

A INFLUÊNCIA DO ESTOICISMO NA FILOSOFIA DE FOUCAULT

THE INFLUENCE OF THE STOICISM IN FOUCAULT'S PHILOSOPHY

*Kleys Jesuvina dos Santos*¹

Resumo: Este trabalho possui o objetivo de apresentar a ressonância da influência estóica no pensamento de Foucault. Reconhecendo a impossibilidade de se apresentar em um único artigo como tal influência se delineia de modo integral na obra foucaultiana, o escopo temático da presente pesquisa se estrutura mediante a análise de como o estoicismo, especialmente o de Sêneca e o de Epicteto, fornece fundamento para Foucault trabalhar, nas aulas 03 e 10 de março do curso de 1982, presentes na obra *A Hermenêutica do Sujeito* (2004), a relação entre duas figuras importantes a respeito da aproximação, do vínculo entre sujeito e verdade, quais sejam: o mestre e o discípulo. Considerando que o papel do primeiro seria o de comunicar o discurso verdadeiro e que o papel do segundo seria o de receber tal discurso, buscaremos apresentar, por um lado, a maneira como a comunicação do discurso verdadeiro deveria ser aplicada pelo mestre e, por outro, o modo como a escuta do discurso verdadeiro deveria ser aplicada pelo discípulo.

Palavras-chave: Foucault. Estoicismo. Discurso verdadeiro. Escuta.

Abstract: This work aims to present the resonance of stoic influence in Foucault's thinking. Recognizing the impossibility of presenting itself in a single article as such influence is fully delineated in Foucault's work, the thematic scope of the present research is structured by analyzing how Stoicism, especially that of Seneca and Epictetus, provides a foundation for Foucault to work in classes 03 and 10 of March of 1982, present in the work *The hermeneutics of the Subject* (2004), the relation between two important figures regarding the approximation, of the bond between subject and truth, which are: the master and the disciple. Considering that the role of the first would be to communicate the true discourse and that the role of the second would be to receive such discourse, we will try to present, on the one hand, the way in which the communication of the true discourse should be applied by the master and, on the other hand, the way in which hearing of the true discourse should be applied by the disciple.

Keywords: Foucault. Stoicism. True discourse. Hearing.

Introdução

Tendo em vista que nas aulas ministradas em 1982, presentes na obra intitulada *A Hermenêutica do Sujeito* (2004), Foucault faz menção, dentre outras coisas, à escuta como uma forma de se receber, de se acessar a verdade, é importante considerarmos a análise que o filósofo realiza acerca do cuidado de si² próprio da Antiguidade grego-

¹ Mestranda em Filosofia pela PUCPR. Email: kleys.santos@gmail.com

² Foucault disserta a respeito do cuidado de si, *epiméleia heautoû*, em seus escritos tardios. Isso em razão do fato de que sua preocupação em tais escritos está entrelaçada com o último passo correspondente a um projeto maior. Isso significa que, com o interesse de criar uma história concernente às diferentes maneiras

romana. Para isso, é importante levarmos em conta o resgate que Foucault faz da ascese tomada no sentido atribuído pelos gregos e romanos. Caracterizada, nas aulas ministradas em 03 e 10 de março de 1982, como algo que possuía enquanto papel e enquanto função o estabelecimento de uma aproximação, de um vínculo entre sujeito e verdade, essa ascese tinha, segundo Foucault (2004, p. 449), o objetivo de fazer com que o sujeito pudesse, por um lado, se servir de discursos verdadeiros em relação aos quais ele tinha o dever de possuir, conservar e poder dizer a si próprio por motivo de socorro e em situação de necessidade e, por outro, fazer de si próprio alguém capaz de dizer a verdade e, por essa mesma enunciação, encontrar-se modificado, transformado, purificado.

Nesse sentido, a comunicação do discurso verdadeiro, conforme o filósofo explora, ocorreria entre aquele que detinha tal discurso e quem deveria recebê-lo e dele fazer um instrumento para a vida. Vale considerar que o papel do discípulo no processo de comunicação do discurso verdadeiro, não estava centrado no problema do discurso, visto que aquilo que o discípulo poderia e deveria dizer não se apresentava como questão fundamental. Isso se justifica uma vez que o que era proposto ao discípulo como dever era unicamente o silêncio (FOUCAULT, 2004, p. 450).

