

COMENTÁRIOS SOBRE A INTERPRETAÇÃO ELABORADA POR FOUCAULT DA RELAÇÃO ENTRE SUBJETIVAÇÃO E VERDADE COM REFERÊNCIA A DEMETRIUS E SÊNECA

NOTES ON FOUCAULT'S INTERPRETATION OF THE RELATION BETWEEN TRUTH AND
SUBJECTIVITY WITH REFERENCE TO DEMETRIUS AND SENECA

Pedro Damasceno Uchôas¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo expor a leitura que Foucault elabora da referência de Sêneca a Demetrius e a forma como ela se configura central na descrição do “processo de subjetivação” desenvolvido por Foucault. Isso é feito pelo autor, sobretudo, através da exposição da compreensão estoica de viver bem e por meio da distinção entre conhecimentos úteis e inúteis para a vida sábia e feliz. Tal exposição, central a seu propósito, apenas se torna compreensível adequadamente por meio da recuperação do significado original da obra de Sêneca *Sobre os benefícios* e da proposta de tese desenvolvida por Foucault

Palavras-chave: viver bem, verdade, subjetivação

Abstract: *This paper has as aim to present Foucault's central idea when he discusses Seneca's reference to Demetrius and the way it plays a fundamental role in Foucault's description of the "process of subjectification". It is done by Foucault through the explanation of the general stoic understanding of the idea of living well and the distinction between useful and useless knowledge of life. That exposition, important for his purpose, becomes comprehensible only through the recovery of the original meaning of Seneca's On the Benefits and the thesis developed by Foucault.*

Keywords: *living well, truth, subjectivity*

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de fora e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Estuda Schopenhauer, Idealismo Alemão e Filosofia Antiga. Bolsista CAPES/DS.

Introdução

No texto transcrito da *Aula de 10 de Fevereiro de 1982*, inclusa na obra *Hermenêutica do sujeito*, Michel Foucault expõe o modo como uma citação de Demetrius feita por Sêneca no texto de *De Beneficiis* é dotada de importância ímpar na história da relação entre verdade e subjetividade (FOUCAULT, 2006, p. 289). Duas noções que, precisamente, integram o objeto principal de Foucault nas aulas que ministra durante o período abordado pelo livro (1981-1982). Segundo o autor, a relação entre verdade e sujeito se encontra dentre aquelas relações “que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica” (FOUCAULT, 2006, p. 4), e, ainda que muito importante para a compreensão histórica do tema da subjetivação, ou do tornar-se sujeito, acabou por ser negligenciada.

Ao longo do texto, a relação aparece sob abordagens de diversos momentos históricos e sob a figura principal da noção de “cuidado de si mesmo”, como, em geral, passagem transformativa do conhecimento do mundo externo ao conhecimento e a atenção a si mesmo (cf. a exposição de *A primeira aula de 6 de janeiro de 1982*). Mas o principal para este artigo é, em verdade, a abordagem desenvolvida pelo autor na *Aula de 10 de fevereiro*, em que o problema da relação entre veridicção (ou do dizer-verdadeiro) e prática do sujeito, logo após ser retomado, é discutido no contexto específico em que sofre uma mudança de importância fundamental, a de configuração de um conhecimento de amplitude *etopoiética*, ou da capacidade de transformação do sujeito através de prescrições verdadeiras de ação, tal como veremos a seguir ao longo da exposição de Foucault acerca da citação que Sêneca faz de Demetrius.

