

## PRÁTICAS DE CORREÇÃO NA ANTIGUIDADE PAGÃ: DESAPRENDIZAGEM PARA A SUBJETIVAÇÃO DO INDIVÍDUO ÉTICO

CORRECTION PRACTICES IN PAGAN ANTIQUITY:  
UNLEARNING FOR THE SUBJECTIVATION OF THE ETHICAL INDIVIDUAL

Juliane Marschall Morgenstern<sup>1</sup>

### Resumo

Este artigo analisa o papel da correção na Antiguidade pagã mostrando a função corretiva assumida pelas práticas de si nos primeiros séculos da nossa era. A partir dos estudos de Foucault elaborou-se uma historicização genealógica das práticas, para traçar a proveniência das técnicas de correção e identificar ênfases quanto à finalidade das práticas corretivas. A análise desenvolvida neste artigo integra uma *primeira ênfase* em relação às práticas de correção, localizada no contexto da Antiguidade pagã, onde se tem um conjunto de práticas de correção que funcionam pela retificação da alma para o domínio do corpo. O artigo aponta e discute três aspectos principais para a compreensão das práticas de correção no mundo pagão: a *função crítica* assumida pelo cuidado de si, a partir de sua generalização, a *relação entre pedagogia e medicina* e a noção de *desaprendizagem*. Outros modos de realização da correção podem ser encontrados na historicização das práticas antigas e modernas. Apesar de não integrarem as reflexões propostas pelo artigo, tais distinções auxiliam na compreensão do modo como a correção operou subjetivando e formando os indivíduos no mundo antigo, e ainda, permitem ampliar a análise da correção nas suas formas mais atualizadas, no campo mais amplo do ensino e da aprendizagem.

**Palavras-chave:** Práticas de correção; Antiguidade pagã; Subjetividade. Ensino.

### Abstract

*This article analyses the role of correction in pagan Antiquity presents a function that can be used in the practices of the first decades of our era. From the studies of Foucault a historical genealogy of the practices was elaborated, for the tracing of the techniques of correction and designation of emphases for the corrective practices. The analysis developed this paper based on a set of correction practices, which is the context of antiquity, where a set of correction practices is performed by the soul's rectification to the body's domain. The article points out and discusses three main times for the understanding of correctional practices in the world from a critical perspective of self care, from its generalization, a relationship between pedagogy and medicine and a notion of unlearning. Other modes of correction can be found in the historicizing of ancient and modern practices. Although they are not integrated as reflections by the article, such distinctions*

---

<sup>1</sup> Doutora em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria. Especialista em Gestão Educacional e Graduada em Educação Especial pela Universidade Federal de Santa Maria. Professora adjunta do Curso de Pedagogia e do Curso de Mestrado em Ensino de Humanidades e Linguagens da Universidade Franciscana. E-mail: juliane.unifra@gmail.com

*help in understanding how correction works and forming individuals in the ancient world, and yet present a detailed analysis of the correction in its most up-to-date forms, no broader field of teaching and learning.*

**Keywords:** Correction. Pagan Antiquity. Subjectivity. Teaching.

## INTRODUÇÃO

A identificação dos modos de correção colocados em funcionamento na Contemporaneidade remete ao questionamento por outras práticas corretivas, cuja operacionalidade e finalidade podem ser ou não as mesmas. Nessa direção, é possível traçar contrastes entre a produtividade e os efeitos de distintas práticas de correção mobilizadas em diferentes épocas históricas, a partir de um quadro geral em que se inscrevem processos de subjetivação e de condução das condutas. Em busca de tais contrastes realizou-se um recuo histórico para mostrar a ênfase das práticas corretivas na Antiguidade pagã, principalmente sua funcionalidade e seus objetivos no modo de formar os indivíduos. Percebe-se que a correção responde a fins (*télos*) distintos nesse longo período histórico, onde muitas técnicas permanecem as mesmas, porém, as práticas se diferenciam.

Nesse sentido, fez-se uma retomada panorâmica para identificar a produção da correção e os procedimentos que envolveram as práticas corretivas, com a intenção de localizar a(as) ênfase(s) de atuação que emergem no contexto da Antiguidade pagã. Na esteira dos estudos foucaultianos, optou-se pela historicização genealógica no intuito de compreender as condições que possibilitaram a realização da correção no mundo antigo, seus desdobramentos históricos, finalidades e efeitos de subjetivação. Para tanto, atentou-se a textos antigos, cuja análise pode ser ampliada a partir das pistas enunciadas por Foucault em seus estudos.

## A FUNÇÃO CORRETIVA DAS PRÁTICAS DE SI NA ANTIGUIDADE PAGÃ

Ao fazer a leitura das práticas de correção na Antiguidade, foi possível perceber que estas não podem ser tematizadas ou analisadas fora de uma ampla rede de práticas de subjetivação e de sua relação com a verdade. Correção, subjetivação e verdade: é em torno desse tripé que modos de correção distintos podem ser compreendidos e examinados. No mundo antigo, a produção de subjetividades se dava por meio de práticas de si concernentes ao campo de ações vinculadas à necessidade de ocupar-se consigo, ou ainda, de ter cuidados em relação a si. O preceito délfico do *cuidado de si* sofre deslocamentos ao longo de sua realização promovendo distintas práticas e técnicas de si. Esse é um conceito central para a compreensão das formas de subjetividade produzidas no cenário antigo e, principalmente, das práticas de correção implicadas nesse processo de formação dos indivíduos. Desse modo, no conjunto das práticas de si encontradas na Antiguidade, procurou-se localizar aquelas cuja função se vincula à modificação e transformação do homem antigo, ou seja, aquelas que têm um caráter corretivo.

Tal como examinou Foucault (2006), as práticas de si antigas fazem parte da formação dos indivíduos e trazem consigo um papel de correção. Nesse processo de formação, a correção aparece

na função crítica assumida pelo preceito socrático do cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Essa elaboração foi possível pela hermenêutica das tecnologias de si na prática pagã e no início do cristianismo, realizada por Foucault (2004; 2006), onde se vê a correção tomar corpo e se tornar fundamental para a subjetivação do indivíduo ético. Portanto, a partir do preceito do cuidado de si e das pistas encontradas em Foucault (2004; 2006), foi possível elaborar um traçado das práticas de correção antigas procurando contrastar os modos de desenvolvimento da correção nos primeiros séculos da nossa era.

