidiano da cidade (FOUCAULT, 2010d, p. 207). Assim, a dimensão ético-pedagógica e a ético-política se atravessam, pois é necessário que o jovem ateniense tenha uma formação (ético-pedagógica) para consolidar sua conduta política (ético-política) e enfrentar as especificidades do governo da cidade.

Pensando mais especificamente no aspecto ético-político do cuidado de si socrático-platônico, gostaríamos de levar em consideração a importância que a figura de Platão ganha nas análises foucaultianas do curso *O governo de si e dos outros* (2010d), de 1983. Nesse curso, Foucault parece se afastar da figura de Sócrates e se aproximar de Platão na intenção de destacar outras inflexões do aspecto ético-político do cuidado. Foucault (2010d, p. 173) propõe essa mudança ao considerar que enxergamos nos textos platônicos “cenas [características] da vida política grega”. De maneira geral, textos de Platão como *As Cartas* (1975b) evidenciam as formas como os filósofos e a atividade filosófica das escolas platônicas refletiam e intervinham sobre a política já vigente na cidade. Além disso, os textos de Platão mostram que os filósofos

eram reconhecidos como enunciadores da verdade nesta esfera da vida grega (FOUCAULT, 2010d, p. 191 e 192). Tais textos platônicos são, portanto, testemunhos do envolvimento político dos filósofos na cidade que não é governada por filósofos-reis, mas antes por políticos comuns, ou seja, por políticos que não passaram pela formação pedagógica do cuidado, como teria acontecido com Alcebíades.

Dessa maneira, nos dedicaremos a compreender os apontamentos de Foucault sobre *As Cartas* número “V-Platão a Perdicas”, “VII-Platão aos amigos e parentes de Dion” e “VIII-Platão aos parentes e amigos de Dion” (PLATÃO, 1975b)<sup>21</sup>, que se concentram na figura de Platão enquanto homem do aconselhamento político, em um enfoque que manifesta a organização do pensamento de Foucault em torno de dois eixos calcados na figura de dois filósofos. O eixo ético-pedagógico do cuidado se atrela à figura de Sócrates, enquanto o eixo ético-político se atrela à figura de Platão, inspirada em Sócrates.

Na “Carta V”, considerada um manifesto, um tratado público, Platão escreve para Perdicas III da Macedônia (PERSEUS, 2024) informando que enviara seu discípulo Eufraio para aconselhar Perdicas sobre seus negócios (PLATÃO, 1975b, p. 134). Resumidamente, conforme Foucault descreve, acompanhamos Platão responder a questões<sup>22</sup> que perguntam pelo significado de aconselhar diferentes formas de governo, como a democracia e a monarquia (FOUCAULT, 2010d, p. 193). Para Platão, a possibilidade de aconselhar ambas as formas de governo é viável considerando que a constituição (*politeía*) de cada governo tem uma voz (*phonê*), assim como os seres vivos, e a forma com que esses tipos de voz se comunicam com deuses ou cidadãos (FOUCAULT, 2010d, p. 193) se mantêm e se desenvolve por meio de tais aconselhamentos. Assim, quando a “*politeía* fala sua própria *phonê*” (FOUCAULT, 2010d, p. 193) o governo alcança sucesso.

Dessa maneira, o conselho aos governantes deve ser dado desde que o objetivo não seja definir a melhor forma de governo, mas orientar que cada constituição (*politeía*) opere e se desenvolva de acordo com sua essência, sua *phonê* (FOUCAULT, 2010d, p. 194). Com isso, os conselheiros devem estar atentos à essência e à natureza de cada *politeía*, de forma que a voz (*phonê*) articulada nas discussões ou decisões esteja em conformidade à constituição específica do regime de governo adotado na cidade. O conselheiro é também um guardião da voz da constituição daquele governo (FOUCAULT, 2010d, p. 195).

---

<sup>21</sup> Para uma leitura aplicada d’*As Cartas*, veja a Carta V (PLATÃO, 1975b, p. 134 – 135), Carta VII (PLATÃO, 1975b, p. 137 – 167) e Carta VIII (PLATÃO, 1975b, p. 168 – 173).

<sup>22</sup> Foucault (2010d, p. 193) aponta questões como: “qual a melhor *politeía* (a melhor constituição)?” ou “qual o melhor dos governos?”, suscitadas implicitamente no texto.

Acompanhamos na “Carta VII” e na “Carta VIII”, datadas do ano 353 a.C. (PLATÃO, 1975b, p. 114), Platão refletindo sobre situações que ocorreram em suas viagens à região da Sicília<sup>23</sup> e em especial à cidade de Siracusa<sup>24</sup>. O filósofo viaja à cidade em três ocasiões diferentes. Destinadas a amigos e familiares de Dion e às amigadas de Platão, a “Carta VII” é escrita após a terceira viagem do filósofo a Siracusa e no contexto da morte de Dion – cunhado de Dionísio, o velho – (FOUCAULT, 2010d, p. 203), por isso, assim como a “Carta V”, trata-se de uma carta-manifesto político, em que Platão descreve como “foi sua carreira real de conselheiro político e em que faz a teoria do que pode e deve ser o conselho político de um filósofo a um tirano” (FOUCAULT, 2010d, p. 196). Ademais, Platão expõe três considerações em torno dos acontecimentos de Siracusa.

Consideração 1. Refere-se a um apanhado autobiográfico que relembra, para refletir sobre a intervenção política do filósofo, de suas experiências políticas iniciais (a Guerra dos Trinta e a democracia em Atenas). Dessa maneira, Platão constata que estes governos, apesar de inicialmente se mostrarem interessantes, apresentaram episódios de detenções arbitrárias: em primeiro lugar, sob um governo tirano onde parentes do próprio Platão e próximos de Sócrates, como Cármides e Crítias, estavam no poder (FOUCAULT, 2010d, p. 199) – é o caso da Guerra dos Trinta; em segundo lugar, Platão reflete sobre o regime democrático em que seu mestre, Sócrates, fora perseguido por sua resistência. Platão diagnostica que essas duas conjunturas não dispõem de ação política, pois não haviam ali comunidades de cidadãos, de amigos e tampouco uma ocasião delineada pela situação do momento para agir politicamente (FOUCAULT, 2010d, p. 198).

Consideração 2. Platão relembra suas duas primeiras viagens a Siracusa apontando que, ao contrário da primeira viagem, naquelas ocasiões (*kairós*), sobretudo na da segunda viagem, ele poderia agir politicamente, levando em conta que a conjuntura que se desenhava uniria, de acordo com Foucault (2010d, p. 200), homens “entre a filosofia e a direção de grandes cidades”, ensejando assim a oportunidade de colocar o discurso e o pensamento (*logos*) filosófico em prática, ou seja, em obra (*érgon*) nas interações com os sicilianos (FOUCAULT, 2010d, p. 205), isto é, se o discurso é relativo à construção da cidade e a ação é relativa à tarefa

---

<sup>23</sup> Para detalhes sobre as viagens de Platão à Sicília, veja o artigo *A carta sétima de Platão, críticas à escrita e convivência filosófica* (2013) de Marcus Reis Pinheiro.

<sup>24</sup> A partir daqui nos referiremos à Sicília e Siracusa como locais sinônimos, considerando os termos empregados por Foucault e a própria localização, sendo Siracusa uma cidade-estado da região da Sicília no período retratado (REALE, ANTISSERI, 2003, p. 133).

do filósofo na política, então o filósofo, mesmo que atuando como um conselheiro, participará do exercício da arte de governar (FOUCAULT, 2010d, p. 201).

Nesse sentido, Platão recapitula seu retorno à Siracusa: ele retorna por amizade a Dion após a morte do velho tirano Dionísio (cunhado de Dion) para atuar como conselheiro e pedagogo do Dionísio filho, ou melhor, do jovem sobrinho de Dion que assumiria o lugar do pai. Faz-se importante ressaltar que Dionísio e aqueles à sua volta estavam interessados em ouvir as lições de filosofia de Platão (FOUCAULT, 2010d, p. 196 e 199). Isso torna manifesto que a filosofia e os filósofos intervêm na política não apenas por meio da formação do político ou por meio do governo, no caso do filósofo-rei, mas também por meio do conselho, que envolve a técnica da fala (aconselhar) e a técnica da escuta (ser aconselhado) (FOUCAULT, 2010d, p. 200).

Consideração 3. Platão explica como entende a atividade de conselheiro político dos filósofos. De acordo com Platão, o conselheiro é aquele que faz intervenções na política em ocasiões (*kairós*) de crise na cidade, em que haja uma doença na *politeía*, desempenhando também o papel de crítico da cidade (FOUCAULT, 2010d, p. 212). Por meio da crítica, o filósofo deve receitar, assim como os médicos<sup>25</sup> o fazem, uma cura para a crise e, ao mesmo tempo, persuadir tanto governantes quanto governados a ponderarem sobre a maneira como o regime da cidade está sendo colocado em prática e sobre todo o conjunto da vida daquela *politeía*. (FOUCAULT, 2010d, p. 212 e 213).

Na “Carta VIII”, Platão se dedica especialmente à política e não tanto à interlocução entre filosofia e política. Nessa carta, o filósofo procura aconselhar os amigos de Dion, no momento do desenvolvimento da guerra civil em Siracusa (FOUCAULT, 2010d, p. 238), após a destituição de Dionísio, o velho, e a morte de Dion – acontecimentos descritos na “Carta VII”. Em seus conselhos, Platão procura, como descreveu na “Carta V”, ouvir a *phoné* da *politeía*, entender a doença que acometia Siracusa e, assim, detecta os erros do governo de Dionísio, o velho, que não foi capaz de constituir um império a partir da Sicília, fazendo dela uma só cidade desprovida de pluralidade (FOUCAULT, 2010d, p. 241).

Para o futuro de Siracusa, Platão orienta que Dionísio, o moço, constitua leis próprias a cada cidade da região da Sicília, considerando a pluralidade de cada uma; ele também orienta que as cidades se interliguem entre si através de uma instituição política que as conectem a Siracusa (FOUCAULT, 2010d, p. 244). Ao próprio Dionísio, Platão destaca a necessidade de

---

<sup>25</sup> Presente nos textos platônicos e em demais textos gregos do século IV a.C., a referência à medicina é utilizada em comparação com o conselho político para caracterizá-lo. Veja *A hermenêutica do sujeito* (2010d, p. 211).

o jovem político aperfeiçoar a si mesmo como indivíduo para que se torne um governante sábio, que domina a si mesmo e evita desentendimentos em torno do seu governo (FOUCAULT, 2010d, p. 244 e 245).

Com base nisso, parece-nos possível diagnosticar o seguinte: por um lado, no caso da dimensão ético-pedagógica do cuidado de si, Sócrates ama a filosofia e, por conta desse amor, conduz os cidadãos de Atenas, em especial Alcebíades, ao conhecimento de si mesmo e conseqüentemente ao cuidado de si e dos outros. Nesse contexto, Alcebíades também se torna objeto do amor de Sócrates. Por outro lado, no que diz respeito à especificidade ético-política do cuidado de si, a partir das *Cartas*, somos capazes de perceber que Platão, assim como seu mestre Sócrates, ama a filosofia e a utiliza para incentivar a intervenção política do conselheiro em relação a um governo já instituído. Foucault (2010d, p. 199) assinala que o “direito absoluto da filosofia sobre o discurso político, (...) é evidentemente central” em Platão, o que demonstra a adequação entre o exercício da prática filosófica e da prática do poder, uma correlação (FOUCAULT, 2010d, p. 262) em que conselheiros e governantes que amam a filosofia a tornam a lamparina de suas vidas (FOUCAULT, 2010d, p. 226) para que sua prática política alcance a responsabilidade e possibilidade do bom governo (FOUCAULT, 2010d, p. 198). É neste sentido que Platão deseja ensinar lições aos Dionísios, ao velho e ao moço, ou seja, Platão os aconselha na intenção de que ambos se conectem à filosofia para nutrirem apreço ao pensamento filosófico na intenção de aperfeiçoarem suas condutas políticas.

Dessa maneira, notemos que o aspecto ético-pedagógico do cuidado de si resguarda uma dimensão ético-política, ao passo que o aspecto ético-político do cuidado de si resguarda uma dimensão educacional, já que ao aconselhar Dion e os dois Dionísios (velho e jovem), Platão dá ensejo a um processo de ensino e aprendizagem cuja inflexão é ética, tendo em vista que se trata, mais uma vez, de incitar a modificação do si mesmo. A dimensão educacional em questão não é pedagógica, como no caso do laço entre Sócrates e Alcebíades (Alcebíades tinha 17 para 18 anos quando orientado por Sócrates), já que os educandos não são adolescentes em transição para a vida adulta. No caso dos aconselhamentos de Platão, os educandos já são adultos (FOUCAULT, 2010d, p. 196). Assim, no caso do conselho, trata-se de incitar o aperfeiçoamento ético dos governantes já adultos e não de promover a formação ética do futuro político, como no caso de Alcebíades.