Em suma, Foucault introduz a importância de sua abordagem na história do pensamento ocidental da seguinte maneira:

Começo por dizer que agora, como já indiquei, gostaria de colocar esta questão da relação entre o dizer-verdadeiro e o governo do sujeito no pensamento antigo que é anterior ao cristianismo. Gostaria também de colocá-la sob a forma e no quadro da constituição de uma relação de si para consigo, a fim de mostrar como se formou nesta relação um certo tipo de experiência de si que, parece-me, é característica da experiência ocidental, da experiência ocidental do sujeito por ele mesmo, mas igualmente da experiência ocidental que o sujeito pode ter ou fazer em relação aos outros. Esta é pois a questão que, de modo geral, quero abordar. É a questão do vínculo entre o saber das coisas e o retorno a si que vemos aparecer em certos textos da época helenística e romana dos quais gostaria de tratar, questão em torno daquele antigo tema que Sócrates já evocava no *Fedro*, ao perguntar se devemos escolher o conhecimento das árvores ou o conhecimento dos homens (FOUCAULT, 2006, p. 282).

No entanto, ainda que a distinção entre coisas da natureza e coisas do homem, como supramencionado na referência ao *Fedro*, seja aspecto importante da discussão do tema, não é ela que, ao final, definirá a importância da transformação de si, mas um tipo distinto no qual não basta, simplesmente, o conhecimento de si, mas uma transformação ocasionada por certos conhecimentos,

que, no caso da citação que faz Sêneca, configurará o poder dos preceitos verdadeiros, intimamente dotados desse poder transformativo.

Dessa maneira, tratar de tal temática segundo a citação de Demetrius mencionada por Foucault e citada por Sêneca é dar especial atenção ao momento em que a verdade do discurso e do pensar não opera unicamente no território da ciência ou do discurso verdadeiro sobre o mundo, ou mesmo sobre o ser humano, mas sim no modo como o sujeito é mudado de acordo com um modo característico de saber, não voltado para as causas dos acontecimentos e da realidade do mundo, mas para a relação que pode ser estabelecida entre esse conhecimento e o *ethos* humano. O comentário de Foucault à passagem oculta alguns de seus elementos que, todavia, poderiam fornecer uma compreensão ainda melhor do tema tratado. Por isso, uma exposição detalhada da intenção original presente em seu aparecimento pode tornar ainda mais compreensível a tese principal de Foucault e revelar o modo como sua inserção no texto favorece a apresentação das noções de “retorno a si mesmo” e de subjetivação, teses foucaultianas. Para tal, deve-se apresentar, inicialmente, a maneira como Sêneca interpreta o trecho de Demetrius e a relevância de sua menção para sua obra, para que, em seguida, seja possível compreender o modo como Foucault se apropria do pensamento de Demetrius e de sua aparição no texto *De Beneficiis* de Sêneca, da reflexão elaborada por ambos os autores.

O ponto de partida inicial de Foucault no texto é a ideia de que uma distinção entre os conhecimentos do mundo e do homem não é suficiente para a discussão que, como mencionado por ele mesmo na citação acima, se ambienta na época helenística e romana. Como também mencionado, o início do problema e o gérmen da reflexão estão contidos no movimento do retorno a si mesmo implicado no pensamento socrático, como abordado no mesmo texto por Foucault, ainda que não se encerre completamente nele.

Em geral, a ideia de Foucault ao introduzir a citação de Demetrius encontrada na obra de Sêneca *De Beneficiis* é mostrar que a relação entre “conhecimento da natureza/conhecimento de si (retorno a si, conversão a si) é certamente muito mais complicad[a] do que parece” (FOUCAULT, 2006, p. 282). Fundamental frisar que essa é uma tese foucaultiana e será exposta exatamente dessa maneira, como uma tese elaborada com o objetivo de oferecer uma leitura a mais completa possível da história dos processos de subjetivação no pensamento ocidental, com especial destaque, nesse momento do texto do autor, para a filosofia de Sêneca e sua referência a Demetrius.