Mesmo que o discurso não se apresentasse como questão a ser trabalhada pelo discípulo, não podemos interpretar o papel do silêncio, dentro do processo de comunicação do discurso verdadeiro, como algo desprovido de importância. Isso porque, ao reconhecer que o ponto de partida e a instituição da necessidade da ascese da escuta surgiram a partir daquilo que os gregos, de um modo geral, entendiam por natureza ambígua da audição, Foucault (2004, pp. 404-406) passa a enfatizar justamente o quanto a escuta, uma das formas de se praticar o silêncio, possuía relevância. Para isso, esclarece que a ambiguidade da audição, segundo a tradição grega, se configurava a partir de dois lados: o lado *pathetikós*, ou seja, passivo frente ao mundo e exposto a

pelas quais os seres humanos, no seio de nossa cultura, se transformam em sujeitos, Foucault (1995, pp. 231-232), conforme ele mesmo esclarece, direcionou todo o seu trabalho acerca das três formas de subjetivação capazes de transformar o ser humano em sujeito, quais sejam: o saber, o poder e a ética. Direcionando, portanto, seus escritos finais para uma preocupação com a ética, Foucault trabalha, dentre outras coisas, o tema do cuidado de si, *epiméleia heautoû*. Vale ressaltar que essa temática foi introduzida pelo filósofo na aula de 06 de janeiro de 1982 – situada na obra *A Hermenêutica do sujeito*. Na referida aula, Foucault (2004, p. 14-15) apresenta a noção de cuidado de si como uma certa maneira de encarar as coisas, de estabelecer relações com os outros, de praticar ações. Ulteriormente, a descreve como algo que implica um certo modo de estar atento a si mesmo, especialmente ao que se pensa. Para finalizar, acrescenta que o cuidado de si designa sempre um determinado número de ações que devem ser praticadas de si para consigo a fim de proporcionar a si mesmo o alcance da purificação, da transformação, da transfiguração.

todo e qualquer tipo de situações e acontecimentos e o lado *logikós*, que seria o responsável por apreender a virtude. Sendo a virtude algo que só poderia ser alcançado pelo ouvido, não seria possível sua dissociação frente ao *lógos*, isto é, frente à linguagem articulada verbalmente em forma de som e articulada verbalmente pela razão.

A esse respeito, o filósofo defende que:

A escuta é o que permitirá recolher o *lógos*, recolher o que se diz de verdadeiro. Mas, conduzida como convém, a escuta é também o que levará o indivíduo a persuadir-se da verdade que se lhe diz, da verdade que ele encontra no *lógos*. E enfim a escuta será o primeiro momento deste procedimento pelo qual a verdade ouvida, a verdade escutada e recolhida como se deve, irá de algum modo entranhar-se no sujeito, incrustar-se nele e começar a tomar-se sua e a constituir assim a matriz do *êthos*. A passagem da *alétheia* ao *êthos*, do discurso verdadeiro ao que será regra fundamental de conduta, começa seguramente com a escuta (FOUCAULT, 2004, p. 402).

Após destacar a relevância do desenvolvimento de uma escuta bem conduzida, Foucault começa a se valer de textos estoicos, como as cartas 108 e 52 de Sêneca e os colóquios II, 23 e II, 24 de Epicteto, especialmente quanto à temática da ambiguidade da audição, mencionada anteriormente, justamente para expor os principais aspectos a serem considerados pelo discípulo no momento em que ele deveria receber, escutar o discurso verdadeiro. Sendo assim, passaremos a analisar, a seguir, o interesse do filósofo em apresentar como a escuta poderia ser efetivamente bem aplicada na prática cotidiana daquele que deveria recebê-la e dela fazer, por uma lado, uma ferramenta de defesa em momentos de socorro e em situação de necessidade e, por outro, um instrumento de modificação, transformação e purificação de si mesmo.

Além de discorrer a respeito das características de uma escuta bem conduzida, este trabalho buscará compreender o papel do mestre no processo de comunicação do discurso verdadeiro. Para tanto, continuará se valendo da leitura que Foucault faz de alguns escritos estoicos.

As regras necessárias para o desenvolvimento de uma escuta bem conduzida

Com o objetivo de explicitar as regras necessárias para o bom conduzimento da escuta, Foucault recorre aos escritos de Sêneca, mais precisamente às cartas 108 e 52, dirigidas à Lucílio, e aos de Epicteto, especialmente aos colóquios II, 23 e II, 24, para

esclarecer o modo como o lado nocivo da audição deveria ser evitado. Isso em razão da preocupação foucaultiana em apresentar, ainda com base nos textos de Sêneca e Epicteto, as regras necessárias para fazer com que a escuta pudesse se distanciar de seus próprios efeitos nocivos e, a partir disso, pudesse receber o *lógos* adequadamente.