Num primeiro momento, importa compreender o cuidado de si como elemento de constituição das relações do indivíduo consigo mesmo, para então vislumbrar, na sua expansão, uma função crítica que remeteu à necessidade de correção. Pelo campo de exercitação que constitui o cuidado de si, vê-se a elaboração de subjetividades em relação a uma verdade que, para ser alcançada, requeria a modificação da maneira de ser do indivíduo. Somente o trabalho intenso realizado pelo indivíduo consigo mesmo seria capaz de transformá-lo, convertendo suas atitudes e seu próprio ser. Esses exercícios permanentes de modificação se constituíam como a via capaz de tornar os homens aptos à verdade e, assim, produzi-los como sujeitos éticos. Nesse sentido, para que a modificação de si fosse possível, a correção tornou-se indispensável. Outro aspecto central se estabeleceu pela relação entre pedagogia e medicina, a qual configurou a busca de retificação para a cura dos indivíduos. Nessa direção, tem-se a substituição de um modelo pedagógico platônico por um modelo médico. Por fim, outro elemento importante para analisar as práticas de correção na Antiguidade pagã é a noção de *desaprendizagem* proveniente da tradição cínico-estóica. A *desaprendizagem* remete à necessidade de desfazer-se dos vícios e maus hábitos que estariam incrustados na natureza do ser e dos quais é preciso liberar-se. Estes seriam os três aspectos principais para a compreensão das práticas de correção no mundo pagão, os quais reitero: a *função crítica* assumida pelo cuidado de si, a partir de sua generalização, a *relação entre pedagogia e medicina* e a noção de *desaprendizagem*. Nas primeiras formas de vida social antiga, a constituição de um conjunto de técnicas voltadas ao cultivo moral e político dos indivíduos para sua transformação e conformação de uma subjetividade autônoma deu-se sob o preceito do *cuidado de si*. Do século V a.C ao século V d.C, a noção de cuidado de si perpassou as primeiras formas de atitude filosófica entre os gregos até as primeiras formas de ascetismo cristão, modificando-se ao longo desse percurso milenar. Foucault (2006) mostra que a expressão “ocupar-se consigo mesmo” é encontrada desde o Alcibiades de Platão até Gregório de Nissa e tem um sentido que não condiz apenas com certa forma de atenção ou atitude de espírito. Em sua etimologia, a expressão direciona-se a formas de exercício ou treinamento, ou seja, “bem mais que a uma atividade de espírito, *epimélesthai* refere-se a uma forma de atividade, de atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada, etc” (FOUCAULT, 2006, p. 104). Já no vocabulário cristão do século IV, a *epiméleia* assume o sentido de exercício ascético. Foucault demonstra que este preceito remete a formas de atividade, a conjuntos de práticas e, assim, no campo filosófico e literário se vê expressões e todo um vocabulário que transborda o conhecimento de si e concerne a toda uma *prática de si*.

Portanto, o cuidado de si é uma noção grega bastante complexa traduzida para o latim como *cura sui*, pela qual se pode perceber a relação entre o sujeito e a verdade. Essa relação desloca a origem tradicionalmente atribuída ao preceito délfico do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*) para

o campo mais amplo do cuidado de si.<sup>2</sup> Foucault compreende que o conhece-te a ti mesmo aparece no quadro geral do cuidado de si como regra de aplicação concreta, uma forma desse cuidado que remonta a um fundamento, que é a necessidade de ocupar-se de si, de ter cuidados consigo. Assim, o ‘ocupar-se consigo mesmo’ torna-se princípio de toda conduta racional que visasse obedecer a outro princípio, o de racionalidade moral (FOUCAULT, 2006) e, para além de um modo de estar no mundo, de uma atitude geral e de estar atento ao que se pensa, também se refere a ações praticadas em relação a si mesmo. O cuidado de si envolve práticas pelas quais é possível se modificar, transformar-se e, assim, construir a própria subjetividade.

Cabe ressaltar que a subjetividade antiga, tal como estudada por Foucault (2004; 2006) não identifica o sujeito a uma categoria ontologicamente invariável, mas diz respeito a “modos de agir, a processos de subjetivação modificáveis e plurais” (CANDIOTTO, 2008, p. 88). Assim, o filósofo entende a produção do sujeito antigo como ultrapassagem de si. Esse processo de subjetivação pressupõe um conjunto de exercícios ou práticas, que permanecerão sendo operadas na história da espiritualidade ocidental e que são fundamentais para a constituição de diferentes formas de si. As práticas também agregam técnicas (a escuta e a escritura são exemplos dessas técnicas que foram fundamentais para a subjetivação e ascese na antiguidade pagã), que constituem exercícios pelos quais os indivíduos operam e modificam a si mesmos. Algumas dessas técnicas de si, tal como o exame e direção de consciência, a concentração, o retiro e os exercícios de resistência, entre outras técnicas vinculadas ao cuidado de si, foram trabalhadas por Foucault entre os anos de 1976 e 1984, passando pelo Curso *Os anormais*, pelas obras *História da sexualidade* em seus três volumes até chegar ao Curso *A coragem da verdade* (BARROS II, 2012). Essas técnicas de si podem ser vistas como jogos de verdade (FOUCAULT, 2004) nos quais se produzem subjetividades específicas e onde mecanismos de correção são colocados em ação. As técnicas que integram as práticas de si na antiguidade nos mostram os “procedimentos, práticas e técnicas capazes de constituir, modificar, transmutar, alterar ou agregar hábitos de comportamento” (BARROS II, 2012, p. 13) e, para modificar algum comportamento, a correção é indispensável.

Importa compreender que o cuidado de si se generaliza quando as limitações que determinavam a razão e a forma de si se rompem, nos séculos I e II da nossa era. Antes dessa expansão ou rompimento, as limitações se referiam a três características: àqueles que deveriam ocupar-se consigo mesmos, ou seja, os jovens aristocratas que por *status* um dia dirigiam a cidade; ao objetivo do cuidado de si, que se voltava ao exercício do poder ao qual se estava destinado, como se deveria exercê-lo, ou seja, de forma sensata e virtuosa; e, a uma forma principal do cuidado de si que estava vinculada ao conhecimento de si. O rompimento dessas condições não se dá subitamente, mas segue ao longo da

<sup>2</sup> Cabe destacar, em relação a esse ponto, que Foucault (2004; 2006) se vale de estudos arqueológicos e históricos para sustentar que o conhece-te a ti mesmo não tinha, em sua origem, o valor que lhe foi conferido posteriormente. O conhece-te a ti mesmo se constituía como um preceito a quem iria consultar o oráculo de Delfos. Havia três preceitos que funcionavam como regras ou recomendações a serem seguidas na consulta aos deuses: o primeiro se referia a “nada em demasia”, ou seja, não colocar questões demais, apenas aquelas que fossem úteis; o segundo dizia respeito a “cauções”, de modo que não se deve comprometer com coisas que não se poderá cumprir; e o terceiro é “conhecer-se a si mesmo”, ou seja, examinar bem em si mesmo as questões que serão colocadas, aquilo que é preciso saber. Desses imperativos de prudência, o conhece-te a ti mesmo também requer a lembrança de que não se é um deus, mas apenas um mortal e, portanto, deve-se reconhecer a sua força e o seu lugar.