Demetrius de Sêneca

Inicialmente, Foucault elabora um comentário sobre o significado de um trecho específico no qual Sêneca faz uma citação a Demetrius, elogiando-o, e no qual apresenta a ideia de que para aquele que pretende progredir na prática virtuosa² não é necessário conhecer muitas coisas, nem dispor de inumeráveis saberes filosóficos, mas ter para si como bem conhecidos poucos preceitos filosóficos, disponíveis para um “uso rápido” (FOUCAULT, 2006, p. 282; SÊNECA, 2011, p. 166). Para ilustrar essa ideia, utiliza-se do recurso à citação de um trecho em que Demetrius teria apresentado algo muito semelhante através da imagem do “atleta” (ou da prática atlética em sua generalidade) e sua capacidade não de memorizar todos os movimentos possíveis relativos a uma determinada prática, mas somente aqueles que seriam verdadeiramente úteis no seu desenvolvimento. Haveria uma seleção prévia de movimentos adequados e úteis em todos os momentos e aqueles que, pouco úteis e também dotados de pouco alcance prático, não deveriam receber muita atenção e não favoreceriam a vitória na prática em que estivessem envolvidos. Um lutador que, por exemplo, tivesse aprendido uma grande quantidade de movimentos e golpes pouco úteis não possuiria qualquer superioridade em relação àquele que, todavia, teve a oportunidade de se dedicar apenas aos golpes e movimentos mais úteis e eficazes no combate.

Nele, a imagem conduz, pouco a pouco, a um ideal moral precioso para Sêneca e, como Foucault menciona, importante para a história do pensamento ocidental acerca dos processos de subjetivação. Os “movimentos” físicos mencionados na abordagem de Sêneca são, em verdade, alegoricamente equivalentes ao saber de determinados preceitos fundamentais aplicáveis em geral ao agir que não são e não devem ser supérfluos. Ainda, é preciso que esses movimentos possam ser utilizados rapidamente, e que essa rapidez em seu uso seja fruto, em verdade, de um excelente conhecimento de seu emprego nos casos em que devem ser empregados (FOUCAULT, 2006, p. 283).

No trecho citado, Demetrius diz algo que Foucault acaba por não mencionar em sua obra: que um ou dois movimentos bem memorizados e bem utilizados são já o suficiente para fazer um bom lutador, visto que ele os saberá usar nos momentos mais adequados, aqueles em que há uma grande chance de utilizá-los e nos quais terão grande efeito (SENECA, 2011, p. 166). Pois “não importa quantos [movimentos] ele sabe, contanto que ele saiba o suficiente para vencer” (Tradução nossa, DEMETRIUS *apud* SENECA, 2011, p. 166).

² Virtude, nesse sentido, significa especificamente uma vida em acordo com aquilo que acontece por natureza (Løkke, 2015, p. 19), uma vida propriamente feliz na qual se vive de acordo com a natureza em sua simplicidade e autenticidade, afastado do sofrimento dos excessos e do sofrimento contínuo dos desejos incessantes (VICENTE; PEREIRA, 2016, p. 46).

A intenção original de Sêneca ao se referir a Demetrius e desenvolver uma explicação do significado do que cita era o de dar continuidade à sua obra, dirigida então a Aebutius Liberalis (GRIFFIN; INWOOD, 2011, p. 3), e de introduzir o caráter benéfico (em um amplo sentido) da adoção de poucos preceitos para a vida moral e a conduta humana. Na perspectiva geral da obra, contudo, o livro no qual a exposição acerca do tema ocorre não é considerado pelo próprio Sêneca como parte da discussão central (SÊNECA, 2011, p. 113). Como define no livro quinto, todas as quatro primeiras partes foram abordagens diretas do problema da obra, a saber, em que consistem os *benefícios*, como devem ser recebidos e como praticados.

