

Michel Foucault estóico?

Mathieu Potte-Bonneville

RESUMO:

Tradução de: Michel Foucault stoïcien? *Magazine Littéraire*, nr. 461, fev/2007, pp.54-56. Tradutora: Heliana de Barros Conde Rodrigues.

No interesse que Michel Foucault dedica, ao longo de seus últimos livros, às filosofias helenísticas e romanas, o estoicismo ocupa um lugar de realce: embora o autor de *História da sexualidade* se esforce por destacar, transversalmente, o motivo de um “cuidado de si” comum aos epicuristas, aos estoicos e aos cínicos, é Sêneca quem lhe fornece os testemunhos mais fortes, pondo em cena um vocabulário do qual Foucault enumera à vontade as expressões reflexivas (*sibi vacare, se formare, sibi vindicare, se facere...*), sublinhando, de múltiplas maneiras, a urgência de “ocupar-se consigo mesmo”¹. Essa súbita paixão do filósofo do poder pela herança romana do Pórtico poderia surpreender; lembremo-nos que, na aula inaugural no *Collège de France*, Foucault se propusera a introduzir “na raiz mesma do pensamento, o *acaso*, a *descontinuidade* e a *materialidade*”², nas antípodas, portanto, da universalidade que os estoicos conferiam ao reino da razão. Arrependimento tardio de um irracionalista? Tal leitura seria superficial e deixaria escapar proximidades mais secretas: afinal, malgrado a invocação repetida da Providência, o racionalismo dos estoicos estabelece uma indiferença primordial do curso das coisas em relação às motivações sensíveis do sujeito, assim como Foucault, por seu lado, contesta que a história faça espontaneamente nascer uma sociedade apaziguada e conforme a nossos votos; nos dois casos, o papel do filósofo é o de abrir os olhos daquele que confunde seus desejos com a ordem do mundo, acredita que o universo natural ou humano está aí para lhe dar prazer. Quanto a isso, tanto Foucault como Sêneca mostram, ao contrário (por vias decerto opostas), a instabilidade fundamental daquilo que temos tendência a considerar nossos bens mais duráveis. Deste ponto de vista, anunciar, em *As palavras e as coisas*, o fim próximo do homem era talvez consagrar-se a uma forma rigorosa do que os estoicos denominavam *praemeditatio malorum*, a antecipação do pior, exigindo dos contemporâneos que visualizassem o desaparecimento daquilo a que mais estavam ligados: não, como nas *Cartas a Lucílio*, sua fortuna, seu poder ou seus filhos, mas uma versão do humanismo preguiçosamente sedimentada há dois séculos.

Estratégias, poder e técnicas de si

O encontro com Sêneca, portanto, não é aberrante e *A ordem do discurso* já apresentava o estudo das formações discursivas como um “materialismo do incorporal”, traço de união (via *Lógica do sentido*, de Deleuze, sem dúvida) entre estoicismo e arqueologia. Mas é a investigação sobre o poder que vai conduzir Foucault a reabrir os escritos do nobre que se tornou sábio. Aprofundando, ao longo do período 1977-1981, a noção de “governamentalidade” nos cursos no *Collège de France*, Foucault procura dar destaque à história das técnicas que visam não a submeter os indivíduos pela força, mas a atuar de modo a que sua docilidade seja de certo modo inscrita na maneira como se experimentam e se reconhecem como sujeitos. De tal assujeitamento, a confissão é o modelo exemplar, porque o sujeito se submete então à autoridade de outro na medida em que ele mesmo produz, livremente, um discurso de verdade sobre si mesmo. Daí emerge uma questão: sobre o fundo de que herança, mas igualmente de que alternativas, se opera essa invenção cristã do homem como sujeito policiado, que se constroi a si mesmo decifrando seus tormentos íntimos e se preparando, com isso, para a obediência? O estudo das filosofias helenísticas e da “cultura de si” que estas desenvolvem pode então iniciar-se, e Foucault delas vai propor uma dupla leitura: pode-se, com efeito, ler *O cuidado de si* como localizando, retrospectivamente, o que o cristianismo irá reter das morais epicuristas ou estoicas, premissas de um rigor destinado a um longo futuro; mas se pode igualmente ler ali a descrição de uma maneira inteiramente outra de dar atenção a si mesmo e a análise de uma série de técnicas orientadas não para a exegese de nossos estados de alma, mas para a liberação do sujeito via a instauração resoluta de uma certa relação à própria conduta e a suas representações. Nesse quadro, o exame dos exercícios espirituais estoicos, verdadeiras “técnicas de si”³, desempenha um papel essencial: Foucault poderá acrescentar um novo capítulo a suas pesquisas anteriores sobre as estratégias de poder, recenseando esses passos que permitem ao sujeito reforçar a própria liberdade contornando o abismo introspectivo, porque importa menos saber “quem se é” do que memorar, antecipar ou escrever os atos passados ou ainda por vir.