época helenística tendo como efeito as filosofias cínica, epicurista e estóica apresentadas como “artes de viver” (FOUCAULT, 2006, p. 102). Sendo assim, ocupar-se consigo se torna um princípio incondicional e imperativo imposto a todos, o qual deve acontecer o tempo todo; sua finalidade não se volta mais à cidade mas a si mesmo, pois já não é uma atividade particular vinculada ao governo dos outros; e, por fim, o cuidado de si não é mais determinado na forma única do conhecimento de si, mas se integra num conjunto mais vasto de práticas, atenuando-se. Tal generalização do preceito do cuidado de si pressupõe duas limitações, quais sejam: para ocupar-se consigo é preciso ter tempo e cultura, ou seja, trata-se de um comportamento elitizado, que requer dos indivíduos capacidade econômica e tempo livre para poderem fazer o cultivo de si. Mesmo nos estóicos e cínicos, ao dizerem para todos ocuparem-se consigo mesmos, isso só será uma prática para alguns. A segunda limitação se refere ao efeito dessa prática que tem por finalidade fazer do indivíduo que se ocupa de si alguém diferente da maioria (FOUCAULT, 2006).

A expansão do cuidado de si também está ligada à crítica pedagógica feita à formação ateniense. Formação que era falha e criticada por não formar cidadãos capazes de governar a si mesmos e que, portanto, também não eram capacitados a governar a cidade. A crítica da pedagogia ateniense, como aquela que não assegurava a passagem da adolescência à idade adulta, é um dos traços que aparecem na filosofia grega e é a partir dessa crítica que se constitui a forma socrático-platônica do discurso filosófico. A pedagogia insuficiente era lastimada em Atenas, pela falta de uma instituição eficaz que assegurasse o ingresso dos adolescentes na vida adulta e, assim, era preciso buscar uma formação que não era apenas um conhecimento, uma habilidade de algo que se ignorava. A formação necessária e que deveria ser buscada era aquela que incitava o indivíduo a ter cuidados consigo mesmo, a modificar-se.

Há também um segundo deslocamento, não mais em torno da generalidade, mas da idade. Será preciso ocupar-se consigo durante toda a vida e não mais apenas na juventude ou porque a pedagogia em Atenas é insuficiente, mas em qualquer situação é preciso ocupar-se consigo, tendo em vista que nenhuma pedagogia pode assegurar um cuidado ou uma formação definitiva. A idade madura será crucial para o cuidado de si, na preparação para a velhice, o que “se distingue muito nitidamente do cuidado de si como substituto pedagógico, como complemento pedagógico que prepara para a vida” (FOUCAULT, 2006, p. 95). Nesse sentido, vemos que a generalização do cuidado de si se dá em dois eixos: um eixo diz respeito a uma generalização que é coextensiva à vida individual e o outro eixo que concerne à arte da existência e a generalização desde a qual o cuidado de si deveria se estender a todos. Desse modo, após Platão, a necessidade de cuidar de si não se afirma mais no momento de passagem da adolescência à idade adulta, esse imperativo não se vincula mais simplesmente à crise pedagógica, mas se torna uma obrigação que perpassará toda a vida.

Para os epicuristas, nunca é cedo ou tarde para se ocupar com a própria alma e, portanto, é preciso filosofar tanto quando se é jovem quanto quando se é velho. Filosofar e ter cuidados com a alma se implicam objetivando alcançar a felicidade, apesar de suas funções serem diferenciadas nesses distintos momentos da vida. Para os jovens, trata-se de uma preparação (*paraskheue*) para a vida, preparação vista nos estóicos e nos epicuristas. Para os adultos, refere-se ao rejuvenescimento, ao desprendimento ou volta no tempo, o que acontece fora da paisagem ateniense dos séculos V-VI, onde os jovens ambiciosos buscavam o exercício do poder. Nesse segundo eixo de generalização é que

muitos homens em plena maturidade “se iniciam, encorajam-se uns aos outros, empenham-se, quer sozinhos quer coletivamente, na prática de si” (FOUCAULT, 2006, p. 109).

A recentralização do cuidado de si, do período da adolescência ao da maturidade ou final da maturidade, traz como consequência a ênfase na sua função crítica que, por sua vez, atribui a essa prática de si um papel centrado na correção. O elemento formador continua existindo, porém se vincula fundamentalmente à prática da crítica. Em síntese: a necessidade de exercitar um cuidado de si não deveria mais acontecer em razão de uma falha pedagógica na formação dos indivíduos, mas da necessidade de uma formação que deveria acontecer ao longo da existência e que poderia ser iniciada a qualquer momento, em qualquer idade. A crítica afasta-se da ignorância e se volta para os erros e maus hábitos a serem corrigidos. Essa função crítica visa preparar o indivíduo para suportar todos os acidentes, infortúnios e as desgraças que podem atingi-lo. Trata-se de “montar um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade” (FOUCAULT, 2006, p. 115). Esse mecanismo de segurança chamado de *paraskheué* pelos gregos e que Sêneca traduziu por *instructio*, essa armadura dos indivíduos diante dos acontecimentos nos reporta ao aspecto formador da prática de si nos séculos I e II. De acordo com Candiotta (2008, p. 96):

A armadura protetora (*paraskheué*) é adquirida pelo indivíduo na escola filosófica quando subjetiva os discursos enunciados pelo mestre (*lógoi*). Não se tratam de axiomas e discursos de verdade em si mesmos, mas de enunciações materialmente pronunciadas e úteis ao sujeito. Bom asceta é aquele que conserva frases efetivamente escutadas ou lidas mediante a repetição, a rememoração e a escritura.

Para funcionarem como armaduras, os *lógoi* precisam ser princípios aceitáveis de comportamento, pois somente assim serão qualificados como verdadeiros. Precisam ser persuasivos, de modo a formar convicções e constituir ações. Tais discursos enunciados (*lógoi*) “configuram esquemas indutores de ação: uma vez que habitem o pensamento, o coração e o corpo do sujeito agirão espontaneamente como se falassem em nome dele dizendo o que convém fazer e fazendo, efetivamente, o que é preciso fazer” (CANDIOTTO, 2008, p. 98). Para adquirir esses esquemas de ação, o indivíduo opta livremente pela ascese. Cabe lembrar que “não se trata apenas da apropriação de discursos de verdade para torná-los seus, mas de constituir um eu por intermédio deles” (CANDIOTTO, 2008, p. 98).