De modo geral, o *benefício* consiste em “uma ação benéfica, agradável pelo prazer em si que proporciona” (SÊNECA, 2019, p. 131), não exatamente pela ação em seu conteúdo, mas necessariamente em relação a um estado de ânimo. De maneira que “o benefício não consiste no que se dá, e sim, no estado de ânimo do benfeitor” (SÊNECA, 2019, p. 131). Ainda, é componente fundamental de um benefício que não somente quem pratica o ato benéfico esteja em tal estado de ânimo, mas que aquele que é recebedor, pode-se dizer, ou beneficiado, participe do mesmo estado (GRIFFIN; INWOOD, 2011, p. 4). Tendo discutido aquilo que caberia mais explicitamente à questão do praticar e receber benefícios, Sêneca formula, ao fim, no primeiro parágrafo do livro quinto, essa definição e anuncia o encaminhamento do restante do escrito, os livros cinco, seis e sete. A citação a Demetrius e o recurso à imagem que ele evoca ocorre, desse modo, em um momento em que os benefícios já não são o tema central da exposição, ainda que o exposto esteja em relação com o tema. Será então dito aquilo que foi deixado sem dizer nos momentos anteriores do texto (SÊNECA, 2011, p. 166) e que, de modo significativo, também possui importância o suficiente para que seja exposto com alguma relação com o conteúdo geral da obra.

Logo após o desenvolvimento da explicação da citação de Demetrius, Sêneca delinea a imagem do sábio, de grande relevância para o pensamento do autor, como, de certa maneira, correlata à noção daqueles que executam poucos movimentos essenciais e da forma como ele é capaz de tudo possuir, sem que tenha posse material de tudo. Sua posse advém, contudo, do não desejar. Pois, como Sêneca pretende defender, é exatamente do desejo das coisas que resulta a falta, e da falta resulta, por sua vez, a necessidade da posse de tudo (considerado um vício por meio da figura emblemática de Alexandre e seu desejo desmedido pela posse). Sendo o sábio, sob esse aspecto, aquele que não deseja e que se contenta com aquilo que é, que não espera por nada e não se atém ao futuro, não possui oscilação de ânimo, e sim firmeza suficiente para viver sem grandes atribulações e incertezas (SÊNECA, 2011, p. 169). Assim, a ideia do atleta exemplar e, de certo modo, inteligentemente econômico na qualidade de seus movimentos mais fundamentais e úteis, culmina em outra ideia: a

do sábio e de sua economia profunda e sábia de viver adequadamente de acordo com a natureza, sem sofrimento e sem movimentos extremos e desnecessários no curso da existência.

O problema e a visão de Foucault

Salvaguardada a intenção de Sêneca em seu texto, a interpretação de Foucault do trecho busca legitimar, evidentemente, sua tese acerca da virada significativa ocorrida nesse período do conhecimento das coisas materiais para o conhecimento de si, com um foco específico. A imagem do atleta, ou do lutador, tem por objetivo, admite Foucault, produzir e expor um critério de *utilidade*, tal como uma alegoria através da qual o bom lutador pode ser equiparado ao homem que vive adequadamente, e a luta, a própria vida. Dessa maneira, parece haver aqui uma retomada da distinção entre conhecimentos do mundo (como no caso do conhecimento das árvores citado por Sócrates, os quais se desviam do seu principal interesse, o conhecimento dos homens) e conhecimentos dos homens, ou aqueles que, à primeira vista, possam ter uso e possam esclarecer a vida humana. Como se verá no caso dos poucos preceitos filosóficos que, posteriormente, serão aqueles que dirigem a ação e moldam a subjetividade desse ser agente. Diz Foucault:

Negligenciemos todos os conhecimentos que são como aqueles gestos mais ou menos acrobáticos que poderíamos aprender, inteiramente inúteis e sem utilização possível nos combates reais da vida. Guardemos apenas os conhecimentos que serão utilizáveis a que poderemos recorrer facilmente nas diferentes ocasiões da luta (FOUCAULT, 2006, p. 284).