É com base na temática da ambiguidade da audição, assentada, como vimos anteriormente, na distinção entre um lado passivo e um lado lógico, que Sêneca e Epicteto dissertam a respeito das desvantagens, dos inconvenientes que uma escuta mal conduzida poderia ocasionar.

Enquanto Sêneca procura abordar a ambiguidade da própria passividade da audição, Epicteto, por sua vez, busca defender que é na atividade lógica que podemos notar a existência de certa ambiguidade, pois ainda que a audição seja responsável por receber o *lógos*, ela possui algo que, por sua natureza passiva, torna todo e qualquer tipo de audição, até mesmo a audição correspondente à palavra verdadeira, algo um tanto quanto perigoso.

Para apresentar a ambiguidade da passividade da audição proposta por Sêneca, é relevante recorrermos ao seguinte trecho da carta 108:

[...] quem convive diariamente com um filósofo obtém sempre algum benefício: ou o seu caráter se aperfeiçoa, ou se torna mais apto a aperfeiçoar-se. O poder da filosofia é tal que beneficia inevitavelmente não só os iniciados, mas até os que a conhecem ocasionalmente. Quem se põe ao sol, ainda que não seja essa a intenção, acaba por ficar bronzeado; a quem entra numa perfumaria e lá se demora algum tempo comunica-se-lhe um pouco do cheiro característico do local; do mesmo modo, quem convive, mesmo distraidamente, com um filósofo aprende sempre qualquer coisa de útil (SÊNECA, 2004, pp. 591-592).

Diante de tal passagem, Foucault (2004, p. 405) evidencia que é de um caráter bastante vantajoso que o ouvido, mesmo sem a intervenção da vontade, se deixe adentrar, pois mesmo se, diante de uma aula de filosofia, um sujeito se comporta de um modo completamente passivo, algo sempre irá ser capaz de permanecer. Sempre permanecerá porque, independentemente do querer do sujeito, existirá sempre um certo trabalho realizado da parte do *lógos* em nossa alma.

Foucault (2004, p. 405) continua sua análise com a consideração de que aqueles que frequentam as aulas de filosofia, voltam para casa sempre muito próximos da cura. Está, nesse contexto, alegando o caráter terapêutico da aula de filosofia. Caráter terapêutico que pode ser encarado como algo em que todos, tanto aqueles que estudam

para finalizar sua formação, quanto os que cercam o filósofo, estariam aptos a encontrar benefícios para si mesmos. Nesse sentido, enfatiza o posicionamento de Sêneca sobre o quanto não é possível deixar uma aula de filosofia sem termos dela obtido a oportunidade de alcançar algum benefício. Para tanto, Foucault faz uso, ainda, das seguintes declarações de Sêneca (2004, p. 593):

A todos nós a natureza deu, em potência, a semente da virtude. Todos nascemos com aptidão para toda a espécie de bem; a influência desse bom instigador de consciências [o filósofo] desperta as capacidades latentes do espírito para a virtude. Não vês tu [Lucílio] como o teatro em peso aplaude sempre que se ouve alguma daquelas máximas que todos unanimemente reconhecemos e aprovamos como verdadeiras?

Sobre elas esclarece que “há sementes da virtude em alma razoável vinda ao mundo e elas é que são despertadas e ativadas pelas palavras [...] de verdade [...] recolhidas [...] através do ouvido”. Do mesmo modo que aquele que recebe tais sementes não se apresenta como o responsável por colocá-las onde elas se repousam, uma vez que elas são introduzidas pela natureza da sua própria razão, Foucault destaca que o despertar dessas mesmas sementes pode ocorrer através de um *lógos* que passa mesmo quando aquele que o recebe está desatento. Estamos diante, nesse caso, de um tipo de “automatismo do trabalho do *lógos*” em relação à alma. Automatismo que só é possível por conta da própria natureza do *lógos* e por conta da existência das sementes das virtudes. Essas explicações são, portanto, a materialização do reconhecimento das vantagens concernentes ao lado passivo da audição (FOUCAULT, 2004, pp. 405-406).