Tal armadura de proteção (*paraskheué*) remete a um elemento formador. Segundo Foucault (2006, p. 115-116),

Este aspecto formador, contudo, de modo algum é dissociável de um aspecto corretivo que, a meu ver, torna-se cada vez mais importante. A prática de si não mais se impõe sobre o fundo de ignorância, como no caso de Alcibíades; ignorância que ignora a si mesma. A prática de si impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é neste eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental.



Para expulsar o mal que está dentro de cada indivíduo é preciso operar sobre si mesmo corrigindo-se. No estoicismo de Sêneca, vemos que o mal é visceral e está no interior dos sujeitos e não no seu exterior. A prática de si deve, portanto, corrigir um mal que já existe no indivíduo e, mesmo que seja mais fácil fazer a correção na juventude, quando o mal ainda não se fixou, sempre haverá a possibilidade de ser corrigido. Mesmo que o mal se enrijeça, ainda será possível endireitar-se na direção de se tornar aquilo que se poderia ter sido e nunca se foi. Nesse sentido, a ideia de natureza é fundamental. Para Sêneca, a alma de qualidade (*bona mens*) não pode vir antes da imperfeição da alma (*mala mens*), pois antes de fazer o bem já somos ocupados por algo. Esse algo diz respeito a uma natureza que não está dada, que não é uma essência a ser retificada, mas que serve como um critério de discriminação, desde o qual se pode fazer a crítica e tomar distância dos hábitos, do meio e da convenção social. É em relação à natureza, ao funcionar como critério de distinção e de crítica, que se definirá o que precisa ou não ser modificado, corrigido. Nesse entendimento, sempre será necessário corrigir-se, pois a alma mesma é imperfeita. A ideia de natureza vincula-se, por sua vez, a outros dois aspectos em que as práticas de correção podem ser vislumbradas: a noção de desaprendizagem e a relação entre pedagogia e medicina.

## **DESAPRENDIZAGEM E A RELAÇÃO ENTRE PEDAGOGIA E MEDICINA**

No âmbito da Antiguidade pagã, com a função crítica assumida pelas práticas de si na formação dos indivíduos, a noção de desaprendizagem assumiu grande importância. A crítica e discriminação das próprias ações, tendo como critério o entendimento de natureza, leva a uma busca pela desaprendizagem das más condutas, provenientes dos maus hábitos que foram adquiridos durante a vida, dos que foram impostos pelo meio e também daqueles que resultam das convenções sociais. De acordo com Foucault (2006), Sêneca se aproxima do vocabulário cínico para afirmar que “aprender as virtudes é desaprender os vícios” (*virtutes discere vitia dediscere est*), fazendo uso da noção de desaprendizagem, que é fundamental para essa corrente filosófica antiga. A desaprendizagem deve acontecer desde cedo, ainda com a prática de si realizada no período da juventude, de modo a promover uma reforma crítica do indivíduo. A desaprendizagem é motivada pela crítica do meio familiar, dos seus efeitos, dos valores transmitidos na primeira infância e das condições em que se desenvolve a infância, o que requer um distanciamento desse sistema de valores, devido à atribuição ao cuidado de si, da função de reverter inteiramente os valores impostos pela família (FOUCAULT, 2006).

O entendimento de desaprendizagem que aparece nos cínicos e nos estoicos com Sêneca, prevalece na Carta 50 de Sêneca à Lucílio, como vemos a seguir:

Parece que temos vergonha de aprender a sabedoria! Pelos deuses, se acharmos que é vergonhoso buscar um mestre, então podemos perder a esperança de obter as vantagens da sabedoria por obra do acaso. Para dizer a verdade, nem sequer é necessário grande esforço se, como disse, começarmos a formar e corrigir a nossa alma antes que as más tendências cristalizem. Mas mesmo já empedernidas, nem assim eu desespero: com esforço persistente, com cuidados aturados e intensos, todas as más tendências serão vencidas. Podemos aprumar toros de madeira, por muito tortos que estejam; por meio de calor é possível endireitar pranchas curvas e adaptar sua forma natural às nossas conveniências. Com muito mais faci-

lidade se pode dar forma à alma, essa entidade flexível, mais maleável que qualquer líquido. [...] ninguém atingiu a sabedoria sem primeiro passar pela insensatez! Todos temos o inimigo dentro de casa: aprender as virtudes equivale a desaprender os vícios (SÊNeca, 2004, p. 171).

Para os estóicos e para os cínicos, a tarefa de formação envolve a aquisição da virtude e da sabedoria, tarefa que se realiza por meio da correção que livra a alma do erro e que a retifica, fazendo com que se desaprenda tudo que foi deformado pela criação, pela educação e pelo hábito. Correção que não prevê o retorno a uma origem perdida, mas que intenciona uma reforma de si e nessa reforma se esculpe o material maleável de que a alma é formada, na percepção do estoicismo. Nesse aprendizado da sabedoria e da virtude, a relação com o mestre é de grande importância. Ainda em Sêneca, ao retomarmos o entendimento de que o mal não provém de fora, mas está no interior do eu, seria preciso trabalhar para expulsar, dominar e se liberar desse mal que existe dentro de cada um. Nesse sentido, seria mais fácil realizar a correção desde muito cedo, quando o mal ainda não se incrustou no ser. A formação, mesmo quando direcionada aos jovens, deve corrigir dominando esse mal que já está no interior do indivíduo, pois quanto antes se buscar a correção, maiores serão as possibilidades de êxito ou de cura. Para tanto, a desaprendizagem deve ser iniciada o quanto antes, de modo a promover uma reforma de si. A correção-liberação dos vícios habilita a alma ao aprendizado da virtude, tarefa árdua a ser praticada com empenho. De acordo com Sêneca (2004, p. 171-172):

Com tanto maior vontade nos devemos aplicar a emendar-nos: uma vez aprendidos, os bens da sabedoria permanecem para sempre na nossa posse. A virtude nunca se esquece. As plantas crescem com dificuldade num solo inadequado, e por isso será fácil arrancá-las, eliminá-las; mas colocadas num terreno apropriado ganham raízes firmes. A virtude está de acordo com a natureza; os vícios, esses, são como plantas daninhas e nocivas. As virtudes adquiridas não podem ser extirpadas, é com facilidade que as podemos conservar; adquiri-las, contudo, é tarefa árdua, portanto é próprio de um espírito fraco e doente rezear experiências desconhecidas. Obriguem-se, portanto, esse espírito a dar os primeiros passos. Passada esta fase o tratamento deixa de amargar e torna-se mesmo, enquanto se processa a cura, uma fonte de prazer.