Para que o conselho político possa ser dito ao governante, se soma o amor de Platão à filosofia, o amor pela verdade, que se manifesta como conduta filosófica, isto é, é necessário que o conselheiro seja fiel à verdade, proferindo-a independentemente das conseqüências; assim, o conselho não está em torno de dizer a verdade “sobre a natureza dos Estados, [mas]

ele diz a verdade de maneira que o que se diga num Estado seja conforme à verdade do Estado” (FOUCAULT, 2010d, p. 195). Ademais, exercitar a filosofia enquanto conselho político para o poder também é um exercício do dizer verdadeiro (FOUCAULT, 2010d, p. 209).

Com isso, avancemos na direção de mais algumas diferenças entre os aspectos ético-pedagógico e ético-político do cuidado de si. No primeiro aspecto, vimos Sócrates, o pedagogo que ensina o jovem Alcebíades para a política através da filosofia, desempenhando uma atividade de formação política sem intervir de forma direta em um regime político vigente. Já no segundo aspecto, vimos Platão, o conselheiro que também ensina filosofia, neste caso a Dion e aos Dionísios (FOUCAULT, 2010d, p. 196), mas que sobretudo orienta politicamente os governantes, intervém em um regime político vigente ao confrontar o jovem Dionísio e ao aconselhar os parentes e amigos de Dion após sua morte (FOUCAULT, 2010d, p. 238). Temos, então, duas perspectivas acerca do cuidado de si que se entrecruzam e que orbitam em torno das figuras de Sócrates e de Platão. Nos dois casos, a filosofia se manifesta como prática de cuidado que também se volta aos outros (o cuidado de Sócrates a Alcebíades e de Platão aos governantes). Essas formas de cuidado se diferenciam, contudo, em relação aos sujeitos que são objeto do cuidado do filósofo: em primeiro lugar, o jovem aspirante à política e, em segundo lugar, o político já em ação.

Notemos também que Sócrates incitava que todos em Atenas conhecessem a si mesmos (PLATÃO, 2020, p. 9) e, a partir dessas incitações, convidava os jovens atenienses em formação para serem seus alunos. Já Platão, aconselhava somente aqueles que queriam ouvir seus conselhos e suas lições sobre filosofia, por isso retornara tantas vezes a Siracusa (FOUCAULT, 2010d, p. 210 e 211). Para Platão, os conselheiros deveriam se comprometer apenas com a orientação daqueles que desejavam ser aconselhados.

Em retrospecto, indicamos então alguns elementos, a partir das interpretações de Foucault, que condizem, no tocante à figura de Platão, à atividade do conselho político concedido pelo filósofo. Desse modo, mostramos que o aconselhamento também é uma forma de intervenção filosófica no campo da política. O objetivo do conselheiro é criticar o governante e a cidade por meio da preservação da voz da cidade que deve ser ouvida. A fala e a escuta, tanto do conselheiro quanto dos aconselhados, consistem nos elementos que estabelecem o que podemos chamar de “prospecção do bom governo” em Platão, já que se aconselha sempre em vista do bom governo e, ao aconselhar, o filósofo delinea características do bom governo.

\*

Vimos, até aqui, que no caso do cuidado socrático-platônico, aqueles que acima de tudo devem cuidar de si mesmos são os jovens atenienses destinados à vida política. A partir de

Platão e de sua caracterização do filósofo-conselheiro, fomos capazes de vislumbrar que o cuidado também se volta aos políticos já consolidados, expressando-se como aperfeiçoamento ético para o bom governo.

Também vimos que a prática do cuidado está completamente interligada à prática do conhecimento da própria alma – e isso se refere tanto aos processos de formação pedagógica quanto aos processos de aperfeiçoamento ético do si mesmo, já que conhecendo nossa destinação, somos capazes de bem agir.

Finalmente, percebemos a imbricação entre epistemologia, ética e política no que se refere ao cuidado de si socrático-platônico: modificamo-nos eticamente para nos conhecermos e nos conhecemos à medida que nos modificamos eticamente. Assim agimos em vista da prática política do bom governo que depende da subjetivação do bom governante capaz de ouvir a cidade.

Com base em tais considerações passemos, agora, ao mapeamento das principais características do cuidado de si helenístico-romano. Nossa intenção é a de indicar, sobretudo, as diferenças entre o cuidado de si socrático-platônico e o helenístico-romano. Marcaremos possíveis pontos de conexão em nome da caracterização dos deslocamentos entre essas duas modulações do cuidado, assim como interpretadas por Michel Foucault.

Dessa maneira, no que se refere ao cuidado helenístico-romano, faz-se importante recolar, em tom comparativo-genealógico, as mesmas questões que havíamos voltado ao cuidado socrático-platônico, a saber: *quem deve cuidar-se? Como esse cuidado é colocado em prática? Qual a finalidade do cuidado de si?* Será respectivamente, nesta ordem, que empreenderemos nossas análises.

### 3 O CUIDADO DE SI HELENÍSTICO-ROMANO

O cuidado de si das filosofias helenístico-romanas se caracteriza por quatro aspectos principais: o primeiro é a centralidade que o imperativo do cuidar de si mesmo ganha em relação ao conhecimento de si como conhecimento da própria alma. O segundo aspecto concerne à finalidade filosófica do cuidado: se no momento socrático-platônico a finalidade era o conhecimento de si para a vida política, no helenístico-romano a finalidade é unicamente cuidar de si mesmo, ou seja, cuida-se de si em vista do aperfeiçoamento ético de si mesmo.

O terceiro aspecto se refere ao retorno para si em nome do exercício da boa cidadania cósmica, ou melhor, os indivíduos se empenham em cuidar de si mesmos para se tornarem bons cidadãos do mundo e não apenas da cidade. O quarto aspecto diz respeito à prevalência durante toda a vida desse preceito ético, um princípio que deve ser guia. Nesse sentido, Foucault (2010b, p. 76 e 79) nos explica que, no período helenístico-romano, o cuidado de si deixou de ser aristocrático e voltado, acima de tudo, aos jovens atenienses de aspiração político-institucional. No momento helenístico-romano, o cuidado de si se generaliza, já que todo e qualquer um pode cuidar de si mesmo (FOUCAULT, 2010b, p. 77). Com base nisto, na presente subseção de nossa dissertação, nos dedicaremos a entender por que e como o cuidado de si se tornou tão central no período helenístico-romano, de modo a descrever suas principais características.

#### 3.1 O MOMENTO HELENÍSTICO-ROMANO

O momento helenístico da filosofia corresponde ao período da história greco-romana que se estende de Alexandre Magno, o Macedônio, à hegemonia romana, do fim do século IV a.C até o fim do século I a.C (HADOT, 1999, p. 139). Com as expedições e conquistas territoriais de Alexandre, a influência do estilo de vida e do pensamento grego se estende pela Índia, Egito e demais territórios, abrindo assim um novo capítulo da história em que a Grécia exerce influência e assimila outras culturas, religiões, tradições e ideias do mundo. Conseqüentemente, se inicia uma grande troca comercial entre Grécia e outros territórios, abrangendo a Ásia central, a China, a África e o Oriente europeu (HADOT, 1999, p. 139), encontros que marcarão permanentemente a cultura ocidental.

Para Hadot<sup>26</sup>, acontece nas interpretações da história moderna acerca do período helenístico-romano da filosofia, uma repetida definição desse momento como sendo de decadência da civilização grega por estabelecer relações com o Oriente. Hadot nos explica alguns motivos que levaram a essa equivocada definição, sendo um desses motivos:

o preconceito clássico que fixa *a priori* um modelo ideal de cultura e decide que somente a Grécia dos pré-socráticos, dos trágicos e, a rigor, de Platão merece ser estudada; em segundo lugar, a ideia segundo a qual, com a passagem do regime democrático ao regime monárquico e o fim da liberdade política, a vida pública das cidades gregas ter-se-ia extinguido. Os filósofos, abandonando o grande esforço especulativo de Platão e Aristóteles e a esperança de formar homens políticos capazes de transformar a cidade, ter-se-iam resignado a propor aos homens [seres humanos], privados de liberdade política, um refúgio na vida interior (HADOT, 1999, p. 140-141).

Esse “abandono” do esforço de Platão e Aristóteles e principalmente da formação dos homens para assumirem a política da cidade, nos é interessante por representar – mesmo que ainda de forma negativa – a virada do imperativo filosófico acerca do cuidado de si. O “refúgio na vida interior”, que Hadot indica, caracteriza a centralidade que o cuidar-se de si mesmo ganha no período helenístico-romano e o fato de que objetivo do cuidado neste momento é a constituição autárquica de si mesmo e não o governo da cidade. É preciso transformar primeiro a si mesmo com fim em si mesmo. Além disso, essa figura da Grécia decadente se mostra equivocada, já que as cidades:

continuaram a ter, tanto sob as monarquias helenísticas como depois no Império romano, intensa atividade cultural, política, religiosa e mesmo atlética. Ademais, as ciências exatas e as técnicas conheceram então um desenvolvimento extraordinário. Notadamente (...) o Museu de Alexandria foi um importante lugar de investigação no domínio de todas as ciências (HADOT, 1999, p. 141).

Considerando esse contexto, Foucault (2010b, p. 76) em suas análises acerca da filosofia helenístico-romana dá preferência a três doutrinas filosóficas: o Cinismo, o Epicurismo e o Estoicismo. De acordo com Stephan (2021, p. 56-57), a escolha de Foucault por essas três doutrinas ocorre, pois “as filosofias helenístico-romanas teriam um caráter proeminentemente ético e político (...) a partir de uma relação de imanência entre si mesmo e o cosmos, [assim], as ações políticas teriam se tornado ações éticas” e as ações éticas teriam se tornado atitudes políticas. Nesse sentido, Stephan (2021, p. 56) afirma que, para Foucault, essas três doutrinas

---

<sup>26</sup> Faz-se importante salientar que recorremos a Pierre Hadot para compreender, junto a Michel Foucault, as principais características do contexto histórico do momento helenístico-romano. Nesse sentido, na presente dissertação, não nos interessa pensar nas consonâncias e dissonâncias entre Hadot e Foucault no tocante às suas interpretações filosóficas acerca da Antiguidade. Para tanto, recomendamos o livro *O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot* (STEPHAN, 2021).

propõem um rompimento com o caráter contemplativo e especulativo das filosofias de Platão e Aristóteles, tal que vinculadas ao conhecimento de si como conhecimento da natureza da alma no que diz respeito à sua identificação com o divino.

A partir das novas perspectivas trazidas pelo momento helenístico-romano, vejamos brevemente, algumas características das principais escolas filosóficas desse período histórico. Embora tenha em Diógenes de Sinope sua figura mais ilustre, a escola cínica foi fundada por Antístenes em data incerta – tal incerteza se deve à falta de registros acerca dos ensinamentos da escola, muito em razão dos cínicos não terem produzido um ensino formal e optarem pela ruptura com os costumes vigentes, rejeitando “as regras elementares, as condições indispensáveis da vida em sociedade, a propriedade, o governo, a política” (HADOT, 1999, p. 162). Ao viverem apenas com o necessário para a sobrevivência, os cínicos (Crátes e Hipárquia são outros personagens de destaque) desenvolveram um modo de vida e uma escola na medida em que “se pode reconhecer entre os diferentes cínicos uma relação de mestre e discípulo” (HADOT, 1999, p. 163).

A escola epicurista, por sua vez, foi fundada no fim do século IV a.C., por volta de 306 - 307 a.C. na cidade de Atenas por Epicuro de Samos, que opta por estabelecer sua escola num prédio com um jardim (diferentemente dos locais tradicionais de ensino, como a Academia) no subúrbio da cidade e próximo do campo e do silêncio (REALE, ANTISSEI, 2003, p. 259). Em geral, o epicurismo ensinou a escolher e experienciar a libertação do corpo e da alma para que seja possível atingir o prazer verdadeiro, desse modo, “(...) a filosofia consistirá em saber procurar o prazer de maneira racional (...) procurar o único prazer verdadeiro, puro prazer de existir” (HADOT, 1999, p. 171).

Já a escola estoica, foi criada por Zenão de Cício por volta do ano 300 a.C. também na cidade de Atenas (HADOT, 1999, p. 187). Apesar das principais figuras dessa escola serem originários da parte oriental do Mediterrâneo, foi Atenas, não só em localização geográfica, mas também em identidade que definiu o estoicismo (SEDLEY, 2006, p.7). A escola estoica construiu uma longa história, que se divide em três grandes fases que, de acordo com Sedley (2006, p. 7-8), justificam-se pelo fato de que cada fase “representa em certa medida, uma perspectiva diferente a respeito do que é ser estoico – isto é – a respeito de filiações e compromissos [que] o rótulo escolhido acarreta”. Assim sendo, o Estoicismo Primeiro compreende a fundação por Zenão, administração de Crisipo e a participação de outros filósofos, como Cleantes, fase caracterizada pela ruptura em relação ao platonismo e aproximação do cinismo. O Estoicismo Médio, a segunda fase, abrange a presença dos filósofos Panécio e Posidônio e é caracterizada pela assimilação do platonismo. A terceira fase, do

Estoicismo Romano, compreende a atuação filosófica de Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio e Hierocles e tem como característica o ecletismo estoico, atinente à mistura entre cinismo, platonismo, aristotelismo, epicurismo e neoplatonismo (SEDLEY, 2006, p.7).