Após perpassar pelas vantagens do lado passivo da audição, Foucault (2004, p. 406) começa a esboçar, em face disso, apontamentos relacionados à existência de inconvenientes. Para isso, recorda o seguinte fragmento da carta 108:

Há quem vá para a escola apenas para ouvir, mas não para aprender, tal como se vai ao teatro pelo prazer de escutar um belo discurso, uma bela voz ou uma bonita peça! Uma grande parte dos frequentadores das escolas filosóficas vai lá apenas para passar o tempo. Não o faz para aprender a defender-se de algum vício, para interiorizar alguma lei moral que conduza ao aperfeiçoamento do caráter; vai lá apenas pelo prazer de ouvir. Várias pessoas levam consigo o bloco de apontamentos para anotar, não pensamentos, mas frases que depois repetem sem proveito para ninguém, do mesmo modo que as ouviram sem proveito próprio (SÊNECA, 2004, p. 592).

Evidenciando a existência daqueles que, mesmo frequentando a escola, não conseguiam tirar dela um bom proveito, Foucault passa a acusar a imprudência com a qual a escuta poderia ser conduzida. Nesse sentido, defende que a existência das sementes de virtude e dos efeitos do *lógos*, ainda que se caracterizassem, respectivamente, por um trabalho despendido pela natureza e pela capacidade de manifestação em meio à passividade, não poderiam deixar de fazer daqueles que não frequentavam a escola de um modo proveitoso, sujeitos que, do contrário, conseguissem aproveitá-la. Isso se justifica uma vez que esses alunos prestavam atenção “somente aos ornamentos, à beleza da voz, à escolha de palavras e ao estilo”. A esse respeito, questiona o motivo do *lógos*, mesmo sendo capaz de produzir efeitos automáticos sobre a alma, não ser capaz de produzir efeitos positivos na passividade da atenção. Para responder o próprio questionamento, justifica que “é porque a atenção está mal dirigida [...] ela não está dirigida para o bom objeto ou alvo” (FOUCAULT, 2004, p. 406).

Na esteira de tais apontamentos, faz-se oportuno incluímos, ainda a partir do tema da ambiguidade da audição, as desvantagens apontadas por Epicteto em seu colóquio II, 23. Partindo do pressuposto de que a audição se apresenta como um sentido que consegue receber o *lógos*, Epicteto tenta mostrar que é justamente nessa capacidade que a ambiguidade pode ser notada, pois, até mesmo naquela que seria a atividade lógica da audição, é possível observar a existência de algo passivo, que torna todo e qualquer tipo de audição, mesmo a audição da palavra verdadeira, uma coisa um tanto quanto perigosa. Para que possamos entender como Epicteto versa acerca de tal perigo, faz-se oportuno nos debruçarmos sobre a seguinte consideração:

Uma vez que um homem deve avançar para a perfeição através da palavra falada e [...] [do] ensino [...] e deve purificar seu próprio propósito moral e corrigir a faculdade que faz uso de representações, e uma vez que o ensino deve necessariamente ser dado por meio de certos elementos, e em um estilo particular, e com certa variedade e elegância na forma desses elementos, algumas pessoas são cativadas por todas essas coisas e assim permanecem: um é cativado pelo estilo, outro por silogismos, outro por argumentos com premissas equívocas (EPICTETO, 1956, p. 417- 419, Tradução nossa).³

³ “Since a man must advance to perfection through the spoken word and [...] [of the] instruction [...] and must purify his own moral purpose and correct the faculty which makes use of external impressions, and since the instruction must necessarily be given by means of certain principles, and in a particular style, and with a certain variety and impressiveness in the form of these principles, some persons are captivated by all these things and stay where they are: one is captivated by style, another by syllogisms, another by arguments with equivocal premises”.

Ao se deparar com as explicações anteriores, Foucault, lançando os olhos na afirmação correspondente à defesa de que somente com o auxílio da palavra e do ensino se poderia progredir no sentido da perfeição, destaca a necessidade de se escutar o lógos e de se receber a *parádoxis*, ou seja, a palavra transmitida, o ensino. De modo a avançar em sua análise, defende o quanto o lógos e a *parádoxis*, o quanto as verdades, para que pudessem de fato chegar à alma daquele que as escutava, necessitavam ser pronunciadas. No entanto, essa pronúncia não poderia ser efetivada sem a utilização de alguns elementos relacionados ao uso da própria palavra e da sua organização em forma de discurso. Isso porque a verdade, sendo algo que só pode ser proferido a partir do lógos e da *parádoxis*, e visto que a transmissão oral, para ser concretizada, exige uma *lexis*, ou seja, uma certa “maneira de dizer” e, retomando Epicteto, uma “certa variedade e elegância nos termos”, é possível compreender que aquele que escuta corre um grande risco de direcionar sua atenção não propriamente sobre aquilo que foi dito, mas, sim sobre os elementos que permitem com que ela seja dita, e exclusivamente sobre eles. Com isso, podemos ver o quanto a audição, a escuta está submetida a contrassensos, a erros, a faltas de atenção (FOUCAULT, 2004, p. 407).