Como se pode perceber no vocabulário empregado por Sêneca, a prática de si aparece correlacionada às práticas e ao pensamento médico, onde a noção de doença e paixão (*páthos*) é central tanto nos epicuristas quanto nos estóicos. A relação entre filosofia e medicina já era concebida antes dos séculos I e II, aparecendo em Platão e na tradição pós-platônica. Porém, o modelo pedagógico platônico passa a ser substituído por um modelo médico, onde o cuidado de si não se torna outro tipo de pedagogia, mas assume como característica principal o dever de “se tornar um cuidado médico permanente” (FOUCAULT, 2004, p. 339), no qual o indivíduo se constitui como médico de si mesmo. A necessidade de se cuidar ao longo de toda a vida e não mais de preparar-se para a vida adulta, ou para outra vida em um momento específico da existência, demarca um objetivo distinto, qual seja, a preparação “para uma realização plena da vida” (FOUCAULT, 2004, p. 339). Essa preparação, que só se completará no momento que precede a morte, caracteriza a velhice como plenitude e, assim, inverte os valores tradicionais gregos em torno da juventude.



Como foi assinalado anteriormente, o modelo médico toma a noção de *páthos* como principal. Além dessa noção, a descrição da prática de si pela filosofia designa um procedimento médico, cujo foco se volta ao entendimento de *therapeúein*, que “significará, ao mesmo tempo: cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 120). Nessa correlação entre uma prática religiosa, que é a da prática da alma com a medicina, a terapêutica se configura como uma “forma de atividade de cuidados mais ampla, mais espiritual, menos diretamente física do que a dos médicos para a qual reservam o adjetivo *iatriké* (a prática iátrica se aplica ao corpo)” (FOUCAULT, 2006, p. 121). Mesmo envolvendo cuidados mais amplos que aqueles direcionados ao corpo, fica visível a proeminência do cuidado médico na cultura de si e seu vínculo a uma atenção com o corpo. No Alcibiades de Platão, a distinção entre alma e corpo aparece de forma clara, tendo em vista que a alma era bem especificada como objeto do cuidado de si. Mais tarde é que o corpo será reintegrado. Nos epicuristas e nos estóicos “veremos o corpo reemergir como objeto de preocupação, de sorte que ocupar-se consigo será, a um tempo, ocupar-se com a própria alma e com o próprio corpo” (FOUCAULT, 2006, p. 133). Sendo assim, o cuidado de si como cuidado médico permanente traz a preocupação com o corpo e abarca uma atenção mais ampla, direcionada à alma. Como nos explica Fábio Lopes (2014, p. 303):

*Therapeúein* significa três coisas: a realização de um ato médico que objetiva curar ou cuidar-se; a atividade do servidor que obedece às ordens e serve o mestre; e, por fim, prestar um culto. Foucault (2006) cita Filon de Alexandria -filósofo neoplatônico judeu (20 a.C.- 50 d.C) -, ao referir-se aos Terapeutas como um grupo de pessoas que, em certo momento da vida, retiraram-se para as proximidades de Alexandria a fim de compor uma comunidade que se volta ao cuidado da alma, tal como os médicos cuidam do corpo. Também se intitulam terapeutas, para Filon, porque praticam o culto do Ser (*tò ón: therapeúousi tò ón*).

Pelo fato de as perturbações poderem circular entre corpo e alma seria preciso corrigir a alma para que o corpo não prevaleça sobre ela, e retificar o corpo para que a alma mantenha o completo domínio sobre si própria. E a esse ponto de contato, enquanto ponto de fraqueza do indivíduo, se dirige a atenção que se concede aos males, mal-estares e sofrimentos físicos. O cuidado do corpo nessas práticas de si pode ser visto “pelo medo do excesso, pela economia do regime, pela escuta dos distúrbios, pela consideração de todos os elementos (estação, clima, alimentação, modo de vida) que podem perturbar o corpo e, através dele, a alma” (LOPES, 2014, p. 303). Porém, é a alma que necessita ser corrigida e, no ponto de contato com o corpo, será preciso dominar os instintos e impulsos de modo que ambos se mantenham no caminho da retificação. É nesse sentido que se propõe o reconhecimento da situação de doença, na qual o indivíduo “deve ser curado, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência” (LOPES, 2014, p. 303). Sobre a experiência da subjetividade nos gregos e as relações entre alma e corpo, Ortega (1999, p. 71) assinala que “no mundo arcaico dos heróis homéricos não existia uma divisão apreciável entre o corpo (*soma*) e a alma (*psyche*). O *soma*, que abrange simultaneamente o corpo e o cadáver, constitui o *autos* do homem homérico”. A *psyche* tem o sentido de físico-corpóreo na época arcaica. Já em Platão, vemos que o *soma* passará a designar o corpo vivo e não mais o cadáver, ao passo que *psyche* se refere à alma. Assim, “o *autos* passa do *soma* à *psyche*, separando-se do corpo e ganhando autonomia” (ORTEGA, 1999, p. 71). Seguindo os estudos

do autor, entende-se que na Grécia clássica todos os indivíduos tem uma alma (*psyche*), mas esta não se configura como um eu e não tem sentido psicológico, pois “os gregos não conheciam a introspecção. O sujeito é extrovertido” (ORTEGA, 1999, p. 72). A consciência se volta para o exterior e não há uma auto consciência, do modo como ela é entendida no sentido moderno. Em Platão, há uma interação entre a alma em sua natureza divina (*daimon*) e a parte da alma que se relaciona diretamente com o corpo. Nesse sentido, tem-se uma ascese moral cujo objetivo é a constituição de uma interioridade que assume a forma de um si mesmo.

É para corrigir esse indivíduo e principalmente a sua alma, que está conectada ao corpo, que a figura do mestre é fundamental, pois funciona como “um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. Ele é o mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito” (FOUCAULT, 2006, p. 125). Portanto, o mestre faz a mediação necessária que requer a transformação dos maus hábitos e do comportamento vicioso, o que torna a correção indispensável. Essa formação é conduzida não de modo externo ao sujeito, pois se trata de uma “formação que tinha por objeto a própria constituição do sujeito, sempre circunscrita a certos domínios de exercícios, regras, práticas e exames. Formação capaz de finalizar a um tipo de sujeito, portanto, de colocar em movimento práticas subjetivantes” (CARVALHO, 2010, p. 42), apesar de envolverem experiências bastante heterogêneas. No período helenístico e romano, tal como nos explica Foucault (2006), a relação com o outro aparece sob uma forma diferente, apesar de ser necessária, assim como na época clássica. A necessidade do outro está fundada, para além da ignorância, “no fato de que o sujeito é menos ignorante do que malformado, ou melhor, deformado, vicioso, preso a maus hábitos” (FOUCAULT, 2006, p. 160). Portanto,

Não é para um saber que substituirá sua ignorância que o sujeito deve tender. O indivíduo deve tender para um *status* de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não-sujeito pelo *status* de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Há que constituir-se como sujeito e é nisto que o outro deve intervir (FOUCAULT, 2006, p. 160).