Em termos de componentes filosóficos, Inwood (2006, p. 1) aponta que o estoicismo “tem raízes na atividade filosófica de Sócrates”, mas a história dessa escola só começa a ser desenhada um século depois da morte de Sócrates, como vimos, a partir de Zenão. Dessa maneira, o estoicismo – sobretudo em sua primeira fase – está situado, para Hadot, na direção da “escolha socrática e diametralmente oposta à escolha epicurista: a felicidade não consiste no prazer ou no interesse individual, mas na exigência do bem, ditada pela razão” (HADOT, 1999, p. 188). O estoicismo, como o epicurismo, postula que, através do cuidado, a felicidade pode ser acessível a todas as pessoas no mundo (HADOT, 1999, p. 188). Mais especificamente, como nos explica Hadot:

A experiência estoica consiste em uma tomada de consciência aguda da situação trágica do homem [ser humano] condicionado pelo destino. Aparentemente não somos livres para nada, pois não depende absolutamente de nós ser belos, fortes, com boa saúde, ricos, experimentar o prazer ou escapar ao sofrimento. Tudo isso depende de causas exteriores a nós. Uma necessidade inexorável, indiferente a nosso interesse individual (...) estamos entregues sem defesa aos acidentes da vida, aos reveses da fortuna, à doença, à morte. Tudo em nossa vida nos escapa. Disso resulta que os homens [seres humanos] são infelizes, porquanto procuram com paixão adquirir os bens que não podem obter e fugir dos males que são, contudo, inevitáveis. Contudo, há uma coisa, uma única coisa, que depende de nós e que nada nos pode tirar a vontade de fazer o bem, a vontade de agir de acordo com a razão. (...) A vontade de fazer o bem é a cidadela interior inexpugnável que cada um pode edificar em si mesmo (HADOT, 1999, p. 188-189).

Embora disponham de características que se diferenciam entre si, cada uma dessas escolas se estabelece de acordo com a escolha de vida que aqueles que optam por elas aderem, isto é: “a filosofia é amor e investigação da sabedoria, e a sabedoria é, precisamente, um modo de vida” (HADOT, 1999, p. 154). Apesar da diferença na escolha do modo de vida a ser seguido, podemos observar que todas as escolas se assemelham ao definir a sabedoria como um estado profundo de tranquilidade da alma (HADOT, 1999, p. 154). Conforme Hadot, a filosofia desponta como “uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos, pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas, pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estoicos.” (HADOT, 1999, p. 154).

Essa miséria, essa angústia, esse mal geral que favorece e alimenta um estado de ignorância que submerge os seres humanos, admitido pelos filósofos da época helenístico-romana, foi, de acordo com Hadot (1999, p. 154), reconhecido anteriormente também por

Sócrates<sup>27</sup> em sua filosofia – no capítulo anterior, por exemplo, acompanhamos no *Alcebiades* a empreitada de Sócrates para que Alcebiades percebesse a própria ignorância e entendesse a necessidade de cuidar de si mesmo. No entanto, faz-se importante sublinhar que esse mal não está no ambiente externo, nas coisas, mas sim nos próprios seres humanos, nos juízos que eles atribuem às coisas e, por isso, esses seres humanos devem cuidar de si mesmos, “mudar seus juízos de valor (...). Contudo, para mudar seus juízos de valor, o homem [ser humano] deve fazer uma escolha radical: mudar toda sua maneira de pensar e ser” (HADOT, 1999, p. 155), promover uma transformação radical de si mesmo na tentativa de conviver da melhor forma possível com os outros e de habitar da melhor forma possível este mundo.

Como podemos perceber, a proposta ética do cuidado de si nos estoicos é mais radical do que em sua modulação socrático-platônica, a qual se vinculava sobretudo à habitação da cidade e não, de forma global, do mundo. A dimensão cósmica do cuidado de si estoico talvez se deva à concepção de mundo advinda da experiência expansionista do império de Alexandre, assim como nos mostra Hadot (1999, p. 141). O império greco-romano de Alexandre não se subsume à concepção política da *pólis*, como acontecia no período socrático-platônico, mas entrevê uma atuação política global.

Com base nesse panorama geral, que segue as vias abertas pelas interpretações de Foucault e de Hadot acerca da concepção socrática da necessidade de cuidar-se, a qual representa uma consonância conceitual entre os autores e uma “evolução, já sensível em Platão, [que] prossegue ao longo de toda a época helenística” (FOUCAULT, 2010b, p. 76), vejamos em que medida o cuidado de si helenístico-romano se diferencia do socrático-platônico. Para tanto, comecemos pela seguinte pergunta orientadora: *quem deve cuidar de si no período helenístico-romano?*

### 3.2 A CULTURA DO CUIDADO DE SI: AQUELE QUE DEVE CUIDAR-SE

Tendo em vista esse novo cenário cultural e filosófico do momento greco-romano, nos dedicaremos nesta seção a entender quem é aquele que deve cuidar de si mesmo no momento helenístico-romano. Foucault nos descreve que as condições do cuidado de si socrático-platônico vão desaparecendo ainda em Platão (FOUCAULT, 2010b, p. 76) e, através das filosofias cínica, epicurista e estoica, sofrem significativos deslocamentos. Entre tais

---

<sup>27</sup> “Era verdade que o padrão de perfeição que eles [os estoicos] estabeleciam para seu ‘sábio’ idealizado era tão rigoroso que o próprio Sócrates não estaria totalmente qualificado a seus olhos” (SEDLLEY, 2006, p. 11).

deslocamentos, identificamos o seguinte: cuidar-se enquanto atividade destinada aos jovens aristocratas com aspirações político-institucionais e, a depender da ocasião, aos adultos em atuação política vigente já não mais caracteriza o cuidado de si helenístico-romano. Então, para compreendermos quem é esse novo indivíduo que deve cuidar-se, doravante abordaremos as seguintes temáticas: 1) a universalização, 2) cuidar-se no pertencimento, 3) a vida adulta, a velhice e 4) o casamento. Para tanto, mobilizaremos as interpretações de Foucault, no curso *A hermenêutica do sujeito* (2010b) e no terceiro volume da obra *A história da sexualidade III: o cuidado de si* (1985), acerca dos cínicos, dos epicuristas e dos estoicos.<sup>28</sup> Além disso, levaremos em consideração a *Carta a Meneceu* (LAËRTIOS, 2008), de Epicuro, e as *Cartas a Lucílio* (2004), de Sêneca.

No momento helenístico-romano o “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) deixa de ser direcionado ao jovem que deseja ingressar na política e se generaliza, alcançando a todos que desejam se voltarem a si, transformando um preceito indicado a alguns, em um preceito para todos (FOUCAULT, 2010b, p. 69), em um princípio universal endereçado os indivíduos que compõem o mundo (FOUCAULT, 2010b, p. 101), independente de status social ou motivo de nascimento (FOUCAULT, 2010b, p. 107), tendo como condição de possibilidade apenas a disponibilidade e a capacidade dos indivíduos à prática do cuidado de si.

Por ser endereçado a todos, o cuidado de si toma diferentes formas entre grupos, “no interior de redes ou grupos (...) distintos uns dos outros” (FOUCAULT, 2010b, p. 106) voltados a questões como a política ou religião. Assim sendo, cuidar de si ganha diferentes configurações, diferentes maneiras de ser colocado em prática a depender do ambiente coletivo no qual emerge. Foucault (2010b, p. 106) assinala que é no pertencimento a um grupo que o cuidado de si é manifestado e afirmado, ou seja, os indivíduos se dispõem à prática do cuidado na medida em que pertencentes a grupalidades específicas, mas sobretudo porque pertencentes à comunidade humana. As grupalidades do cuidado tinham dimensões filosóficas, mas também religiosas, como no caso dos grupos voltados às práticas de existência consideradas menos sofisticadas, mas não menos válidas: é o que acontecia nos cultos à deusa Ísis em que os participantes aplicavam a si mesmos práticas de abstinências sexuais e alimentares, confissões, dentre outras (FOUCAULT, 2010b, p. 103).

---

<sup>28</sup> Foucault (2010b, p. 30), ao abordar as escolas helenístico-romanas, privilegia no curso *A hermenêutica do sujeito*, que serve de base para nossas reflexões, sobretudo os estoicos (MUCHAIL, 2021, p. 44). Assim sendo, seguiremos o mesmo ritmo de Foucault, de modo que eventualmente também nos aproximaremos do pensamento de cínicos e epicuristas.

Existiam também os grupos filosóficos, como os dos epicuristas que ao mesmo tempo dispunham de círculos populares e círculos eruditos do cuidado de si. Conforme explica Foucault (2010b, p. 104), em geral, os grupos epicuristas se caracterizavam por terem na filosofia o seu principal ensinamento, mas se diferenciavam nas especificidades daqueles que os frequentavam.

O círculo popular, presente na Grécia, era constituído por artesãos, agricultores e pequenos comerciantes que se posicionavam por uma política democrática e nesse grupo realizavam atividades de reflexão filosófica voltadas a cultos e religiões. Já o círculo erudito era oriundo da Itália, sobretudo de Nápoles, e se dedicava aos cuidados da alma, às escolhas pessoais e ao cultivo do ócio e da investigação teórica daqueles que o frequentavam. Era composto por indivíduos que compunham as cortes e famílias abastadas, geralmente conectados por vínculos de amizade (FOUCAULT, 2010b, p. 103).

A partir desses dois panoramas epicuristas atinentes à prática do cuidado, podemos perceber os primeiros indícios de que cuidar de si mesmo deixa de ser um dever específico destinado à parcela aristocrata da cidade e se transforma em uma cultura geral, reforçada em todos os setores sociais. Explica-nos Foucault:

Por essa expressão [cultura de si] é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber (FOUCAULT, 1985, p. 50).

É através desse cenário em que cuidar de si é um preceito destinado a todos e, portanto, uma cultura geral vivenciada por diferentes grupos, que ter cuidados em torno de si mesmo passa a ser uma atividade aplicada ao longo da vida e que tem como horizonte a velhice. Epicuro afirma na *Carta a Meneceu* (LAËRTIOS, 2008) que é necessário se ocupar de si sem se preocupar se, no ciclo da vida, é cedo ou tarde para tal atividade, visando, na juventude, manter-se sempre preparado para a existência e, na velhice, a possibilidade de continuar com a alma jovem, recordando-se a todo momento das vivências de quando se era jovem, em um processo de rejuvenescimento da alma por meio da memória (FOUCAULT, 2010b, p. 81). Desse modo, seja enquanto jovem ou velho, deve-se buscar a felicidade sem medo do futuro (LAËRTIOS, 2008, p. 311) e estar constantemente atento a si mesmo.

Foucault (2010b, p. 81) nos mostra que da mesma maneira que os epicuristas, os estoicos, como Musonius Rufus, compreendiam e incentivavam o retorno a si mesmo como uma terapêutica praticada pelos adultos em vista do incessante aperfeiçoamento ético de si mesmos. Temos aí, nos epicuristas e estoicos, duas diferentes formas de constituição ética dos indivíduos que, a despeito das diferenças filosóficas, assemelham-se quanto à constância na atenção a si e ao marco da vida adulta como ponto de partida para a prática dessa atenção em vista do bom envelhecimento.

Apesar da indicação para o cuidado de si perdurar por toda a vida, o verdadeiro momento de interesse do cuidado é a maturidade, a fase adulta, em que as famílias já estão formadas e os filhos crescidos: é nesta circunstância que se estabelece o ponto central da prática de si (FOUCAULT, 2010b, p. 84). Segundo Foucault (2010b, p. 81), “lidamos agora com (...) um grande mundo de homens [humanos] jovens, ou homens [humanos] em plena maturidade, homens [humanos] que hoje consideraríamos velhos, que se iniciam, encorajam-se uns aos outros, empenham-se, quer sozinhos<sup>29</sup>, quer coletivamente, na prática de si”. Notemos que, esse novo eixo temporal (Foucault, 2010b, p. 101) atrelado a quem deve cuidar de si no momento helenístico-romano marca um deslocamento em relação ao momento socrático-platônico, já que a prática do cuidado deixa de ser praticada na urgência da adolescência para ser praticada na maturidade da fase adulta.