A citação de Demetrius expõe, em seu desenvolvimento, quais são, na esfera da vida, aqueles conhecimentos que podem ser considerados úteis ou não. Segundo ele, dentre os conhecimentos inúteis, estão situadas “as causas das baixas do oceano e do fluxo das marés; porquê cada sete anos marcam um ano estágio da vida [...]; porquê os destinos daqueles nascidos sob as mesmas circunstâncias são diferentes [...]” (Tradução nossa, DEMETRIUS *apud* SENECA, 2011, p. 167). Dentre os úteis, todavia, aqueles que dizem respeito à conduta humana e à vida “prática”, ou em um tipo específico de postura diante da existência e das situações vividas. Segundo a tradução utilizada por Foucault, tais conhecimentos podem ser definidos como um retorno a si mesmo e a busca pelo que possui internamente, suas riquezas próprias e mais profundas: “Se o homem se fortaleceu 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 [...]” (DEMETRIUS *apud* FOUCAULT, 2006, p. 285). E, ainda, se tal sujeito, diante da relação com os deuses e com os homens se persuadiu de que “há pouco a temer do homem e nada a temer de Deus”, e que “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” (DEMETRIUS *apud* FOUCAULT, 2006, p. 185), então, ele terá se fixado em uma espécie de “calmaria inalterável; e reuniu em si toda ciência verdadeiramente útil e necessária: o resto não passa de futilidades do lazer” (DEMETRIUS *apud* FOUCAULT, 2006, p. 285).

Assim, Demetrius parece prescrever, segundo o que considera Foucault, os conhecimentos cujos conteúdos são de importância para a vida e para a obtenção dessa calmaria que menciona (análoga à sabedoria adquirida e praticada pelo sábio), e, desse modo, distingui-los dos que não possuem utilidade para ela segundo seu conteúdo. Ou seja, que, por um lado, como na alegoria do lutador, há determinadas ações e atitudes que não levam necessariamente à vitória e que podem ser consideradas futilidades, carga desnecessária; e, por outro, há aqueles “movimentos” efetivos que, se corretamente utilizados, mesmo que sejam um ou dois, podem levar à vitória, ou, aqui no caso, ao estado de calmaria para além das “futilidades do lazer”. No entanto, como muito bem observa Foucault, a distinção não ocorre necessariamente de acordo com o conteúdo dos conhecimentos, mas pela sua forma.

Em primeiro lugar, eles não são distintos por tratarem de temas diferentes: uns da natureza e do mundo “das árvores”, outros do ser humano (FOUCAULT, 2006, p. 286). Todos, se se puder analisar bem, são temas concernentes ao ser humano, seja pela ideia de destino, seja pela sua referência aos estágios da vida humana e de seu caráter específico (a duração desses estágios). Assim, não é mais sobre essa classificação que os conhecimentos úteis e inúteis são utilizados, ainda que haja uma certa referência a ela, como será apresentado. Em segundo lugar, pode-se perceber que aqueles conhecimentos tratados inúteis possuem uma característica comum: são conhecimentos “pelas causas” e precisam ser investigados, uma vez ocultados pela natureza. Ora, no mesmo trecho Demetrius alude à ideia de que a natureza teria posto diante dos olhos, à mostra, todos aqueles conhecimentos úteis, ocultando os de pouca utilidade (DEMETRIUS *apud* SENECA, 2011, p. 167). Nas palavras de Foucault, “se a natureza tivesse considerado que estas causas, de um modo ou de outro, poderiam ser importantes para a existência e para o conhecimento humanos, ela as teria mostrado, ela as teria tornado visíveis” (FOUCAULT, 2006, p. 286). Assim, o próprio fato delas estarem profundamente ocultas na natureza já configura um fator de utilidade ou não. A saber, se elas fossem úteis para a vida humana, estariam mais evidentes e seriam “descobertas” mais fáceis de serem feitas. Por outro lado, conhecê-las também não é um desperdício de tempo ou de vida, mas sua característica principal consiste em serem dotadas de valor simplesmente como ato de descoberta e não pela utilidade que possam ter para o viver e para o estado de calmaria. Ou, “porque se a quisermos conhecer, ao conhecê-las não obteremos mais do que algo suplementar [...]” (FOUCAULT, 2006, p. 287).