Enfatizadas as desvantagens do lado lógico da audição, transitemos agora para a compreensão de Epicteto a respeito daquilo que seria imprescindível para fazer da fala e da escuta instrumentos desprovidos do ato de se causar prejuízos:

Você acha que, assim como em qualquer outra coisa, existe uma arte, então há também uma arte em falar, e aquele que tem essa arte falará com habilidade, enquanto aquele que não a tem falará sem habilidade? — Eu acho. — Então, aquele que, falando, se beneficia e é capaz de beneficiar os outros, estaria se esforçando com habilidade, enquanto aquele que confere dano, e não benefício, não teria habilidade nesta arte de falar? [...]. E todos aqueles que ouvem se beneficiam com o que ouvem, ou você acharia também dentre eles alguns que são beneficiados, mas outros que são prejudicados? — Sim, isso também é verdade para eles, disse ele — Então, nesse caso, também todos aqueles que demonstram habilidade em ouvir se beneficiam, mas todos aqueles que não demonstram tal habilidade são prejudicados? — Ele concordou. Há, portanto, também certa habilidade em escutar, assim como há em falar? — Assim parece. — Mas, por favor, olhe para o assunto também deste ângulo: de quem você acha que é o papel de manipular um instrumento musicalmente? — Dos músicos. — Muito bem, e de quem lhe parece ser o papel que para fazer uma estátua corretamente? Do escultor. — Não parece que para olhar para uma estátua com habilidade você precisa de arte? — Isso também requer arte. Se, então, se falar como se deve é papel de uma pessoa

com habilidade, vê-se que o ouvir com benefício para si mesmo é também o papel da pessoa com habilidade? Agora, quanto à perfeição e benefício, se você quiser, vamos abandoná-los na presente análise, já que ambos estamos muito distantes de qualquer coisa desse tipo; mas acho que todos admitiriam que o homem que vai ouvir os filósofos precisa de pelo menos uma certa dose de prática para ouvir. Não é assim? (EPICTETO, 1956, p. 421.423, Tradução nossa).⁴

Tomando como ponto de partida tais declarações, Foucault (2004, p. 408) tenta mostrar que a intenção de Epicteto no texto anterior seria a de destacar que o ato de se falar convenientemente e de maneira não prejudicial exigia uma *tékhne*, uma arte. Da mesma forma como para esculpir adequadamente se exige certa *tékhne*. Ulteriormente a essa compreensão, explícita que para apresentar como a escuta deveria se desenvolver de uma forma profícua, Epicteto parece evidenciar a necessidade da *empeiria*, ou seja, habilidade adquirida e *tribé*, que nada mais seria do que a prática assídua de alguma coisa.

Tendo em vista que a *tékhne* implica o conhecimento de algo, como é o caso da medicina frente ao conhecimento do corpo e que a *empeiria* e a *tribé* não implicam tal necessidade, torna-se muito clara a razão pela qual a escuta não pode ser interpretada como *tékhne*. Se com a escuta estamos no estágio correspondente ao início do contato com a verdade, como seria possível que a escuta fosse uma *tékhne*, uma vez que a *tékhne* necessita de um conhecimento que só pode ser adquirido pela escuta? Só podemos nos dirigir à escuta, portanto, como uma habilidade, uma competência (FOUCAULT, 2004, p. 409).

Diante do exposto, poderíamos nos perguntar: se existe uma *tékhne* para falar, mas não existe uma para escutar, como então seria possível a manifestação dessa

⁴ “Do you think that, just as in anything else there is an art, so there is also an art in speaking, and that he who has this art will speak with skill, while he who does not have it will speak without skill? — I do.— Then he who by speaking benefits himself and is able to benefit others would be speaking with skill, while he who confers injury rather than benefit would be without skill in this art of speaking? [...]. And are all those who hear benefited by what they hear, or would you find that of them too some are benefited but others injured?—Yes, that is true of them also, he said.—Then in this case too are all those that show skill in listening benefited, but all those that do not show such skill are injured?—He agreed.—Is there, therefore, also a certain skill in listening, just as there is in speaking?—So it seems.—But, if you please, look at the matter from this angle also : whose part do you think it is to handle an instrument musically.— The musician's. —Very well, and whose part does it appear to you to be to make a statue properly. — The sculptor's. — Does it appear to you to require no art to look at a statue with skill?—This also requires art. If, then, to speak as one ought is the part of a skilled person, do you see that to hear with benefit to himself is also the part of the skilled person? Now as for perfection and benefit, if you please, let us drop the consideration of them for the present, since both of us are far removed from anything of that sort; but this I think everyone would admit that the man who is going to listen to the philosophers needs at least a certain amount of practice in listening. Is it not so?”