Ademais, como vimos, faz-se importante salientar que a prática do cuidado na maturidade tem como alvo o bom envelhecimento. Para a filosofia grega tradicional, a velhice tinha um valor ambíguo: ao mesmo tempo que simbolizava sabedoria e experiência, era vista como sinal de fraqueza e incapacidade de atividade em diferentes aspectos da vida, então, apesar de significar uma honra, a velhice não era almejada (FOUCAULT, 2010b, p. 98).

A partir do momento helenístico-romano, a compreensão sobre a velhice bem como o simbolismo conferido a ela se modifica positivamente. Agora, a velhice passa a ser um objetivo de vida, “uma meta positiva da existência” (FOUCAULT, 2010b, p. 99), o ápice da plenitude de todo cuidado empreendido durante a vida, isto é, a ocasião em que o indivíduo pode sentir alegria consigo mesmo, onde se reencontra consigo e alcança a satisfação e o domínio em

---

<sup>29</sup> É importante considerar que quando Foucault fala sobre o empenhar-se sozinho, não se trata de um empenho na solidão em que apenas o indivíduo apartado dos outros cuida de si mesmo, mas ao invés disso, se trata de relações duais, compostas pelo indivíduo que empreende em torno de si e um outro, como um amigo ou o esposo(a). Nas *Cartas a Lucílio* (2004), acompanhamos esse tipo de relação dual, entre Sêneca e Lucílio, dois amigos se incentivando em torno do cuidado de si. Assim, sejam em relações de grupos ou entre duas pessoas, o cuidado de si deste período histórico é, a todo momento, fundamentado nas relações sociais.

relação a si mesmo (FOUCAULT, 2010b, p. 98). É na velhice que o indivíduo vivencia as recompensas de uma vida inteiramente dedicada ao cuidado.

O cuidado de si helenístico-romano se caracteriza, portanto, como uma “ética da velhice” (FOUCAULT, 2010b, p. 100) que orienta uma atitude em relação à vida, a qual deve ser desprendida de desejos em geral (seja por conquistas, bens ou paixões). A ética da velhice incentiva que se viva a vida sem nada esperar dela, ou seja, que se viva a vida como se já tivéssemos a vivido por completo (FOUCAULT, 2010b, p. 100). É nesse sentido que Sêneca direciona Lucílio em suas *Cartas a Lucílio* (2004) quando o motiva para que se apresse em fugir de seus inimigos, como as paixões, os prazeres e os contratempos que o impedem de viver como um velho sábio. Sêneca aconselha seu amigo Lucílio:

Avança, portanto, meu caro Lucílio, pensa quanto maior seria a tua velocidade se algum inimigo correste atrás de ti (...). É isto mesmo o que sucede: estás a ser perseguido. Anda mais rápido, foge, põe-te em segurança; pensa ainda como será admirável consumarmos a vida antes de morrer, e podermos depois aguardar em segurança o que nos restar para viver, sem nada mais desejarmos já para nós mesmos, gozando a plena posse de uma vida feliz (...). Quando virá o tempo em que tu percebas como o tempo já te não diz respeito, em que atinjas a mais completa tranquilidade, indiferente ao dia de amanhã (...). O que eu te desejo é o domínio sobre ti mesmo, é que o teu espírito (...) acabe por se afirmar e ganhar convicções sólidas, e se sinta contente de si mesmo (SÊNeca, 2004, p. 121).

Consequentemente, essa segurança que Sêneca propõe como um porto seguro para Lucílio, será justamente a atitude da velhice (FOUCAULT, 2010b, p. 99 e 100) a ser alcançada. Ademais, o adulto será aquele que deve cuidar-se para se preparar para a velhice e não mais o adolescente na tentativa de reaver um déficit pedagógico, como prioritariamente acontecia no caso do cuidado de si socrático-platônico (FOUCAULT, 2010b, p. 70).

Levando em consideração o fato de que o cuidado de si helenístico-romano é colocado em prática em diferentes contextos de diferentes grupalidades sociais e que ele é um preceito a ser seguido principalmente pelos adultos que visam envelhecer bem e que visam colocar em atividade a ética da velhice, vejamos como se caracterizam as relações amorosas nesse momento, já que os vínculos de amor e de amizade no cuidado helenístico-romano também manifestam uma diferença importante em relação ao momento socrático-platônico.

No âmbito do cuidado de si socrático-platônico, acompanhamos através de Sócrates e Alcebiades que as relações filosóficas poderiam ser eróticas e que o amor verdadeiro se fundava em um vínculo de confiança perpetrado pela amizade. Essas relações aconteciam entre o mestre e o discípulo, dois homens de idades diferentes, sendo o mestre um homem adulto formado e o discípulo um adolescente em formação necessitado de um mestre que o auxilie nas faltas de sua educação previamente recebida. No período helenístico-romano, a amizade não é a condição de

possibilidade do amor verdadeiro entre os rapazes. A amizade é a condição de possibilidade de toda e qualquer boa sociabilização. Então, o que percebemos nesse momento é uma prevalência da *Philia* em relação ao *Eros*, ao passo que no período socrático-platônico tínhamos a prevalência do *Eros* em relação à *Philia*. O casamento, por exemplo, para estoicos, diz respeito sobretudo a uma união de amizade orientada pela filosofia. Vejamos.

Diferentemente, no cuidado de si helenístico-romano, a prática de cuidado não é marcada pelas relações duais entre homens, tampouco pelas relações entre mestres e discípulos, mas são entrelaçadas por meio de relações sociais de diferentes tipos, como os círculos de amizade<sup>30</sup>, familiares e profissionais, institucionalizados ou não (FOUCAULT, 2010b, p. 185). Trata-se, então, de formas filosóficas de cuidado voltadas ao indivíduo<sup>31</sup> ou à coletividade (MUCHAIL, 2021, p. 76), não menos íntimas e concentradas que no período socrático-platônico.

A generalização helenístico-romana do cuidado de si abarca o casamento como uma prática de cuidado, assim como nos mostra Foucault no capítulo “O vínculo conjugal”, do terceiro volume da obra *A história da sexualidade: o cuidado de si* (1985). Foucault desenvolve tal análise a partir dos estoicos, que se destacam por um modelo de relação entre esposos diferente das relações do período clássico, na qual, de modo geral, a esposa não participava da articulação filosófica. Para os estoicos, o casamento<sup>32</sup> é eticamente recomendável, na medida em que os esposos são capazes de integrar filosoficamente suas existências (FOUCAULT, 1985, p. 152 e 153). Isso não significa que o casamento seja absolutamente mandatório: ele só é recomendado se eticamente praticado; caso contrário, talvez o celibato seja o mais recomendado. Seja como for, o casamento não pode impedir o vínculo social dos indivíduos e pode, inclusive, contribuir para o desenvolvimento do cuidado.

De acordo com Foucault (1985, p. 155), “o homem [ser humano] é, de todo modo, um ser conjugal”, mas também social, pois pode viver a dois sem, contudo, deixar de viver em sociedade, em multiplicidade. Assim, o incentivo para o casamento, segundo os estoicos, representava além do estabelecimento de um vínculo matrimonial, um exercício moral de ordem individual e social, um dever natural e uma regra recomendável a todos (FOUCAULT,

---

<sup>30</sup> Para mais detalhes sobre os círculos de relações sociais e, sobretudo a amizade, veja o livro *Éticas dos amigos* de Edson Passetti (2003).

<sup>31</sup> Foucault rebate as críticas de que o cuidado de si, caracterizado pelo retorno a si na idade de ouro do cuidado, seria individualista. Para tanto, veja o capítulo II, intitulado “A cultura de si” do livro *A história da sexualidade III: o cuidado de si* (1985).

<sup>32</sup> Para mais apontamentos sobre a concepção helenístico-romana do casamento, veja o artigo “Uma nota sobre o casamento: a problematização foucaultiana do amor conjugal no estoicismo” de Cassiana Stephan (2024).

1985, p. 156 e 157). Isso quer dizer que a regra matrimonial não era fechada, inflexível, universal no sentido de absoluta.

Como explicamos acima, existiam circunstâncias em que o casamento não era recomendado, embora, em geral, fosse preferível em relação ao celibato, já que a vida a dois torna o ato do cuidado de si e do outro um processo permanente e em constante movimento (FOUCAULT, 1985, p. 158). Em razão disso, desponta no íterim do cuidado helenístico-romano a “arte da conjugalidade” como uma prática complexa do cuidado de si que abarca, envolve e demanda o cuidado do outro, afinal a prática do cuidado não é uma prática individualista, mas antes altamente social e sociável (FOUCAULT, 1985, p. 164).

Outro aspecto que diferencia o momento helenístico-romano do socrático-platônico concerne à presença das mulheres nos círculos sociais e filosóficos. As mulheres do período socrático-platônico não eram consideradas cidadãs da *pólis*, viviam de forma reclusa e cresciam sendo preparadas para a vida familiar e não para a vida política e filosófica (FUNARI, 2018, p. 46 e 47). Diferentemente, as mulheres do período helenístico-romano recebiam educação e não vivam em reclusão, mas marcavam presença na vida doméstica e nos círculos sociais, onde participavam de campanhas nas eleições apoiando publicamente candidatos e, embora não pudessem votar e nem serem eleitas assim como no socrático-platônico, demonstravam influência política (FUNARI, 2018, p. 117). Ademais, no momento helenístico-romano, como o casamento era recomendado desde que praticado como cuidado, as mulheres se tornam parceiras filosóficas significativas.

Nesse contexto destacamos Hipárquia de Maronéia, filósofa cínica que se interessa pelo cinismo ao mesmo tempo em que se interessa por Crátes, com quem se casa e passa a adotar o modo de vida cínico (LAËRTIOS, 2008, p. 177), despojando-se das normas sociais que aprendera ao longo da infância e adolescência, tornando-se célebre no desprezo a essas normas (SEDLEY, 2006, p. 9). De acordo com Juliana Aggio (2024, p. 860), Hipárquia exerceu um modo de vida austero em relação ao princípio da liberdade e, ao contestar as normas sociais, demonstrou autarquia ao expor a si mesma ao mundo desprendida de qualquer pudor.

Como podemos perceber no caso do momento helenístico-romano o casamento é recomendável e não mandatório. Esse aspecto também caracteriza uma diferença importante da idade de ouro da cultura de si em relação ao período socrático-platônico: notamos que, nesse momento, havia uma linearidade entre as regras, os imperativos do cuidado de si e da definição do jovem como aquele que deve cuidar-se, isto é, constatamos que os adolescentes cuidavam de si a partir da passagem para a fase adulta, sob orientação de um mestre, tendo como fim o governo da cidade.

Já no período helenístico-romano, vimos que os pressupostos do cuidado são outros, pois aqueles que devem cuidar-se são os adultos, através de relações sociais de diferentes características, e a finalidade ética é a boa velhice, ao passo que a finalidade política corresponde ao bem viver no cosmos (como veremos na última seção desse capítulo). Além desses aspectos, gostaríamos de destacar, no que diz respeito às diferenças entre o momento socrático-platônico e o helenístico-romano do cuidado de si, a generalização desse preceito ético e a sua flexibilização na idade de ouro da cultura de si. O ato de cuidar-se, no momento helenístico-romano, adquire uma diversidade material, ou seja, ele não é praticado da mesma forma pelos diferentes grupos sociais, sejam eles religiosos ou filosóficos, e nem mesmo pelos diferentes nichos sociais, amigos, família, amantes e etc. Contudo, a flexibilização e diversificação da prática do cuidado de si helenístico-romano não o torna menos austero de um ponto de vista ético. A austeridade ética atinente a esse período se deve a um tipo de rigidez moral que se manifesta na capacidade de se adaptar eticamente às diferentes circunstâncias.

Levando em consideração as divergências entre o período socrático-platônico e o helenístico-romano no que se refere a quem deve se cuidar e ao alcance desse preceito, passemos, em seguida, à análise de como esse cuidado é praticado na idade de ouro da cultura de si no que se refere ao vínculo com o conhecimento através da questão: qual é a relação entre cuidado e conhecimento no momento helenístico-romano?

### 3.1.1 O CONHECIMENTO COMO PRÁTICA DE CUIDADO: O SABER RELACIONAL

Visto que agora sabemos que, no cuidado de si helenístico-romano, o preceito da ocupação consigo se estende a todos os adultos, independente de status social e de riquezas e, em razão disso, torna o interesse e capacidade de cuidar-se para garantir uma velhice plena de domínio de si a principal condição para essa prática, desenvolvida através das relações sociais entre grupos ou indivíduos, examinaremos nesta seção as diferenças das práticas do cuidado de si helenístico-romano em relação ao socrático-platônico, com enfoque no conhecimento de si, a partir da compreensão da coimplicação entre conhecimento e cuidado, do entendimento conceitual das práticas de cuidado e da assimilação do cuidado “cósmico”. Para essa análise, seguiremos nos valendo prioritariamente das interpretações de Foucault no curso *A hermenêutica do sujeito* (2010b), além de fazermos menção ao texto *A escrita de si* (2004) e à *História da Sexualidade III: o cuidado de si* (FOUCAULT, 1985), bem como às obras *Entretiens* de Epicteto (FOUCAULT, 2010b) e *De Beneficiis* (FOUCAULT, 2010b) de Sêneca

para tratar do conhecimento de si especialmente no estoicismo, tal que evidenciado por Foucault.