Dessa maneira, a distinção que Demetrius faz (em acordo com o trecho citado por Sêneca) e que Foucault verá como privilegiada é aquela entre os conhecimentos que são úteis para a vida e para o agir do ser humano e aquelas que não são, como conhecimentos ornamentais. Estas seriam, em geral, obtidas pela investigação do mundo a partir de suas causas, como razões por meio das quais algo é o que é ou pode ser conhecido tal como é. Assim, pode-se conhecer a causa das marés, e assim por diante, sem que, no entanto, tais conhecimentos possam ser funcionais para a vida humana e, desse modo, para o *nós* que representa a humanidade. Em outras palavras, os conhecimentos causais são sempre de outras coisas que não os seres humanos: um ser humano conhece a causa da oscilação das marés, e, assim, pode melhor compreender tal fenômeno, mas não necessariamente a si mesmo, ou algo sobre seu modo específico de agir, ou sobre sua relação com os seres humanos que o cercam. Por outro lado, aqueles que Demetrius denomina como sendo os conhecimentos úteis revelam, como observa Foucault, uma característica *relacional*. Nele são estabelecidas *relações* entre os deuses, o mundo (em sua ordem dada e conhecida), os outros homens e os seres humanos (ou o *nós*)³.

Desse modo, eles se dirigem sempre ao ser humano e, por isso, traz consigo uma espécie de autoconhecimento. Ora, aquilo que o ser humano individual pode estabelecer e constatar sobre si mesmo torna-o mais ciente de si e, ao mesmo tempo, dos outros seres humanos, de como a humanidade habita o mundo e do que deve ou não fazer nele para que seja conduzida a um determinado objetivo, que, no entanto, é objetivo individual. A constatação e internalização desses conhecimentos leva o indivíduo a uma vida “melhor e mais feliz” (FOUCAULT, 2006, p. 299, Cf. Nota de rodapé nº 14). E, aqui, Foucault vê uma mudança significativa no modo de se tratar a subjetivação e, nesse caso específico, a internalização de dados conhecimentos e de seu papel na vida humana: os conhecimentos “úteis”, por assim dizer, possuem um poder *mutatório* e, por isso mesmo, podem ser formulados como prescrições. Por prescrições Foucault parece compreender a possibilidade latente de um conhecimento tornar-se diretivo da vida, e, assim, uma vez possuído por alguém pode ter um poder de direcionamento em sua ação. Conhecer o mundo e saber de suas causas poderia, se bem considerado, possuir um poder de mudança, se tomado como aquilo que conhecido esclarece os arredores e torna familiar e não familiar que cerca a todos. No entanto, aquilo que Foucault diz aqui, junto com Demetrius, é que um certo modo de conhecer pode ser transformativo da ação e da vida por meio de sua capacidade de ser empregada diretamente na direção do existir e do agir, em oposição a algo meramente “ornamental” (Sobre isso, Cf. FOUCAULT, 2006, p. 289).

³ É curioso perceber como, nesse caso, a ideia que Sêneca pretende veicular difere radicalmente da relevância que Aristóteles atribui à investigação causal e à profundidade oriunda do modo científico de conhecimento do mundo (ROSS, 2004, p. 46).

Por conseguinte, os saberes úteis devem tanto ser relacionais, sem que se perca de vista a instauração do elo que os liga à vida humana e, de certo modo, os afasta dos conhecimentos de causa, quanto formuláveis em prescrições. O que até se mostra claro na ideia de que um conhecimento diretivo deve ser prescritivo para que seja seguido ou adotado. Ora, os conhecimentos causais sobre o mundo apenas descrevem e trazem a luz fenômenos pouco conhecidos e, por isso, ocultos, mas nada prescrevem ao ser humano.

E sobre isso, mais estritamente, Foucault compõe sua tese acerca do local privilegiado das distinções entre conhecimentos elaboradas por Demetrius. Diz:

Creio que aqui se acha uma das caracterizações mais claras e mais nítidas daquilo que me parece ser um traço geral de toda a ética do saber e da verdade que encontraremos nas outras escolas filosóficas, isto é, que a divisória, o ponto de diferenciação, a fronteira que se estabelece, não concerne, repito, à distinção entre coisas do mundo e coisas da natureza humana: a distinção está no modo de saber e na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, os homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir no seu *êthos* (FOUCAULT, 2006, pp. 289-290).