Quando a relação consigo se torna o objetivo da prática de si e meta final da vida que somente alguns conseguem alcançar, para que essa prática de si atinja seu objeto que é o eu, o outro se torna indispensável. Na época clássica, têm-se três tipos de relação com o outro ou três tipos de mestria, que são necessárias para a formação do jovem. Essas três formas de relação com o outro, ou seja, a mestria de exemplo, a mestria de competência e a mestria socrática, assentam-se num jogo entre ignorância e memória, pois é a memória o que permite passar da ignorância a não-ignorância. Mesmo quando houver a necessidade de aprender um conhecimento que requer treino, será preciso um mestre, porém, nesse âmbito não se trata de maus hábitos a serem reformados, e sim apenas de algo que se ignora. Esses modos de relação com o outro é que serão deslocados no período helenístico e romano e não será mais no jogo da memória e da ignorância que o mestre exercerá sua função, pois passará a ser um mediador na formação do indivíduo como sujeito. Quando se tratar de transformar os maus hábitos, de transformar a *héxis*, a maneira de ser do indivíduo, quando for preciso corrigir-se, *a fortiori* então será necessário um mestre. Passar da ignorância ao saber implica o mestre. Passar de um *status* à cor-

rigir' ao *status* 'corrigido' supõe, a *fortiori*, um mestre. A ignorância não podia ser operadora de saber e nisto, neste ponto, se fundava a mestria no pensamento clássico. Doravante, o sujeito não pode mais ser operador de sua própria transformação e nisto se inscreve agora a necessidade do mestre (FOUCAULT, 2006, p. 161).

A correção, implicada à ideia de transformação dos maus hábitos do indivíduo para sua constituição como sujeito, requer, portanto, a figura do mestre, ou seja, necessita da relação com outro que será o operador dessa reforma de si. Nesse sentido, Sêneca reflete sobre a agitação do pensamento que demanda o auxílio de outro. Na carta 52 à Lucílio, temos a seguinte passagem:

Que tendência é esta, Lucílio, que nos desvia do rumo pretendido, que nos empurra para o ponto donde pretendemos sair? Que debate se desenrola na nossa alma e nos impede de manter uma vontade firme? Andamos à deriva entre resoluções contrárias; não conseguimos ser fiéis a uma vontade livre, absoluta, constante. Dirás tu que é prova de insensatez não ter um propósito contínuo, um interesse permanente. Mas dessa insensatez como e quando nos conseguiremos libertar? Por si só, ninguém conseguirá sair do remoinho; é necessário alguém que estenda a mão e ajude a pisar em terra firme (SÊNeca, 2004, p. 176-177).

Sobre essa tendência que nos desvia do rumo pretendido, essa insensatez ou estupidez da qual ninguém poderia sair sozinho, é preciso de um outro que faça o movimento de puxar o indivíduo para fora dessa não vontade de si. Foucault (2006, p. 161), ao fazer a análise dessa Carta escrita por Sêneca, destaca que “é de boa e de má saúde que se trata nesta necessidade do mestre ou da ajuda, logo, trata-se efetivamente de correção, de retificação, de reformação”. Também aponta que esse estado de doença do qual é preciso sair trata-se de *stultitia*, ou seja, do estado daquele que ainda não teve cuidados consigo. O objetivo da prática de si é justamente sair desse estado de quem está aberto e deixa a vida acontecer, sem separar as representações que vem do mundo exterior e os elementos subjetivos, de quem deixa a vida passar sem memória e sem vontade e, por isso, muda constantemente seu modo de viver. O indivíduo *stultus* é aquele que não desenvolveu a capacidade de querer como convém e, assim, sua vontade não é livre. Uma vontade livre é aquela que quer sem determinação, que quer absolutamente e sempre. Esse objeto que se pode querer absolutamente, livremente e sempre é o próprio eu. O *stultus*, portanto, não quer a si mesmo, não quer o próprio eu e demonstra uma desconexão entre o eu e a vontade.

Desse modo, sair da *stultitia*, na medida mesma em que ela se define por esta não-relação consigo, não pode ser feito pelo próprio indivíduo. A constituição de si como objeto suscetível de polarizar a vontade, de apresentar-se como objeto, finalidade livre, absoluta e permanente da vontade, só pode fazer-se por intermédio de outro. [...] entre o indivíduo que não quer seu próprio eu e o que conseguiu chegar a uma relação de domínio e posse de si, de prazer consigo, que é, com efeito, o objetivo da *sapientia*, é preciso que o outro intervenha. Estruturalmente, digamos, a vontade característica da *stultitia* não pode querer cuidar de si. Consequentemente, como vemos, o cuidado de si necessita da presença, da inserção, da intervenção do outro (FOUCAULT, 2006, p. 165).

O outro, de que o cuidado de si necessita, não é um educador tradicional que irá ensinar princípios e também não é um mestre de memória. A ação empreendida por este outro “não se trata de *educare*, mas de *educere*: estender a mão, fazer sair, conduzir para fora. [...] ação, com efeito, que

será operada sobre o indivíduo, indivíduo ao qual se estenderá a mão e que se fará sair do estado, do *status*, do modo de vida, do modo de ser no qual está” (FOUCAULT, 2006, p. 165). Mais do que educação, esse movimento de educação, de ser puxado para fora por outro é fundamental para que o sujeito constitua a si mesmo. Essa é a função do filósofo ao atuar como operador capaz de edificar a relação do ser consigo, como aquele capaz de fazer com que o indivíduo queira a si mesmo e abandone os maus hábitos para buscar a virtude. O filósofo, sendo o único que pode fazer o governo dos homens, de governar os que querem governar a si mesmos e também aqueles que querem governar outros, é, portanto, aquele capaz “de construir assim uma prática geral do governo em todos os graus possíveis: governo de si, governo dos outros” (FOUCAULT, 2006, p. 167). Nesse aspecto, coloca-se a principal diferença entre a filosofia e a retórica. Enquanto a retórica faz uso dos meios pelos quais é possível agir sobre os outros a partir do discurso, a filosofia coloca à disposição dos indivíduos um conjunto de princípios e de práticas pelos quais se pode exercitar o cuidado de si e também o cuidado dos outros. O ensino da retórica e o ensino filosófico constituem duas formas ou vias de realização da *Paidéia*, entre os séculos V e IV, a primeira (sofística ou da arte do ensino) estava voltada ao ensino e ao mestre e a segunda (socrática ou filosófica) estava centrada no método dialético e na atividade que consiste em cuidar da alma e alcançar a virtude (NOGUERA-RAMÍREZ, 2009).