prática, não ainda *tékhné*? A partir de quais regras e exigências ela se colocaria? Acrescentando a essas interrogações o problema da ambiguidade da escuta, que carrega um lado passivo e um lado lógico, poderíamos nos perguntar ainda: como seria possível se alcançar a conservação do lado lógico da escuta, de modo que todos os efeitos nocivos resultantes da passividade fossem extinguidos? Tais questionamentos nos conduzem a pensar na pertinência de se buscar na prática refletida e aplicada da escuta a purificação da escuta lógica. Para tanto, seria preciso começarmos a considerar três meios. O silêncio pode ser visto como o primeiro. O segundo se materializa na consideração de algumas regras sobre a atitude física necessária no momento da escuta. O terceiro se manifesta a partir de um conjunto de regras referentes à atenção (FOUCAULT, 2004, pp. 409-410).

Sobre a temática do silêncio, Foucault (2004, p. 410) ressalta que os estóicos desenvolveram acentuadas contribuições e aponta, de um modo específico, Sêneca como um dos autores que mais se destacaram. Por esse motivo, torna-se oportuno analisarmos o seguinte fragmento da carta 52:

Não há nada mais vil do que um filósofo em busca de aplausos! Será que algum doente dá palmas ao cirurgião que o opera? Guardai um silêncio respeitoso, recebei de bom grado a cura que a filosofia vos dá. [...] Os discípulos de Pitágoras eram obrigados ao silêncio por cinco anos: julga que, passado o prazo eles tinham logo licença para falar e aplaudir? (SÊNECA, 2004, p. 179).

Foucault (2004, pp. 410. 412), em referência às explicações de Sêneca, explica que a regra do silêncio não significava a necessidade de se calar o tempo inteiro durante os cinco anos, mas, sim que em todas as práticas de ensino era exigido lidar com o lógos na condição de discurso verdadeiro, sendo preciso, para isso, escutar sem proferir opinião alguma, sem ensinar. Em face disso, entatiza o quanto a alma precisaria, de alguma maneira, receber a palavra que lhe é dirigida sem qualquer tipo de perturbação.

Uma vez que a alma precisaria se livrar de todo e qualquer tipo de interferência para receber a palavra que lhe é dirigida, como consequência, seria necessário que o corpo também pudesse permanecer totalmente calmo. Daí a urgência de se pensar, além do silêncio, em um tipo de atitude física extremamente precisa e imóvel, que tenha por função o asseguramento da máxima escuta, ou seja, sem qualquer forma de interferência.

Para aprofundar a temática concernente à atitude física, ou seja, da segunda maneira de se purificar a escuta lógica, Foucault faz uso, conforme podemos conferir a seguir, de mais algumas declarações que Sêneca apresentou na carta 52:

Tem de haver uma diferença entre os aplausos no teatro e na escola: mesmo a aplaudir há que guardar a justa medida. Se bem observarmos, os mais pequenos pormenores podem ser elucidativos, em qualquer situação. Por exemplo, o mínimo gesto pode servir de indício da moralidade das pessoas. Assim, o homem depravado denuncia-se pelo modo de andar, pelos gestos, por um aparte ocasional, pelo levar do dedo à testa, pelo revirar dos olhos; o aldrabão trai-se pelo modo de rir, o louco, pelo rosto e pelas atitudes. Todos esses efeitos se notam por certas marcas perceptíveis: se quiseres conhecer o caráter de um homem observa como ele distribui ou provoca os aplausos. Em todo o auditório estalam as palmas ao filósofo, o seu vulto perde-se entre a multidão de admiradores entusiastas: pois bem, mais do que admiradores, são autênticas carpideiras quem o está aplaudindo. Deixemos esses clamores para aquelas artes que têm por finalidade agradar às massas: a filosofia tem de ser adorada em silêncio (SÊNECA, 2004, p. 179-180).