Para melhor descrever sua posição diante da distinção de Demetrius, o autor ainda faz uso da palavra grega *ethopoieîn*, que já teria sido utilizada por Plutarco e por Dionísio. Ela veicula a ideia de algo dotado da “qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo” (FOUCAULT, 2006, p. 290) segundo a forma de seu agir. Ou seja, que o indivíduo dotado desse algo, no caso o conhecimento “útil” relacional, possa vir a agir distintamente daquele que não o possui. Sendo assim, um conceito importante no que toca ao que até então vinha sendo discutido. O que parece ser o caso é que o conhecimento inútil, ou sem uso para o agir, não possui potência para mudança no “modo de ser” do indivíduo, e, assim, não modifica seu agir. E, dessa maneira, Foucault admite a possibilidade de toma-lo não simplesmente como “inútil”, mas como não-etopoiético. Assim, a “revolução” de Demetrius é aqui unida à ideia por detrás do conhecimento etopoiético, cuja principal definição reside em constituição de *êthos*, ou de modificação e direcionamento do agir. Somente por meio dele pode o indivíduo adquirir um saber que se converterá em um modo de ser, e que, sendo assim, o transformará. Nisso consiste, *prima facie*, a subjetivação à qual se refere a descrição da aula em questão (Cf. FOUCAULT, 2006, p. 282). O que quer dizer que, do ponto de vista do autor, subjetivação implica em uma transformação de si, nesse caso, por meio do agir oriundo de uma prescrição, produto de reflexão e de constatação. Mais uma vez, o conhecimento inútil só possui menos valor se estabelecido como não relacional, e, por conseguinte, como meramente descritivo dos “fatos do mundo”, e não prescritivo. Mesmo que verdadeiro, não pode mudar a subjetiva que o pensa no que concerne ao seu agir. Por outro lado, um conhecimento *etopoiético* tem por característica a verdade da prescrição (se fosse falso não seria prescrito), estabelecendo, assim, uma profunda relação entre verdade e subjetivação, a partir do que o sujeito dotado da prescrição verdadeira do saber

relacional, pode, agora, tornar-se mais feliz e viver uma vida mais bem aventurada através do seu agir, reflexo do prescrito.

Dessa maneira, como resultado do que pensa Demetrius, poucos preceitos que podem ser úteis e que transformam, em sua verdade, o sujeito que age de acordo com eles são muito mais valorosos do que o conhecimento acessório acumulado, que, ainda assim, pode ser utilizado em conversas e, de modo geral na vida, mas pouco útil para a transformação do agir do sujeito e, desse modo, de seu processo de tornar-se sujeito e possuir a si mesmo. O objetivo último de tudo isso será a condução do sujeito a uma vida de um determinado tipo, a tarefa de moldar-se e de “cultivar seu próprio eu” (FOUCAULT, 2006, p. 291).

Conclusão

O problema da relação entre veridicção e subjetivação no pensamento cínico, tal como veiculado pelo trecho de Demetrius, não toca mais somente na distinção entre aqueles conhecimentos que concernem ao mundo e aqueles que concernem aos seres humanos. Ele é complexificado, pensa Foucault através da elaboração de sua tese, por meio da diferenciação entre os saberes das causas que, por sua vez, são acessórios à vida, e os *etopoiéticos*, ou de um tipo verdadeiro, mais evidentes e capazes de transformar ativamente aquele sujeito que os põe em prática e age diferentemente de antes. Tais sujeitos são mudados através do próprio agir e se direcionam, cada vez mais, para um estado distinto de calma em que os preceitos verdadeiros conhecidos ativamente dirigem a vida e, esses, sim, podem trazer à tona a vitória sobre a luta que ela é. Fora as “futilidades” do viver, os preceitos são o que há de mais fundamental e compõem os conhecimentos úteis. Assim, se isso for mesmo possível, os saberes do mundo são agora deslocados para os saberes acessórios, ou inúteis, mesmo que incluam em si a investigação das causas que se aplicam ao homem e a temas a ela relativos; e os saberes do homem, como eram tratados por Sócrates, passam agora a ser denominados, de modo menos abrangente e mais peculiar, aos saberes identificados como *etopoiéticos*, ou aqueles que além de tratar do ser humano, em seu conteúdo, são também transformativos e constitutivos do sujeito, e, sendo assim, os convertem a si mesmos. São, em outras palavras, preceitos que subjetivam.