Conforme vimos no capítulo anterior, o incentivo para a ocupação de si mesmo no momento socrático-platônico era um estímulo ao conhecimento de si, isto é, conhecimento da própria alma (FOUCAULT, 2010b, p. 64), em uma sobreposição que não anulava o cuidado de si, mas o submetia ao princípio do conhecimento (FOUCAULT, 2010b, p. 63), delineando uma estrutura epistemológica do ato de cuidar-se. Através do Mito da Caverna de Platão (2017), entendemos que era necessário que o jovem se libertasse das sombras que o atrapalhavam no intuito de se aperfeiçoar para se tornar capaz de contemplar o que era o Bem em relação à cidade. Desse modo, cabia ao jovem e futuro governante se dedicar a conhecer a si por incentivo, orientação e intermédio de seu mestre para que, nessa relação, enxergasse o que havia de divino no outro, o mestre, e, assim, ao reconhecer deus em si e no outro, se recordasse de quem se é, fazendo desse processo de conhecimento de si um exercício de reminiscência.

No momento helenístico-romano, o incentivo para a ocupação de si não mais se concentra em torno de uma prática única, como o conhecimento de si mesmo, tampouco ocorre através da contemplação e identificação de elementos divinos no outro e no si com objetivo de relembrar quem se é para apreender o que é o Bem para o governo da cidade. Nesse cenário de “descob[erta] [d]a imensidade do mundo” (HADOT, 1999, p. 139) novos modos de cuidar de si mesmo são elaborados e outros reaparecem, deslocando assim o conhecimento de si do lugar de forma principal do cuidado para forma que é parte de um diverso grupo de práticas. De acordo com Foucault (2010b, p. 77) o cuidado de si “não mais se determina manifestadamente na forma única do conhecimento de si. Não, certamente, que esse imperativo ou essa forma do conhecimento de si tivesse desaparecido. Digamos simplesmente que ele se atenuou, integrou-se no interior (...) de um conjunto bem mais vasto”.

Destacamos nesse conjunto de práticas, o exercício de imobilidade do pensamento, presente nos estoicos, que propõe uma fixidez capaz de anular as agitações interiores e exteriores dos seres humanos para assegurar a tranquilidade da alma e do corpo. Outras práticas encontradas nos estoicos estão ligadas à atividade de escrita e comunicação, como a composição das *hypomnémata*, notas de leituras, aulas ou conversas que funcionam como um suporte de lembranças do que se ouve ou se lê de modo que se tornam ferramentas na constituição de si (FOUCAULT, 2004, p. 148); e o exercício da fala franca (*parrhesía*), desenvolvido sobretudo pelos filósofos, que configura a fala daquilo que precisa ser dito com liberdade de palavra e consciência, pois é referente a uma verdade que deve ser conhecida por todos (FOUCAULT, 2010b, p. 327).

A partir dessa composição que transborda as maneiras do cuidado de si para além do conhecimento (FOUCAULT, 2010b, p. 79), constatamos, através de Foucault (2010b, p. 377), que a modificação na prática do conhecimento de si se estende à condição do divino enquanto elemento. Agora, para conhecer-se a si mesmo (*gnothi seautón*) os indivíduos não precisam reconhecer o divino no outro e em si, denotando a desvinculação entre conhecimento e divino (MUCHAIL, 2021, p. 81). Porém, da mesma forma que o conhecimento de si não desaparece das questões em torno do cuidado de si, a figura divina não é negligenciada, mas ganha outra posição nas filosofias helenísticas e romanas.

Com base na obra *Entretiens* de Epicteto, Foucault (2010b, p. 411) demonstra que o vínculo entre a alma e o divino se caracteriza no vínculo do cuidado de si. No texto, Epicteto, ao diferenciar humanos e animais, afirma que a grande distinção reside no fato de que os animais são providos de recursos para sua sobrevivência e, por isso, não precisam se ocuparem de si mesmos, mas somente servirem aos seres humanos. Os humanos, por sua vez, se ocupam de si mesmos pois Zeus os confiou a capacidade da razão, através da qual os indivíduos determinam o uso de suas faculdades, assim como o próprio Zeus.

Consequentemente, na medida em que Zeus reflete sobre o próprio governo, o ser humano igualmente põe-se a pensar sobre si mesmo, reflete sobre suas relações com o mundo, sobre o governo divino e suas atitudes em relação aos acontecimentos da vida (FOUCAULT, 2010b, p. 411). Destarte, o que determina o elemento divino é “a *epiméleia heautoû* como que em estado puro, em sua circularidade total e sem nenhuma dependência em relação ao que quer que seja” (FOUCAULT, 2010b, p. 411), garantindo aos indivíduos uma vida independente para refletirem sobre si mesmos e sobre as coisas que os cercam, dotando-os de uma vida para si mesmos. Portanto, a alma está posicionada em proximidade com o divino, não como portadora dele, mas enquanto elemento que compõe o cosmos, ele próprio divino (FOUCAULT, 2010b, p. 412).

Outra característica determinante para a desvinculação do conhecimento de si e da figura do divino, é a crença de helenísticos e romanos em vários deuses e as diferentes manifestações de religiosidade desse período (FUNARI, 2021, p. 127). Essas características se devem ao fato da abertura para outras culturas, sobretudo às crenças gregas e etruscas. Nos estoicos, esse ambiente politeísta colaborou para a compreensão de um princípio que governa todo o cosmos, chamado “deus” (ALGRA, 2006, p. 171), colocando ao mesmo tempo as figuras divinas como seres participantes do universo humano e os humanos como participantes de um universo expandido, que integra o si mesmo, os deuses e a natureza no mundo.

Encontramos, a partir de Foucault (2010, p. 206), amostras que indicam o conhecimento de si como modalidade prática do cuidado de si nos cínicos, através dos relatos de Diógenes Laércio acerca de Diógenes de Sinope. Quando fora nomeado preceptor dos filhos de Xeníades, o filósofo cínico ensinou a essas crianças todas as ciências e “os treinava o tempo todo para terem boa memória” (LAÉRCIO, 2008, p. 160), para que pudessem fazer uso desse conhecimento em diversas ocasiões.<sup>33</sup> Diógenes lhes ensinou a cuidarem de si mesmos ao longo da vida usando a memória daquilo que conheceram como ferramenta ou instrumento ético.

Em Sêneca, o conhecimento como modalidade do cuidado está situado no “Livro VII” do *De Beneficiis* onde o filósofo estoico cita uma passagem de Demetrius de Corinto, um filósofo cínico<sup>34</sup> ambientado em Roma e que frequentava os círculos aristocratas. No texto citado por Sêneca, Demetrius relata os últimos momentos de vida de Thrasea Paetus<sup>35</sup>, seu amigo, confidente, testemunha de seu suicídio<sup>36</sup> e o único a quem quis perto de si para, em seu leito de morte, indagá-lo, à maneira socrática, acerca da imortalidade da alma.

Nessa circunstância, inicia o diálogo dizendo que é preciso ter sempre fresco em mente a imagem do atleta, do bom atleta, aquele para quem, como nos mostra Foucault, bastava ter conhecimento com frequência e de forma efetiva dos gestos “utilizáveis na luta. É necessário que esses gestos, de tão conhecidos, se tenham tornado a tal ponto familiares que os tenhamos sempre à disposição” (FOUCAULT, 2010b, p. 207) para que seja possível recorrer a esses conhecimentos nas ocasiões da vida que se mostrarem necessárias.

Tais treinamentos e aprendizados de gestos compõem uma série de instruções que os gregos denominam *paraskheué* e Sêneca chama de *instructio* (FOUCAULT, 2010b, p. 86). Trata-se da formação de mecanismos, de armaduras para que os indivíduos estejam a todo momento preparados para lidarem com as adversidades, sobretudo aquelas negativas como os infortúnios, nos diferentes aspectos e círculos da vida, como os sociais, familiares e de trabalho. Para Foucault (2010b, p. 86), a noção de *paraskheué* denota o caráter formativo das práticas de si para helenísticos e romanos, uma formação que, como percebemos, é vinculada à preparação dos indivíduos para a vida (FOUCAULT, 2010b, p. 85), diferente da formação socrático-platônica, que tinha como objetivo a governança da cidade.

---

<sup>33</sup> Para mais sobre Diógenes, o cínico, cf. LAÉRCIO, 2008, 3-173.

<sup>34</sup> “Amigo de Sêneca (...) ficou famoso durante algum tempo por seus discursos contra a monarquia” (FOUCAULT, 2010b, p. 133, nota 41).

<sup>35</sup> Nascido em Pádua, “ficou no Senado, de 56 a 63, onde gozava de grande influência. Confederou em torno de si a oposição republicana sob a bandeira espiritual do estoicismo” (FOUCAULT, 2010b, p. 133, Nota 42).

<sup>36</sup> Thrasea Paetus foi obrigado no ano de 66, durante o reinado de Nero, a cortar as próprias veias, provavelmente em consequência de suas atividades políticas (FOUCAULT, 2010b, p. 133, Nota 42).

Dispostas as configurações do conhecimento de si, da relação com o divino e da formação helenístico-romana, vejamos a partir daqui algumas características do cuidado de si. A expressão *epimeleisthai heautou* (ocupação de si mesmo), designa nesse momento filosófico dois importantes sentidos: o incentivo para uma tomada de atitude de espírito, um chamamento à atenção consigo mesmo e o exercício, o treino de si mesmo em torno da atividade vigilante de si (FOUCAULT, 2010b, p. 77). Na etimologia, a ocupação de si aparece unida a outros termos como *melétai* e *gymnázsein*, que denominam um conjunto de práticas, formas de atividade de cuidar-se que podem remeter ou não ao conhecimento de si (FOUCAULT, 2010b, p. 78).

Ao elencar uma série de expressões que caracterizam o cuidado de si, Foucault coloca dois termos que nos são interessantes por capturarem em seu sentido as práticas de si helenístico-romanas. O primeiro termo é *convertere*, que indica uma conversão em torno de si mesmo, um exame como parte de “um movimento global de existência” (FOUCAULT, 2010b, p. 78), um convite a todos para retornarem a si no curso da vida e perceberem suas existências como parte de um universo maior, isto é, um aceno para desenvolver uma arte de viver (FOUCAULT, 2010b, p. 79).

O segundo termo que gostaríamos de abordar é o “tratar-se” que pode ser compreendido como “curar-se” que, como vemos, está próximo do vocabulário próprio da medicina<sup>37</sup>. Essa aproximação se deve à reintegração do corpo como objeto do cuidado de si helenístico-romano em conjunto com a alma (FOUCAULT, 2010b, p. 97), corpo esse que no período socrático-platônico era considerado separadamente da alma e era aperfeiçoado em torno do vigor físico, e não da garantia da boa saúde ao longo da vida e principalmente para a velhice. Os usos de metáforas médicas são encontrados em filósofos como Sêneca, Galeno e Epicteto (FOUCAULT, 1985, p. 59-61) com a recomendação de que as questões do corpo e da alma devem ser tratadas igualmente e em conjunto (FOUCAULT, 1985, p. 62), fazendo da ocupação consigo uma atividade em torno da alma e do corpo dos indivíduos.

Nessa profundidade em que o cuidado em torno de si atua e levando em conta a indicação para o exercício das práticas de si ao longo da existência, cuidar de si mesmo diz respeito a escolher um modo de vida (FOUCAULT, 2010b, p. 102), a redirecionar, como apontamos na seção anterior, a existência em torno da preparação para a velhice e experimentar a vida de forma presente e de acordo com cada fase da existência.

---

<sup>37</sup> Outro termo interessante relacionado à medicina é “terapêutica”, que compreende não só as formas de cuidado de si, mas pode ser entendido como sinônimo de cuidado de si (FOUCAULT, 2010b, p. 120 e 121).

A partir disso, o momento helenístico-romano reorienta, integra seu objetivo das práticas de si em uma *tékhné tou bíou*, uma arte de viver ou uma técnica de existência (FOUCAULT, 2010b, p. 160 e 185), que entendemos como uma forma visceral de responsabilidade que se deve ter com a própria vida enquanto componente cósmico e não apenas enquanto componente da cidade quando comparado ao momento socrático-platônico (FOUCAULT, 2010b, p. 64). No momento helenístico-romano, a arte de viver se caracteriza como uma arte da consciência de si no sentido da construção de um repertório de atitudes para lidar com os outros e com o mundo.