Vale ressaltar que Foucault (2004, p. 414) se vale desse segundo trecho da carta 52 de Sêneca para demonstrar um exemplo de texto que evidencia a necessidade de se levar em conta a imobilidade física no momento em que a escuta de um ensinamento filosófico deveria acontecer. Imobilidade que, segundo Foucault (2004, pp. 412-413), não poderia deixar de permitir ao corpo a manifestação de um determinado número de sinais capazes de acusar a compreensão e o recolhimento da alma em relação ao lógos proposto e transmitido. Sinais que mesmo em sua sutileza poderiam servir de grande utilidade, uma vez que se apresentam como meios de se denunciar muita coisa daquele que poderia expressá-los. Neste momento, podemos observar que o que é exigido daquele que escuta um ensinamento de filosofia é um tipo de atitude física nada escandalosa, mas, sim um silêncio ativo que corrobora no processo de transmissão e recebimento dos ensinamentos filosóficos.

Com efeito, o bom conduzimento da escuta não implica unicamente na manifestação de uma atitude física precisa e bastante discreta, mas também na exteriorização da vontade daquele que escuta, pois, segundo Foucault (2004, p. 416), é por meio de tal exteriorização que é possível suscitar e sustentar o discurso do mestre.

Sobre esse assunto existem as seguintes considerações de Epicteto:

Alguém lhe disse: Eu tenho vindo com frequência a você, desejando ouvi-lo e você nunca me deu uma resposta; e agora, se for possível, peço-lhe que diga algo para mim. Ele respondeu: [...] Desperte em mim o desejo para isso. Assim como o capim adequado, quando mostrado à ovelha, desperta nela o desejo de comer, ao passo que, uma pedra ou um pão, se colocados diante dela, não seriam consumidos, por isso também temos certos momentos de ansiedade natural pela fala, quando o ouvinte adequado aparece, e quando ele mesmo nos estimula. Mas quando o pretense ouvinte ao nosso lado é como uma pedra ou grama, como pode ele despertar desejo no peito de um homem? A videira diz ao lavrador: Preste atenção em mim? Não, mas a videira, pela sua própria aparência, mostra que isso lhe valerá a atenção, e assim o convida a dedicar sua atenção. Quem não é tentado por crianças atraentes e bem espertas a participar de seus esportes, e engatinhar com elas e conversar com elas? [...] Isso é tudo o que tenho a dizer para você, e mesmo para isso não tenho ânimo. – Por quê? – Porque você não me estimulou. Pois o que há em você para que eu possa olhar e ser estimulado, como os especialistas em cavalos são estimulados quando veem cavalos puro sangue? No seu corpo insignificante? Mas você o torna feio pela forma que você dá a ele. Na sua roupa? Há algo muito luxuoso sobre elas também. No seu ar, no seu semblante? Eu não tenho nada para olhar. Quando você deseja ouvir um filósofo, não pergunte a ele: Você não tem nada a dizer para mim? Mas apenas mostre-se capaz de ouvi-lo, e verá como vai estimular o orador (EPICTETO, 1956, p.424. 431, Tradução nossa).⁵

Foucault (2004, p. 418) insinua que o que Epicteto queria com essa passagem era lançar luz à necessidade de se alcançar o distanciamento do caráter erótico que a escuta da verdade poderia ter, pois só a partir desse distanciamento o discurso do mestre poderia ser estimulado de forma adequada. Para justificar seu posicionamento, recorre aos seguintes trechos em que o aluno, mencionado na passagem anterior, começa a apresentar argumentos a fim de que seu mestre passasse a lhe direcionar alguma

⁵ “Someone said to him : I have often come to you, wishing to hear you and you have never given me an answer ; and now, if it be possible, I beg you to say something to me. He answered : [...] Arouse in me an eagerness for it. Just as suitable grass when shown to the sheep arouses in it an eagerness to eat, whereas if you set before it a stone or a loaf of bread, it will not be moved to eat, so we have certain moments of natural eagerness for speech also, when the suitable hearer appears, and when he himself stimulates us. But when the would-be hearer by our side is like a stone, or grass, how can he arouse desire in the breast of a man? Does the vine say to the husbandman, pay attention to me? Nay, but the vine by its very appearance shows that it will profit him to pay attention to it, and so invites him to devote his attention. Who is not tempted by attractive and wide-awake children to join their sports, and crawl on all fours with them, and talk baby talk with them ? [...] This is all I have to say to you, and even for this I have no heart.—Why so?—Because you have not stimulated me. For what is there in you that I may look at and be stimulated, as experts in horseflesh are stimulated when they see thoroughbred horses ? At your paltry body ? But you make it ugly by the shape which you give to it. At your clothes? There is something too luxurious about them, also. At your air, at your countenance ? I have nothing to look at. When you wish to hear a philosopher, do not ask him, have you nothing to say to me? but only show yourself capable of hearing him, and you will see how you will stimulate the speaker”.