Estudo do mundo e liberação de si

Deveríamos acreditar instantaneamente que, em sua leitura do estoicismo, Foucault valoriza abusivamente a dimensão ética, esquecendo que esta se ancora em uma doutrina especulativa na qual se trata muito menos da questão do si que da questão

do Todo? A objeção foi eventualmente formulada depois da publicação de *O cuidado de si*⁴: Foucault teria inclinado a moral dos estoicos a um “subjativismo” ao gosto da moda, sem relação com a importância que Zenão e seus sucessores conferiam ao conhecimento do Universo. A publicação póstuma do curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, permite avaliar com maior justeza essa crítica: ali, com efeito, Foucault analisa, mediante a leitura de *Questões naturais* de Sêneca, o vínculo indissolúvel que une, no estoicismo, conhecimento da natureza e cuidado de si⁵. Vínculo esse, na verdade, duplamente paradoxal: por um lado, a exigência de uma conversão a si supõe todo o percurso da ordem do mundo, de sua organização geral e interior, em uma “teoria do estudo da natureza como operador da liberação de si”⁶; por outro, a *conversio ad se* inverte-se em tentativa de se libertar de si, porque se trata de medir, quanto ao conhecimento desse todo, o caráter pontual de nossa própria existência. Enigma de tal tentativa, onde o problema não é tanto o da “dobra sobre si”, mas, ao contrário, o de desdobrar a *ratio* universal residente no coração do sujeito e mediante a qual este se comunica com o universo inteiro; enigma, ainda, de uma contemplação de si o mais distante possível de qualquer efusão íntima, porque se trata de “obter a tensão máxima entre o si como razão e o si como ponto”⁷, de apreender-se como se vira uma luva do avesso.

É preciso ler essas páginas em que Foucault, dois anos antes de sua morte, comenta um Sêneca que se surpreende, já tão velho, de ainda ter tempo para consagrar ao saber: perceber-se-á que o arqueólogo ali propõe, de fato, um retrato de si mesmo e de seu próprio percurso. O estoicismo é, diz Foucault, uma “visão do alto de si sobre si, que engloba o mundo do qual se faz parte e que assegura assim a liberdade do sujeito nesse próprio mundo”⁸. Mas o que é a arqueologia da loucura ou da prisão, senão uma tentativa de esclarecer as dificuldades experimentadas o mais próximo possível de si revertendo-as no discurso histórico mais impessoal, numavel de si de si sobre si o desse todo, numa espécie de história natural onde não somos mais que um ponto, porém mediante a qual nossa liberdade se acha como que reconquistada? E o que é a “subjativação”, teorizada em *O uso dos prazeres*, senão uma estranha tentativa de tornar-se quem se é, desprendendo-se, simultaneamente, de si mesmo e ousando “pensar de outro modo”⁹? Quando Foucault define seus livros, não obstante voltados ao anonimato do saber, como “fragmentos de autobiografia”¹⁰; ou quando confessa, em sua

última obra, encontrar-se “na vertical de si”¹¹, é para si mesmo que reivindica a visão do alto, o olhar sagital do estoico.

¹ *Le souci de soi*, 1984, capítulo “La culture de soi”, pp. 60 e segs.

² *L’ordre du discours*, 1971, p. 61

³ “Les techniques de soi”. *Dits et Écrits IV*, p. 783-813; “L’écriture de soi”, *Dits et Écrits IV*, p. 415-434.

⁴ P. Hadot. “Réflexions sur la notion de culture de soi”. Em: *Michel Foucault philosophe*, 1989, p. 261-271

⁵ *L’Hermeneutique du sujet*, p. 248-275

⁶ Idem, p. 262

⁷ Idem, p. 268

⁸ Idem, p. 271

⁹ *L’usage des plaisirs*, p. 15

¹⁰ “Est-il donc important de penser?”, *Dits et écrits IV*, p. 182.

¹¹ *L’usage des plaisirs*, p. 17.