Considerando essa nova perspectiva do conhecimento, passemos a examinar os objetos desse conhecimento e como o conhecimento se dá no contexto da preparação (*paraskheué /instructio*) para a vida. No caso de Diógenes de Sinope que, como preceptor dos filhos de Xeníades, incitava o conhecimento para que se pudesse recorrer à memória, mas também no caso de Thræsea Paetus que afirmava que era preciso ser como o atleta que conhece os gestos a serem apropriadamente utilizados na luta, acompanhamos a manifestação de um critério de utilidade no âmbito do conhecimento (FOUCAULT, 2010b, p 207). Esse critério estabelece a divisão entre os conhecimentos úteis e inúteis ao definir um caráter de conhecimento útil aos saberes que estão sempre à mão para uso no cotidiano e, por outro lado, de conhecimento inútil aos saberes que não dispõem de uma utilidade para o dia a dia no decorrer da vida (MUCHAIL, 2021, p. 84).

Dentre as singularidades do conhecimento útil, ressaltamos que o que está em jogo é o modo de saber e como os conhecimentos reunidos sobre os humanos, o mundo ou os deuses podem ter efeito na maneira de agir dos indivíduos (FOUCAULT, 2010b, p. 211); isto é, temos no momento helenístico-romano um conhecimento com a possibilidade de implicação sobre o *ethos*. Por isso, os saberes úteis detêm uma maleabilidade, já que deixam de ser fatos para se transformarem em recomendações de vida para os indivíduos, ou seja, em prescrições éticas. Esses saberes se tornam, ao mesmo tempo, princípios de verdade e preceitos de conduta (FOUCAULT, 2010b, 210 e 211). Logo, é próprio do saber útil entender se:

O homem [ser humano] fortaleceu-se contra os acasos e elevou-se acima do temor; se, na avidez de sua esperança, não abraça o infinito, mas aprende a buscar as riquezas em si mesmo; se circunscreveu o terror dos deuses e dos homens [seres humanos], persuadido de que há pouco a temer do homem [ser humano] e nada a temer de Deus; se, desprezando todas as frivolidades que tanto são o tormento quanto o ornamento da vida, chegou a compreender que a morte não produz males e acaba com muitos deles (...); se se enxerga como um ser social nascido para viver em comunidade; se vê o mundo como a morada comum de todos; se abriu sua consciência aos deuses e vive sempre como se estivesse em público (FOUCAULT, 2010b, p. 208).

Em contraposição, os conhecimentos inúteis se dedicam à explicação das causas de todas as coisas: trata-se, aqui, dos conhecimentos de tipo metafísicos, tão caros à epistemologia platônica e aristotélica no que se refere, em especial, à teoria da alma e da forma das coisas. Em geral, tanto para os cínicos como Demetrius, quanto para os estoicos, conhecimentos desse tipo são puramente ornamentais, já que não incitam o cuidado de si justamente porque não podem ser convertidos em prescrições éticas (FOUCAULT, 2010b, p. 207).

Apesar de não apresentarem uma função que corrobore para a vivência do ser humano no mundo, notemos que os conhecimentos inúteis, assim como os conhecimentos úteis, não manifestam questões afastadas daquilo que é essencialmente humano, não abordam indagações acerca de um mundo apartado do ser humano. Nesse sentido, o conhecimento inútil, apesar de não ser amplamente recomendado, poderia ser buscado (FOUCAULT, 2010b, p. 209) desde que não nos afastasse aquele que conhece da prática do cuidado de si.

Como podemos perceber, no momento helenístico-romano, o cuidado de si prioriza a *relação* entre o “si”, o indivíduo e os outros (seres humanos, deuses, natureza). Esse caráter relacional dos saberes do cuidado pode ser vislumbrado, de acordo com Foucault (2010b, p. 210), na obra *De Beneficiis* (FOUCAULT, 2010b), onde Sêneca não dá ensejo à teorização acerca das essências ou causas primeiras, mas estimulava o conhecimento das relações entre humanos, o mundo e os deuses por meio do mergulho do si no cosmos.

Inversamente ao momento socrático-platônico, “não pede para reconduzir o olhar das coisas exteriores para o mundo interior” (FOUCAULT, 2010b, p. 210), mas para direcionar-se do mundo interior para o mundo exterior, de si para o outro, para o cosmos, compreendendo a si mesmo como um dos elementos desse vasto campo relacional que constitui o mundo. O “saber relacional”, como denomina Foucault (2010b, p. 211), se configura como conhecimento útil e consiste em uma prática destinada a todos, ou seja, qualquer um que o queira pode se dedicar ao escrutínio das relações.

Para os epicuristas, essa relação com o outro enquanto forma de modificação de si estava disposta na busca pelo conhecimento da natureza, na *physiología*. Conforme Foucault (2010b, p. 213), encontramos a definição de conhecimento da natureza na coletânea *Sentenças Vaticanas* de Epicuro como um estudo que forma pessoas independentes, altivas que não se orgulham de conquistas advindas das circunstâncias e nem formam para si uma cultura para ostentar ou empreender o artifício da fala (FOUCAULT, 2010b, 213). Da mesma maneira que os conhecimentos úteis dos estoicos, o saber epicurista da natureza é formador de *paraskheué*, ou seja, preparador do corpo e da alma para os combates da vida e uma potente forma de apreensão de serenidade para esses combates (FOUCAULT, 2010b, p. 217).

No bojo dessa preparação, o saber da natureza torna os indivíduos seres ousados no sentido de possibilitar o confronto das autoridades e suas leis, dos perigos ao longo da vida e das próprias crenças (FOUCAULT, 2010b, p. 214). Na ousadia, os indivíduos podem se capacitar de autarquia (*autárkeia*), o que significa que serão dependentes apenas deles mesmos (FOUCAULT, 2010b, p. 215). Compreendemos a partir das interpretações foucaultianas que tanto o saber requisitado como o saber apreendido não visam definir a essência da alma humana e nem mesmo incitam que se olhe para dentro de si, como no caso do momento socrático-platônico. Ao invés disso, no momento helenístico-romano, os saberes nos reportam ao mundo (FOUCAULT, 2010b, p. 215-217).

Os saberes relacionais de estoicos e epicuristas, caracterizados como úteis ao cuidado, são etopoiéticos<sup>38</sup> (*ethopoiên*) (FOUCAULT, 2010b, p. 212), isto é, são capazes de dar ensejo a um *ethos* e possuem uma dimensão ética. Em outras palavras, o conhecimento relacional possui a capacidade de produzir mudanças na maneira de ser dos indivíduos. Assim sendo, é nesse movimento de conhecimento do mundo, dos outros e, por isso, também de si mesmo que localizamos o conhecimento de si como modulação do cuidado de si no momento helenístico-romano. Se existe atividade filosófica em prol do cuidar-se e, nesse movimento de cuidado, um incentivo para se inteirar acerca da maneira pela qual nos relacionamos com os outros que conosco constituem o mundo, podemos entender que, paralelamente ao escrutínio de nossas relações, há um processo de conhecimento de si.

A concepção de saber relacional etopoiético, que une toda a filosofia helenístico-romana em torno do estímulo da curiosidade pelas relações com os outros no mundo, fundamenta a partir do conhecimento e de outras práticas de cuidado o que compreendemos como o “cuidado cósmico”, em uma composição que reúne cada um dos contextos que compõem a realidade humana, uma realidade cósmica, de acordo com cínicos, estoicos e epicuristas. O que queremos dizer é que ao despender o olhar para cada detalhe dos diversos contextos de relações, os indivíduos percebem que não são os únicos no universo e se descentralizam, entendendo que cuidar de si também é cuidar do cosmos.

É nessa interpretação que o conhecimento de si deixa de ser a reminiscência do momento socrático-platônico para ser uma imanência entre os indivíduos e o cosmos no período helenístico-romano (STEPHAN, 2020, p. 57). Foucault (2010b, p. 189) reforça essa concepção ao indicar que se trata de “um retorno [a si mesmo] que se fará, de certo modo, na própria

---

<sup>38</sup> Esse termo é encontrado “em Plutarco e também em Dionísio de Halicarnasso, sob a forma de substantivo, de verbo e adjetivo [como] (...) *ethopoiita, ethopoiós*” (FOUCAULT, 2010b, p. 212).

imanência do mundo”, em um processo que envolve ver a si mesmo de fora do próprio eixo, como que do alto (FOUCAULT, 2010b, p. 253), enquanto um ocupante do cosmos e a partir dessa percepção se dispor à tomada de atitudes em relação a si e a esse mundo que o abarca.

Então, no momento helenístico-romano, conhecer a si não é conhecer o divino que habita o si através da reminiscência mediada pelo vínculo erótico entre mestre e discípulo. Diferentemente, conhecer a si é conhecer a maneira pela qual se está disposto relativamente à vastidão do universo. Esse conhecimento relacional, útil ao cuidado e criador do *ethos* pode ser incitado no ínterim de diferentes relações sociais, ou seja, no aconselhamento entre amigos, como é o caso de Sêneca e Lucílio (SÊNECA, 2004), por exemplo, mas também no companheirismo entre esposos, como é o caso de Crátes e Hipárquia<sup>39</sup> (LAËRTIOS, 2008). O cuidado atrelado aos conhecimentos relacionais é, pois, cósmico, já que envolve a responsabilização pelo mundo.

Sabendo que o conhecimento de si como parte de um conjunto de práticas de cuidado deve ser formado a partir de saberes imanentes que prescrevem o olhar para si na sua intrínseca relação com o mundo, já que se trata de retornar a si invadido pela exterioridade cósmica que abarca esse “si”, passemos à última seção de nossa dissertação, onde explicaremos a finalidade do cuidado de si no momento helenístico-romano.

### 3.1.2 O AUTOGOVERNO E A CIDADANIA CÔSMICA

A partir da concepção do cuidado de si helenístico-romano, que compreende em suas práticas um conhecimento que interliga os indivíduos e o mundo, e constitui a partir das relações humanas um saber, um conhecimento útil para a vida cotidiana capaz de estabelecer, por meio da conversão a si mesmo, uma rota de saída para o mundo que permite a transfiguração ética e caracteriza o cuidado de si como cuidado cósmico.

Passemos à problematização da finalidade do cuidado de si nesse momento histórico-filosófico através do curso *A hermenêutica do sujeito* (2010b) e do texto “O jogo político” do livro *A história da sexualidade III: o cuidado de si* (1985), ambos de Michel Foucault, mas também dos textos antigos, como *Questões Naturais* (2010) e *Cartas a Lucílio* (2004) de Sêneca

---

<sup>39</sup> Lembramos que na seção anterior essas importantes figuras apareceram em nossa abordagem da questão do cuidado de si helenístico-romano a partir da perspectiva da universalização do cuidado de si, que se torna uma prática possível a todos e uma prática desenrolada no contexto das relações entre indivíduos e de grupos unidos pela amizade (*philia*) – inclusive, o próprio casamento tinha como fio condutor a amizade nesse momento da cultura de si. Esse é um aspecto de divergência entre o cuidado helenístico-romano e o cuidado socrático-platônico, cujo fio condutor era o amor (*eros*) entre mestre e discípulo.

e *as Meditações* (1973) de Marco Aurélio. Para nossa análise, indicaremos três aspectos essenciais: a nova concepção de mundo, o cosmopolitismo e o autogoverno.

No momento socrático-platônico, conforme assimilamos a partir das leituras foucaultianas de *Alcebiades* (PLATÃO, 1975a), a estrutura do cuidado de si compreende o “si” como objeto desse cuidado, mas tem na cidade (*pólis*) a finalidade do cuidado, fazendo do si apenas um elemento para esse fim. Dessa forma, “a cidade mediatizava a relação de si para consigo, fazendo com que o eu pudesse ser tanto objeto quanto finalidade, finalidade contudo unicamente porque havia a mediação da cidade” (FOUCAULT, 2010b, p. 77). Com base nisso é que encontramos constantemente nos textos do período clássico (FOUCAULT, 2010b, p. 77) o incentivo para que o governante se aplique à administração pública para salvar a si mesmo e a cidade, considerando a si mesmo como parte da cidade. É nessa toada que vemos Sócrates instigar Alcebiades em um eixo ético-pedagógico e sobretudo Platão aconselhar os governantes de Siracusa em uma dimensão ético-política que prescreve a transformação do governante para habilitá-lo a ouvir a voz (*phoné*), a constituição da cidade de forma crítica (FOUCAULT, 2010d, p. 195, 210 e 211) e garantir, por meio desta atenção à *politeia*, a atividade política do bom governo de si e dos outros.

Diferente disso, no momento helenístico-romano, através da recomendação do cuidado de si para constituição de repertório ético dos indivíduos como ferramenta moral, acompanhamos um movimento que desloca o foco da finalidade do cuidado de si da cidade socrático-platônica para o “si” helenístico-romano. Portanto, é preciso agora cuidar de si apenas para si mesmo e por si mesmo, no esforço de fundamentar uma vida moralmente boa e garantir uma velhice tranquila. Segundo Foucault (FOUCAULT, 2010b, p. 159-161, *grifo nosso*):

um dos mais importantes fenômenos, provavelmente, na história da prática de si e, talvez, na história da cultura antiga, é perceber o eu – por conseguinte as técnicas de si (...) – desprender-se pouco a pouco como um fim *que se basta a si mesmo*, sem que o cuidado dos outros constitua o fim último e indicador que permite a valorização do cuidado de si (...) não mais [como] um elemento de transição para outra coisa que seria a cidade ou os outros.