O filósofo é aquele que consegue fazer com que o dirigido compreenda que sua vontade não é livre e que, em muitas situações, ele acaba fazendo o que é nocivo e não aquilo que é útil. Sendo assim, no debate intelectual, o filósofo permite a distinção da verdade do erro e a substituição deste erro conseguindo assim “mover o espírito na boa direção” (FOUCAULT, 2006, p. 172). Ao refutar e movimentar o espírito do outro, aquele que ensina “conseguirá transformar a atitude daquele que estava enganado” (FOUCAULT, 2006, p. 172) dirigindo-o como convém. É preciso considerar que,

A alma é como uma balança, inclina-se para um ou outro lado. Queiramos ou não, inclina-se conforme a verdade que é levada a conhecer. E, quando sabemos assim [manobrar] o combate (a *mákhe*) que se desdobra no espírito do outro, quando, por uma suficiente arte do discurso, somos capazes de conduzir a ação que consiste em refutar a verdade em que ele crê e mover seu espírito para o bom lado (FOUCAULT, 2006, p. 172).

Nessa operação se efetiva a correção, mediada pela mudança que se realiza no espírito do outro. Porém, quando não se tem êxito nessa intervenção “não devemos crer que faltoso é aquele que dirigimos, mas nós próprios. Deveremos acusar a nós mesmos, não aqueles que não conseguimos convencer” (FOUCAULT, 2006, p. 172). Interessante observar que, nesse movimento de correção do espírito que passa pela modificação e liberação dos maus hábitos, o próprio indivíduo não é responsabilizado caso não se modifique. Pode-se entender que essa situação que configura uma incorrigibilidade coloca-se, para os antigos, como falta de habilidade do mestre já que sozinho o indivíduo não poderá sair do estado insensato em que se encontra.

## CORREÇÃO, SUBJETIVAÇÃO E VERDADE NA ANTIGUIDADE PAGÃ

Funcionando como fio condutor que articula subjetividade e verdade (CANDIOTTO, 2008) as práticas atreladas ao cuidado de si, nos primeiros séculos de nossa era, requerem uma exigência ética. Desse modo, na espiritualidade antiga a verdade transforma o sujeito, “na medida em que ele é desqualificado para ser fundamento de verdade” (CANDIOTTO, 2008, p. 90). Para ter acesso a verdade é preciso que o indivíduo se modifique, transforme-se e para isso, é preciso agir sobre si mesmo, pois “a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento” (FOUCAULT, 2006, p. 19). Não é possível vislumbrar a verdade sem uma transformação, uma conversão do indivíduo e para acessá-la é preciso corrigir-se. Na Grécia arcaica já aparece a necessidade de exercitar uma tecnologia de si para acessar a verdade. Essa tecnologia envolve ritos de purificação, técnicas de concentração da alma, técnica do retiro, prática da resistência, entre outras que permanecerão sendo praticadas por um longo período. A correção se configura como o *meio* necessário para acessar a verdade e como *efeito* desse processo, leva à transformação pessoal. Sendo assim, a possibilidade de se corrigir funcionará como uma via para acessar a verdade e ser transfigurado por ela. Não há, portanto, possibilidade de transformação do indivíduo, de acesso à verdade e de subjetivação sem a correção. Assim, podemos verificar que a correção é central para o trabalho ético que visa a alcançar uma vida bela. Esse trabalho sobre si mesmo pode ser entendido no âmbito do tema filosófico e das práticas espirituais, os quais não se separam. Enquanto a filosofia era compreendida pelo que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso a verdade, a espiritualidade remonta ao conjunto de práticas que constituem, para o sujeito, o que é necessário fazer para acessar a verdade, a qual “só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade [...] deste ponto de vista não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito” (FOUCAULT, 2006, p. 20). Desse modo, ao mesmo tempo em que a correção é um caminho para a verdade que transforma, é também um caminho que exige transformação.

Desse modo, para chegar à verdade é preciso transformar-se ou converter-se. Em sua etimologia, “conversão (do latim, *conversio*) significa ‘giro’, ‘mudança de direção’. O termo serve, pois, para designar toda espécie de giro ou transposição” (HADOT, 2014, p. 203). O autor explica que na perspectiva religiosa e filosófica, a conversão se refere a uma mudança de ordem mental que pode fazer referência tanto à mudança de uma opinião quanto à transformação mais profunda da personalidade. Assim,

o termo latino *conversio* corresponde, de fato, a dois termos gregos de sentidos diferentes: por um lado, *epistrophè*, que significa ‘mudança de orientação’ e implica a ideia de um retorno (retorno à origem, retorno a si); por outro lado, *metanoia*, que significa ‘mudança de pensamento’, ‘arrepentimento’ e implica a ideia de uma mutação e renascimento. Portanto, na noção de conversão, há uma oposição interna entre a ideia de ‘retorno à origem’ e a ideia de ‘renascimento’ (HADOT, 2014, p. 203).

Para Pierre Hadot (2014) o fenômeno da conversão no período pré-cristão fica menos evidente no âmbito religioso do que no âmbito político e filosófico. Naquele contexto, a experiência da conversão é vista na vida política realizada por homens na Grécia antiga, a qual poderia acontecer pela dis-

cussão que, na democracia, permitia fazer uma mudança na alma do adversário. Essa possibilidade de mudar o outro se efetivava pelo uso da linguagem, técnicas de retórica e métodos persuasivos. Porém, a conversão filosófica é mais radical que a conversão política, apesar de estar vinculada a ela, e isso porque remete a conversão à educação. Nesse sentido, Hadot (2014, p. 205) afirma que “toda educação é conversão. Toda alma tem a possibilidade de ver essa luz do Bem. Seu olhar, contudo, está mal orientado e a tarefa da educação consistirá em voltar esse olhar na boa direção. A isso se seguirá então uma transformação total da alma”. Assim é que os filósofos, estando convertidos na direção do bem e ao governarem a cidade, poderão também convertê-la nessa mesma direção. A conversão que se dava pelo governo da cidade, após Platão e nas escolas filosóficas que passaram a existir - escola estoíca, epicurista e neoplatônica - esteve direcionada para os indivíduos e não mais para a cidade. Aqui,

a filosofia torna-se essencialmente um ato de conversão. Essa conversão é um acontecimento provocado na alma do ouvinte pelo discurso filosófico. Ela corresponde a uma ruptura total com a maneira habitual de viver: mudança de costume frequentemente de regime alimentar, às vezes renúncia aos afazeres políticos, mas sobretudo transformação total da vida moral, prática assídua de numerosos exercícios espirituais. [...] A filosofia antiga, portanto, não é jamais a edificação de um sistema abstrato, mas aparece como um apelo à conversão por meio da qual o homem reencontrará sua natureza original (*epistrophè*) em um violento desenraizamento da perversão na qual vive o comum dos mortais e numa profunda reviravolta de todo o ser (aqui já se trata da *metanoia*) (HADOT, 2014, p. 205-206).