Dessa forma, a alegoria evocada por Sêneca e originalmente desenvolvida por Demetrius funciona para Foucault como forma de constatação do momento específico em que o pensamento ocidental sofre uma alteração significativa e, aproveitando-se da discussão elaborada por Sêneca, desenvolve sua própria interpretação do trecho, utilizando-se dele para reforçar sua tese: a de que o retorno a si tem início, de fato, com o privilégio da atenção que o sujeito dirige para sua própria

interioridade e que, além disso, operam como mecanismos transformadores de sua vida. Se, por um lado, a intenção original de Sêneca permanece restrita ao seu texto *De Beneficiis*, por outro, sua exposição adequada revela a forma específica como ela pode ser ressignificada por Foucault para, assim, ser realocada argumentativamente em *A Hermenêutica do sujeito*.

Posteriormente, Foucault virá, na mesma aula, a definir como na filosofia epicurista haverá um outro conceito capaz de abranger em si o saber da subjetivação, o conceito de *physiologia*. Em se tratando do saber qualificado por Demetrius como “inútil”, Foucault havia introduzido o conceito de *ethopoiên*, tomando-o para que a distinção abordada até aqui entre os conhecimentos pudesse ser melhor compreendida em seu poder de subjetivação. O conceito de *physiologia* será capaz de unir tanto a ideia de aquisição de um saber da natureza, ou até mesmo em um sentido de coisas externas, e da transformação subjetiva, como uma preparação para a vida no mundo, “para todas as circunstâncias possíveis da vida com que viermos a nos deparar” (FOUCAULT, 2006, p. 293). Assim, ainda que o conceito empregado pelos epicuristas possa conservar em si a completude da abordagem de um saber da natureza unido ao saber do homem, ainda relacional, o que cabe aqui é exatamente a apresentação da importância do pensar que Demetrius, segundo Foucault, inaugura e que, como no caso dos epicuristas, transformará a distinção antes empregada por Sócrates entre conhecimento da natureza e conhecimento do ser humano. Evidentemente, Sêneca permanece fiel à ideia central de apresentar através dessa introdução ao livro sétimo o dilema referente ao sábio estoico possuir todas as coisas e, de certo modo, não possuir materialmente tudo o que pode. Em seu texto, a imagem evocada por Demetrius visa trazer à guisa de discussão a imagem do sábio e introduzir, assim, o ideal que já permeia a sua obra da vida sem excessos em acordo com a natureza.

Referências bibliográficas

- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.
- GRIFFIN, M.; INWOOD, B. Introduction. In.: SENECA. *On Benefits*. Translated by Mirian Griffin and Brad Inwood. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, p. 1-14.
- LØKKE, H. *Knowledge and virtue in early Stoicism*. London and New York: Springer, 2015.
- ROSS, D. *Aristotle*. With and Introduction by John L. Ackrill. London and New York: 2004.
- SENECA. Sobre os Benefícios, livro primeiro. Tradução do latim de George Felipe B. B. Borges e Brenner Brunetto O. Silveira. *Revista de Filosofia HYPNOS*, São Paulo, v. 42, 2019, p. 114-154.

_____. *On Benefits*. Translated by Mirian Griffin and Brad Inwood. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

VICENTE, J. J. N. B.; PEREIRA, C. A. Virtude e Felicidade em Sêneca. *Revista Urutágua – Revista Acadêmica Multidisciplinar*. Universidade Estadual de Maringá, n. 34, 2016, p. 44-54.