No entanto, faz-se importante ressaltar que o si que se basta não é um si mesmo egóico, mas sim um si que se constitui em consonância com o cosmos. Vale lembrar, então, que a finalidade do cuidado de si para si se desenha, conforme vimos no início desse capítulo, mais precisamente na seção 3.1 “O momento helenístico-romano”, no contexto das conquistas alexandrinas ao redor do mundo, no centro do estabelecimento de relações culturais e comerciais com a Ásia e a Índia (HADOT, 1999, p. 139), inaugurando uma concepção expandida de mundo. Desta feita, temos uma indicação de retorno para si ao mesmo tempo em

que os indivíduos se reportam ao mundo, conhecem outras culturas e costumes através das relações sociais com o outro e com comunidades muito diversas.

Cuidar de si para si mesmo enquanto finalidade se caracteriza como um princípio “singular em sua manifestação em cada um, mas universal pela forma em que ele aparece em todos, e coletivo pelo vínculo de comunidade que ele estabelece entre os indivíduos” não apenas na cidade, mas no cosmos (FOUCAULT, 1985, p. 100). Em certa medida, o que ocorre é a compreensão de que ao se pertencer a si, se pertence também ao cosmos, para além da cidade. A concepção de pertença no período helenístico-romano se amplia para além da cidade, ou seja, o si e a vida que esse si modula não faz parte apenas da cidade, mas sim do mundo em sua vastidão.

É em razão disso que vemos nos estoicos a recomendação para conduzir os saberes relacionais para a arte de viver (*tékhnē tou bíou*), orientando o olhar para si ao mesmo tempo em que esse olhar percorre o mundo (FOUCAULT, 2010b, p. 232). São próprios dessa recomendação uma série de escritos estoicos que indicam que o estoicismo se associava direta ou indiretamente “a todo um conjunto de atividades do conhecimento. As grandes enciclopédias dos naturalistas do século I-II, a enorme enciclopédia de Galeno” (FOUCAULT, 2010b, p. 232), que ao apresentarem elementos da natureza ou da medicina, estavam avistando a si mesmos, em função de um domínio de si mesmo, de uma autogovernança (FOUCAULT, 2010b, p. 235) para a boa habitação no mundo e do mundo.

A partir desse movimento de pertença a si e ao universo, se caracteriza a concepção de que o ser humano, por estar no mundo, é cidadão dele. O período helenístico-romano, sobretudo no caso de cínicos e estoicos, é marcado por uma compreensão cosmopolítica (HADOT, 1999, p. 147) em que as ações em torno da ética são também ações políticas (STEPHAN, 2021, p. 56) que incidem na forma como conduzimos nossa vida no cosmos, ou seja, aquilo que fazemos conosco e a maneira pela qual conduzimos nossas relações é parte da vastidão do mundo.

Essa noção de cidadania cósmica é reforçada nos conselhos de Marco Aurélio (1973, p. 281 e 282) em relação aos acontecimentos da vida, ao apontar que é preciso “sempre (...) olhar de modo que se considere a que mundo trazem proveito, qual proveito (...), que valor tem, dum lado, em relação ao conjunto e, de outro, em relação ao homem [ser humano] como cidadão da cidade suprema, da qual as demais cidades são, por assim dizer, casas”. Nos cínicos, encontramos Diógenes indicar sua cidadania universal quando, ao ser perguntado sobre sua pátria, responde “sou um cidadão do mundo” (LAËRTIOS, 2008, p. 168) e complementa que com a filosofia se prepara para as intempéries da sorte, isto é, para as adversidades da vida no mundo. O cenário da existência helenístico-romana abarca, então, a atividade do cuidado de si

mesmo indissociável da observação de si mesmo no mundo e do próprio mundo, resultando na boa cidadania cósmica (FOUCAULT, 2010b, p. 210 e 211), de modo que o si que se basta a si mesmo é justamente o si em sintonia com o cosmos.

Apesar do contexto indissociável entre o si mesmo e o mundo que culminou no desmantelamento das formas gregas de governo, as quais se davam por meio das cidades-estados, passando para os governos imperiais (FOUCAULT, 1985, p. 89), o exercício da política e do governo se desenvolviam em múltiplos âmbitos de poder, já que agora despendiam a atenção ao mundo e não ao pequeno círculo das cidades. Os conflitos e tensões também se multiplicaram em diferentes equilíbrios e dimensões (FOUCAULT, 1985, p. 89). Ainda assim, como aponta Foucault (1985, p. 89 e 90), as monarquias helenísticas não promoveram uma reorganização dos governos locais, mas passaram a utilizá-las como articuladoras no recolhimento dos tributos e como fornecedoras de suprimentos militares.

Para exercer a política institucional, os imperadores devem fazê-lo em decorrência de uma vontade constituída racionalmente (FOUCAULT, 1985, p. 95 e 96) e atenta às virtudes pessoais que, ao mesmo tempo, os conectam ao mundo. O elemento da razão ganha centralidade no momento helenístico-romano porque a racionalidade que determina o governo do si que se basta a si mesmo é aquela que também perpassa e constitui o cosmos. Governar a si, bastar-se, habilita-nos a experienciar virtuosamente as diferentes atividades e funções no cosmos, inclusive as atividades e funções político-institucionais.

Sendo assim, o bom imperador é aquele que se basta a si mesmo na medida em que se compreende conectado ao cosmos, o mesmo acontece para o bom professor, o bom marceneiro, a boa esposa, o bom filho e assim por diante. Por isso, a política, no caso do momento helenístico-romano, não se reduz ao exercício da política institucional. Diferentemente, a política na época de ouro do cuidado de si possui uma base ética e uma dimensão cósmica (FOUCAULT, 1985, p. 96).

Outro importante aspecto do momento helenístico-romano é que a filosofia também se torna mais democrática na medida em que o cuidado passa a ser recomendado a todos. Como vimos, o cuidado se exerce no âmbito das relações sociais de todos os tipos. Isso quer dizer que, no momento helenístico-romano, as relações se tornam filosofantes, ou seja, a filosofia não está concentrada apenas no vínculo entre mestre e discípulo. As escolas filosóficas não são os únicos contextos em que a filosofia se exerce, em que o cuidado é praticado. Parece-nos que, nesse momento, a filosofia não está restrita às instituições (FOUCAULT, 1985, p. 58).

Vimos, até aqui, que no caso do cuidado helenístico-romano, aqueles que acima de tudo devem cuidar de si mesmos são todas as pessoas adultas que assim o desejarem, na forma de

uma cultura geral. A partir de epicuristas e estoicos e sua constituição ética dos indivíduos, fomos capazes de compreender que o cuidado de si se caracteriza como uma ética para a boa velhice, fazendo da maturidade, o momento de dedicação maior ao cuidado de si mesmo.

Também vimos que a prática do cuidado não ocorre unicamente através do conhecimento de si, que se torna uma das modalidades práticas de cuidado de si visto que não é mais necessário conhecer o divino para reconhecer a si. Para o momento helenístico-romano, cuidar de si mesmo significa construir uma arte de existência no mundo, evocando aos indivíduos uma ligação entre os seres humanos e o cosmos, um pertencimento.

Finalmente, percebemos a imbricação entre o cuidado da própria vida e o pertencimento do mundo no que se refere ao cuidado de si helenístico-romano: cuidamos de nós mesmos a partir da maturidade para garantir uma velhice plena e, assim, percebemo-nos como cidadão desse lugar maior que a cidade que é o cosmos pertencendo ao mesmo tempo a si mesmos e ao mesmo tempo no universo, agindo eticamente em relação a si e, conseqüentemente, em relação ao universo.

Não somos capazes de avançar na direção das impressões que lançamos nessa última seção de nossa dissertação. Finalizamos o presente trabalho com muitas pontas soltas que esperamos trabalhar no futuro. Entre tais pontas soltas, gostaríamos de sinalizar especialmente a problemática em torno da desinstitucionalização da política e da filosofia pela via da ética do cuidado no momento helenístico-romano e a relação entre a constituição do si que se autogoverna e que, ao mesmo tempo, descentraliza-se na direção do cosmos. Poderíamos admitir que há, no período helenístico-romano, a constituição de um si cósmico? Todo o si já não é cósmico? Ou a falta de cuidado nos torna incapazes de acessar o cosmos? O que significa, mais propriamente, o autogoverno? O que significa o cosmopolitismo e quais seriam suas ressonâncias contemporâneas?

Finalizamos nossa reconstituição das diferenças entre o cuidado de si socrático-platônico e o cuidado de si helenístico-romano com essas questões em mente.

\*

A partir da presente comparação, fomos capazes de perceber o seguinte quadro de respostas em torno das questões *quem, como e por que devemos cuidar de nós mesmos*.

#### A) Momento socrático-platônico

*Quem?* Os jovens atenienses, maiores de 18 anos, destinados à vida política, como é o caso de Alcebiades, mas também os políticos já em ação, como é o caso dos tiranos aconselhados por Platão.

*Como?* Através da atividade do conhecimento contemplativo propiciada pelo vínculo erótico entre o mestre o discípulo, vínculo que lhes permite reconhecer a identidade entre o logos humano e o logos divino.

*Por quê?* Em vista do governo da cidade, para que nela o Bem possa se instaurar como prática política.

B) Momento helenístico-romano

*Quem?* Os adultos que perspectivam a boa velhice e boa cidadania cósmica na constante interação social com os outros.

*Como?* Através de saberes relacionais que fazem com que o si compreenda o modo pelo qual está disposto relativamente aos outros no cosmos. Os saberes relacionais são úteis e, enquanto tais, *etopoiéticos*, já que permite que o si se arme do conhecimento necessário para lidar com as adversidades da vida no mundo, adversidade que não dependem do si, mas com as quais ele pode lidar de forma autárquica.

*Por quê?* Em vista do autogoverno, isto é, da tentativa de lidar bem com situações que não dependem de nós e que, ao mesmo tempo, nos fazem perceber que estamos totalmente conectados ao cosmos. O autogoverno, nesse sentido, consiste em uma forma de se praticar a cosmopolítica, isto é, de se tornar um bom cidadão do cosmos.

\*

Com esse quadro de referência em mente, passemos às nossas considerações finais, que estão longe de serem conclusivas, já que entendemos que a comparação entre o cuidado socrático-platônico e o helenístico-romano poderia ser aprofundada e ampliada na direção do interesse de Michel Foucault pela ética do cuidado no tempo presente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### 1. DITO E ESCRITO

Buscamos, ao longo de nossa análise sobre os deslocamentos entre o cuidado de si socrático-platônico e o helenístico-romano no pensamento de Michel Foucault, construir uma dissertação disposta em um jogo de espelhamento orientado por três questões norteadoras: *Quem deve cuidar de si? Como deve cuidar de si? Qual a finalidade desse cuidado?* Nesse exercício comparativo constatamos singularidades fundamentais entre os dois momentos histórico-filosóficos.

No momento socrático-platônico, os seres humanos incitados ao cuidado de si eram os homens jovens cidadãos de Atenas, prestes a se tornarem adultos e inseridos em um contexto político da administração pública da cidade. Já no momento helenístico-romano, o cuidado de si era recomendado a todos que desejassem.

Acerca das formas de cuidar-se, constatamos, por um lado, o conhecimento de si socrático-platônico respaldado pela reminiscência, no retorno a si mesmo para identificação do divino e reconhecimento do seu próprio ser: trata-se de um conhecimento ancorado na relação com a divindade e com o mestre. Por outro lado, vimos que no período helenístico-romano o conhecimento não é mais modulado pela reminiscência, mas se torna relacional: trata-se de um conhecimento respaldado na imanência do cosmos e não mais na transcendência em direção ao divino.

Em relação à finalidade do cuidado de si, vimos que no momento socrático-platônico tratava-se de ocupar-se de si com objetivo de garantir um bom governo de Atenas. Era preciso cuidar-se para se tornar capaz de cuidar das necessidades da cidade, reciprocamente salvar a si mesmo para salvar a cidade e seus cidadãos. Para o momento helenístico-romano, cuidar-se para a cidade já não era interessante ou necessário, torna-se preciso cuidar de si somente para si mesmo, em uma ideia de autofinalização para garantir uma vida adulta eticamente comprometida consigo, com os outros e com o mundo e uma velhice plena. Além disso, nesse momento, a cidade não é mais o centro de atenção da vida humana, pois a percepção da circunstancialidade do si se expande para o mundo, para o cosmos.