A conversão filosófica trabalhada pelos indivíduos visando à própria condução e não mais voltada ao governo da cidade, corresponde a um aspecto da generalização do cuidado de si que, em sua função formadora torna a correção uma prática fundamental. Como procurou-se mostrar, as práticas que integravam o cuidado de si tiveram relações muito próximas e privilegiadas com a filosofia. Porém, quanto mais essas práticas se difundiram pela figura do filósofo, mais essa figura se tornou ambígua. Foucault (2006, p. 191) analisa aspectos que descaracterizaram a filosofia como profissão, demonstrando que o “apagamento da vida filosófica no que ela tinha de singular” e o afastamento da filosofia em relação à vida política são elementos que levaram a prática de si a tornar-se uma prática social. Com o desenvolvimento e exercício da prática de si fora do âmbito da instituição filosófica, ela passa a constituir-se como “modo de relação entre os indivíduos” (FOUCAULT, 2006, p. 191), uma “espécie de princípio de controle do indivíduo pelos outros” (FOUCAULT, 2006, p. 191) e de estabelecimento de uma relação consigo que tem como ponto de apoio um outro que já não é mais, precisamente, um filósofo profissional. A figura do mestre é questionada em sua singularidade, competência e habilidade na medida em que a prática de si se socializa e, assim, “a constituição de uma relação de si consigo mesmo vem manifestamente atrelar-se às relações de si com o Outro” (FOUCAULT, 2006, p. 192). Essa modificação é importante porque desloca a ênfase da prática de si para a ênfase de uma prática em relação ao outro, o que irá caracterizar uma racionalização dos modos de condução, séculos mais tarde. O processo que racionalizou as práticas de condução se desenvolve lentamente, passando por um complexo período de realização até chegar a meados do século XVI, transformando-se em uma forma de condução governamentalizada.



Foucault (2006) cita como exemplo três aspectos encontrados em um texto de Plínio para Eufrates. Nesse texto elogioso se constata: a apresentação de uma maneira de ser de um conjunto de cultura em que se veem os velhos valores da liberalidade romana, as práticas da retórica e as responsabilidades políticas. O texto serve para caracterizar os séculos I e II, onde se percebe uma tendência ao exercício da prática de si fora da profissão filosófica.

No momento em que a filosofia se torna importante e o filósofo tem sua função cada vez mais solicitada, vê-se que essa prática filosófica passa a se realizar como aconselhamento de existência, a qual acontece de forma circunstancial. Nesse contexto, a função filosófica do filósofo se esvai, à medida que ele foi tornando-se um conselheiro. Essa mudança levará a prática de direção de consciência para fora do campo de atuação profissional dos filósofos, o que a configurou como forma de se relacionar com os indivíduos num âmbito amplo e geral.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para compreender a realização dos modos de correção antigos, na esteira dos estudos realizados por Foucault, tomei o *cuidado de si* como grade de leitura da relação do sujeito consigo. Procurei mostrar que, em seus desdobramentos tardios, esse preceito passou a operar, pelo conjunto de práticas e técnicas que mobilizavam a sujeição dos indivíduos a um governo dos outros e não mais uma subjetivação ética, cuja finalidade era a autonomia do governado.

Nesse longo percurso, não se perde de vista que, para a constituição das formas racionais de governo instauradas entre os séculos XV e XVI, foi necessário criar mecanismos de indexação do exercício do poder sobre a subjetividade daqueles que serão governados (FOUCAULT, 2011). Portanto, não é possível fazer o governo das condutas sem uma racionalidade direcionada a produção da obediência sobre aquele que é conduzido, ou seja, sem a própria produção de um eu, de uma subjetividade a ser conduzida, governada. Como nos mostra Foucault (2011), essas formas governamentais de condução provêm das práticas encontradas nas formas cristãs de confissão, que estão localizadas no quadro geral das práticas de si desenvolvidas desde as primeiras formas de cristianismo primitivo. Sendo assim, se a arte de governar depende da capacidade de fazer-se obedecer, só foi possível a existência das formas de governo liberais e neoliberais, instituídas em meados do século XVIII, “porque existe há séculos, da parte destes sobre os quais se exerce o poder, práticas de relação de si consigo produtoras de estados de obediência” (AVELINO, 2011, p. 32). E, nesse sentido, a relação de si consigo é necessária, bem como são necessárias tecnologias de si para que os indivíduos sejam governamentalizados. No cruzamento dessas tecnologias de si com as tecnologias de poder, processos de subjetivação são mobilizados produzindo subjetividades específicas, que requerem e tornam fundamentais as práticas de correção.

**REFERÊNCIAS**

AVELINO, N. Foucault e a anarqueologia dos saberes [apresentação do curso]. In: FOUCAULT, Michel. **Do Governo dos Vivos** (excertos). Organizado por: Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

BARROS II, J. R. Técnicas de si nos textos de Michel Foucault. **Cadernos IHU Ideias**, ano 10, n. 173, p. 1-18, 2012.

CANDIOTTO, C. Subjetividade e verdade no último Foucault. **Revista Trans/Form/Ação**. São Paulo, n. 31, p. 87-103, 2008.

CARVALHO, A. F. de. **Foucault e a função-educador**: sujeição e experiências de subjetividades ativas na formação humana. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

FOUCAULT, M. Tecnologias de si (1982). **VERVE**: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária/Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais. Tradução de Andre Degenszajn. PUC-SP, n. 6, p. 321-360, out. 2004.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito**. Curso no Collège de France (1981- 1982). 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Do Governo dos Vivos** (excertos). Organizado por: Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: Realizações, 2014. (Coleção Filosofia Atual).

LOPES, F. H. A história em xeque: Michel Foucault e Hayden White. In: RAGO, M., GIMENES, R. A. de O. (orgs.). **Narrar o passado, repensar a história**. Campinas, SP: Unicamp/IFCH, 2014, p. 295-317.

NOGUERA-RAMÍREZ, C. **O Governo Pedagógico Moderno**: da sociedade de ensino para a sociedade da aprendizagem. 2009. 264 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Porto Alegre, 2009.

ORTEGA, F. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

SÊNECA, L. A. **Cartas a Lucílio**. Tradução, Prefácio e Notas de J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.