Por meio desse espelhamento, identificamos alguns princípios condutores e conectores entre os dois momentos do cuidado de si. Condutores, enquanto elementos que permeiam a operação do cuidado nos dois períodos a partir das singularidades de cada um. Um desses princípios é a sobreposição entre as operações do cuidado e do conhecimento, denotada no momento socrático-platônico pela ação de conhecer-se vinculada e garantida pela relação erótica entre o jovem e seu mestre e efetivada pela contemplação entre as almas de ambos para identificação dos elementos divinos e rememoração de si mesmo. Para o cuidado helenístico-romano a sobreposição das operações é vinculada e garantida pelo cultivo de saberes através das diferentes relações sociais e, em razão disso, efetivada por meio da compreensão de si mesmo resultando na transformação ética de si em relação à vida no mundo.

Outro princípio conector entre o cuidado socrático-platônico e o helenístico-romano diz respeito à presença das figuras do mestre e do discípulo. No primeiro momento, essas figuras, como Alcebíades e Sócrates, se relacionavam pela via do *eros*, um amor de amantes enquanto indivíduos pertencentes à cidade; já no segundo momento, essas figuras, como Sêneca e Lucílio,

se relacionavam pela via da *philia*, da amizade entre indivíduos igualmente pertencentes ao cosmos.

Um terceiro princípio, que é conector concerne à questão do autogoverno no momento socrático-platônico e no helenístico-romano. No momento socrático-platônico, o autogoverno era incentivado para que fosse aplicável ao governo da *pólis*, condicionando o governo de si mesmo ao governo da cidade e vice-versa. No momento helenístico-romano, por sua vez, acompanhamos o autogoverno despontar como elemento essencial para a constituição do “si” no mundo, governa-se a si mesmo para se tornar um bom cidadão do cosmos.

Com base nisso, podemos afirmar que o autogoverno socrático-platônico justifica e fundamenta a política no âmbito institucional, visto que a finalidade do cuidado de si é justamente o governo dos outros através da estrutura definida da *pólis*, com suas assembleias, conselhos e legislações. Em relação ao autogoverno helenístico-romano, compreendemos que sua dimensão política excede o âmbito institucional da *pólis* na medida em que tem como objetivo a boa relação com o mundo em sua complexidade. O que percebemos, então, é um redimensionamento, no momento helenístico-romano, da política para o campo das relações, uma expansão da política da *pólis* para a política cósmica das relações.

## 2. NEM DITO, NEM ESCRITO

Nossa dissertação se restringiu a mapear as diferenças entre o cuidado de si socrático-platônico e o helenístico-romano. Isso significa que, em razão de tal recorte, deixamos ainda muitas pontas soltas. Por exemplo, não investigamos a cosmopolítica a partir de diferentes filósofos e historiadores, optamos por indicar brevemente, a partir de Foucault e Hadot, que o cuidado de si quando extensivo ao mundo corresponde à cosmopolítica. Também não nos debruçamos sobre a desinstitucionalização do cuidado de si e das práticas filosóficas em geral a partir da universalização do cuidado no momento helenístico-romano. Optamos ainda por apenas mencionar a questão do autogoverno, ou seja, não nos aprofundamos nas significações da concepção a partir das filosofias epicurista, cínica e estoica, além de não detalharmos com tanta profundidade o funcionamento das relações entre mestre e discípulo nesse período.

Apesar da centralidade do nosso escopo de pesquisa, é de nosso interesse desenvolver em pesquisas futuras análises sobre as temáticas e momentos históricos não trabalhados neste trabalho, visando um aprofundamento da análise acerca do cuidado no pensamento de Foucault. Para tanto, gostaríamos de considerar em pesquisas futuras a *Carta a Meneceu* (LAËRTIOS, 2008) de Epicuro, mapear a importância de Hipárquia no cinismo e, no caso dos estoicos, pesquisar acerca de *A República* de Zenão. Além disso, no que se refere ao cosmopolitismo, ao

autogoverno e à desinstitucionalização do cuidado de si, vislumbramos realizar o estudo do curso de 1984 *A coragem da verdade* (FOUCAULT, 2011a) e retomar, com mais atenção, o curso de 1983, *O governo de si e dos outros* (FOUCAULT, 2010d).

No que se refere ao cristianismo, gostaríamos de mapear os deslocamentos entre o cristianismo primitivo e as formas institucionais do exercício da fé, com o cristianismo monástico. Parece-nos, de modo geral, que no momento cristão do cuidado todos podem e devem cuidar de si mesmos, mas não mais enquanto cidadãos do mundo e sim em vista da vida eterna. Nesse caso, conhecer a si mesmo correspondia a conhecer o divino por meio de práticas como a direção de consciência e as confissões. A finalidade desse cuidado era garantir a salvação de todo e de qualquer um no reino dos fins, de modo que o poder que está em jogo nesse aperfeiçoamento ético parece ser o pastoral (FOUCAULT, 2010b, p. 187 e 190). Para tais análises, pretendemos nos voltar ao estudo dos cursos de Foucault, *Segurança, território e população* (2008), ministrado em 1978, e *Do governo dos vivos* (2014), ministrado em 1980.

\*

Ao longo dos anos 70, as investigações de Foucault, centradas na constituição das práticas de governo, como a prisão e as formas jurídicas de se exercer a lei, correspondem a um quadro maior de análise, que busca entender a arte do governo ao longo da história moderna e não as singularidades das estruturas que compõem as instituições. Nos anos 80, ao redirecionar suas pesquisas para a Antiguidade e focar nas questões éticas, Foucault não abandona o quadro geral sobre a arte de governo, mas se movimenta para, através do panorama ético greco-romano, empreender uma história do governo enquanto arte. Assim, parece-nos que a arte de viver também é uma arte de governo, de um governo centrado sobretudo no si mesmo. Finalizamos essa dissertação com tal perspectiva em mente, a qual nos permite perguntar em que medida a reatualização foucaultiana do cuidado de si por meio da estética da existência se atrela genealogicamente ao cuidado de si socrático-platônico e ao helenístico-romano. Em especial, interessa-nos saber se a estética da existência, compreendida como a arte de governar a nós mesmos, ou seja, como uma política de nós mesmos, reatualizaria o comprometimento socrático-platônico com a *pólis* na forma do comprometimento do sujeito com o Estado e, por outro lado, o comprometimento helenístico-romano com o mundo na forma da responsabilidade cósmica ou geopolítica no tempo presente.

## REFERÊNCIAS

AGGIO, J. In: ARAÚJO, C; LEAL, H; FRATESCHI, Y (orgs.). **Enciclopédia mulheres na filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2024.

ALGRA, K. “Teologia estoica”. In: INWOOD, B. (org.). **Os estóicos**. Tradução: Raul Fiker. 1 Ed. São Paulo: Odysseus Editora, 2006. (p. 171-198).

ALSTON, R. Foucault and Roman Antiquity: Foucault’s Rome Introduction. **Foucault Studies**, n.22. Jan 2017, pp. 8-30.

BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia**: histórias de deuses e heróis. Tradução: David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.

CASTRO, E. “Subjetivação”. In: **Vocabulário de Foucault** – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução: Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia**: histórias de deuses e heróis. Tradução: David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

DAVIDSON, A. “Ethics as ascetics: Foucault, The History of Ethics and Ancient Thought”. In: GUTTING, G. (Ed.). **The Cambridge Companion to Foucault**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 123-149.

DESCARTES, R. “Meditações”. In: **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (p. 233-334).

EPICURO. “Carta a Meneceu”. In: LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução: Mário da Gama. 2ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. (p. 311 - 314).

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

\_\_\_\_\_. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011a.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito.** Tradução: Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. 3 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

\_\_\_\_\_. **A história da sexualidade I** – a vontade de saber. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 12 ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz & Terra, 2021.

\_\_\_\_\_. **A história da sexualidade II** – o uso dos prazeres. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8 ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz & Terra, 2020a.

\_\_\_\_\_. **A história da sexualidade III** – o cuidado de si. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. **A história da sexualidade IV** – as confissões da carne. Tradução: Heliana de Barros Conde e Vera Portocarrero. 1 Ed. São Paulo: Paz & Terra, 2020b.

\_\_\_\_\_. **Do governo dos vivos.** Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. In: “A escrita de si”. **Ditos & Escritos V:** Ética, sexualidade e política. Tradução: Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. (p. 144-162).

\_\_\_\_\_. In: “Foucault responde a Sartre”. **Ditos & Escritos VII:** Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina. Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b.

\_\_\_\_\_. In: “O que são as luzes?” **Ditos & Escritos II:** Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução: Elisa Monteiro. 2 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. (p. 335-351).

\_\_\_\_\_. In: “Resposta a uma questão”. **Ditos e Escritos VI:** Repensar a política. Tradução: Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c. (p. 1-24).

\_\_\_\_\_. **O governo de si e dos outros.** Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010d.

\_\_\_\_\_. **O que é a crítica?** Rio de Janeiro: Lug Editora, 2018.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território e população.** Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FUNARI, P. **Grécia e Roma**. 6 Ed. São Paulo: Contexto, 2018.

GIL, G. “Tempo Rei” (1984). *In: Todas as letras*. Colaboração especial de Carlos Rennó. 3 Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

GROS, F. “O cuidado de si em Michel Foucault”. *In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A (orgs.). Figuras de Foucault*. 2 Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (p. 127-138).

INWOOD, B. (org.). “Introdução: Estoicismo, uma odisseia intelectual”. *In: Os estóicos*. Tradução: Raul Fiker. 1 Ed. São Paulo: Odysseus Editora, 2006. (p. 7-34).

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

KRAUT, R (Ed.). **The Cambridge Companion to Plato**. 20º Ed. New York: Cambridge Press, 2008.

LAÊRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução: Mário da Gama. 2ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MARCO AURÉLIO. “Meditações”. *In: CIVITA, V. Os pensadores*. Vol. V, 1 Ed. São Paulo: Abril cultural, 1973. pp. 271-329.

MUCHAIL, S. **Foucault, mestre do cuidado**. 2º Ed. São Paulo: Intermeios, 2021.

PASSETTI, E. **Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida**. São Paulo: Imaginário: CAPES, 2003.

PERSEUS. **Plato: Letters**. Disponível em: <<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0164%3Aletter%3D5%3Asection%3D321c#note-link1>> Acesso em: 02 Dez. 2024.

PINHEIRO, M. “A carta sétima de Platão, críticas à escrita e convivência filosófica”. **Revista ENFIL**, v.1, n.1. Set 2013, p. 1-16.

PLATÃO. **A República**. 15º Ed. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

\_\_\_\_\_. **Apologia de Sócrates**. 1 ed. São Paulo: Vozes, 2020. E-book. Disponível em: <<https://plataforma.bvirtual.com.br.>> Acesso em: 13 maio 2024.

\_\_\_\_\_. **Fédon**. 1 ed. São Paulo: Vozes, 2022. E-book. Disponível em: <<https://plataforma.bvirtual.com.br>> Acesso em: 18 Agosto 2024.

\_\_\_\_\_. **O Banquete**. Tradução: Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2013, 176p.

\_\_\_\_\_. “O primeiro Alcebiades”. In: **Diálogos** – Vol. V. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975a. pp.197-249.

\_\_\_\_\_. “As Cartas”. In: **Diálogos** – Vol. V. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975b. pp. 119-182.

REALE, G; ANTISERI, D. “Vida e Obras de Platão”. In: **História da filosofia: filosofia pagã antiga**, v.1. São Paulo: Paulus, 2003.

ROSCHER, W.H. “Weiteres uber die bedeutung des E ggua zu Delphi und die ubrigen grammata Delphika”. Disponível em: <<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1524/phil.1901.60.14.81/html>. > Acesso em 20 de Agosto de 2024.

SEDLEY, D. “A Escola, de Zenon a Ário Dítimo”. In: INWOOD, B. (org.). **Os estoicos**. Tradução: Raul Fiker. 1 Ed. São Paulo: Odysseus Editora, 2006. (p. 1-6).

SÊNECA, L. Carta 75. **Cartas à Lucílio**. Tradução: J.A Segurado e Campos. 2 ed. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 2004. (p. 305-310).

STEPHAN, C. **O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot**. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

\_\_\_\_\_. “Uma nota sobre o casamento: a problematização foucaultiana do amor conjugal no estoicismo”. **Poliética**. São Paulo, v.12, n.1, pp. 247-274, 2024.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução: Mário da Gama Kury. 4 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, Instituto de pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VERNANT, J. **Mythe et pensée chez les Grecs I**. Paris: Éd. Maspero, 1974.

\_\_\_\_\_. **Mythe et pensée chez les Grecs II**. Paris: Éd. Maspero, 1974.

\_\_\_\_\_. **Mythe et religion em Grèce ancienne**. Paris: Édition du Seuil, 1990.

\_\_\_\_\_. **The origins of greek thought.** New York: Cornell University Press. 1984

XENOFONTE. **Memoráveis.** Tradução: Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. 2009.