palavra: "mas eu também sou rico"; "mas eu também sou bonito"; "mas também sou forte" (EPICTETO, 1956, p. 429, Tradução nossa).⁶

O jovem em questão se caracterizaria, segundo Foucault (2004, p. 417-418), como um bom aluno para o professor do ornamento, mas não poderia ser visto como um aluno adequado para frequentar a aula de um filósofo. Por esse motivo, fica clara a pertinência da recusa do mestre frente a todo e qualquer tipo de ornamento. Mostra-se, a partir disso, que o interesse do mestre, mediante a presença de uma vontade indiferente aos ornamentos, só poderia ser endereçado à verdade. Além disso, não poderíamos deixar de enfatizar que a escuta dirigida à verdade e unicamente ela deveria assegurar com que o mestre pudesse ser estimulado a se ocupar com algum aluno. Nessa perspectiva, um jovem que exige de seu mestre a atenção que julga necessária justamente por acreditar que essa atenção seria merecida por conta de sua riqueza material, por exemplo, denuncia o quanto não seria capaz de aplicar uma atenção verdadeira ao discurso de seu mestre, pois preocupado demais com seus bens, não poderia escutar um ensinamento filosófico como se deve.

Após termos nos reportado a dois dos três meios necessários para se cumprir a tarefa de fazer da escuta um instrumento purificado, faz-se oportuno começarmos a analisar o terceiro e último meio proposto por Foucault. Para isso, é importante levarmos em conta que Foucault (2004, p. 419) inicia sua argumentação em prol de tal temática, com a consideração de que o discurso filosófico não poderia ser entendido como algo que se opõe completamente ao discurso retórico. Isso em razão do fato de que tal discurso, conforme o filósofo explica, sendo incumbido de dizer a verdade, não poderia, por esse mesmo motivo, abandonar a necessidade de se lançar mão de certas escolhas de palavras, por exemplo. Em face disso, esclarece que o discurso verdadeiro, o discurso filosófico, por precisar recorrer a certa elegância de termos, pode ser visto como propenso a trazer efeitos resultantes do uso dessa retórica própria, mas também de sua materialidade própria e de sua plasticidade própria. Nesse contexto, o ouvinte, ao escutar um discurso que carrega a ambiguidade já mencionada, deveria ter em mente que sua atenção necessita ser dirigida da melhor maneira possível.

Para exemplificar o modo como a atenção deveria ser conduzida da melhor forma possível, Foucault reconhece que, em primeiro lugar, seria preciso entender que a atenção não poderia ser direcionada para a beleza da forma, como a gramática e o

⁶ "But I too am rich"; " but I am also handsome"; "but I am also strong".

vocabulário, pois seu objetivo deveria ser o de apreender o que é dito pela verdade do lógos. Nesse sentido, a atenção deve sempre ser dirigida ao *tò prâgma*, termo próprio da filosofia que designa a referência da palavra. Desse modo, o *prâgma*, ou seja, o referente da escuta da palavra verdadeira, da palavra filosófica seria “a proposição verdadeira enquanto pode transformar-se em preceito de ação” (FOUCAULT, 2004, p. 419).

Com a finalidade de aprofundar esse tema, o filósofo passa a recorrer, mais uma vez, aos escritos de Sêneca, mas, nesta ocasião, quanto ao seguinte trecho:

Um aprendiz de gramático que estude Vergílio e encontre este belo verso: “foge irreparável tempo” não o faz com a intenção de meditar: Temos de estar atentos; se não nos apressamos, ficamos para trás; o dia escoa-se veloz e faz-nos escoar com ele; somos arrebatados sem dar por isso; planeamos tudo com vista ao futuro, e ficamos inertes enquanto à nossa volta tudo se precipita!. Pelo contrário, limita-se a observar que Vergílio, sempre que alude à velocidade do tempo, emprega o verbo fugir! (SÊNECA, 2004, p. 598-599).

À vista do exposto, Foucault (2004, p. 421) destaca que Sêneca, em tal passagem, busca demonstrar que a escuta filosófica, para ser concretizada, requereria, diante de uma afirmação, de uma asserção, como o verso de Vergílio apresentado por Sêneca, que o ouvinte pudesse chegar aos poucos, meditando acerca dessa mesma afirmação, a um preceito de ação, ou seja, a uma regra para viver. Por conta disso, os comentários, como os de natureza gramatical, poderiam ser facilmente descartados.

Para finalizar suas considerações sobre a escuta, Foucault (2004, p. 421-422) revela que a segunda e última forma de prestar atenção no discurso verdadeiro, consistia no ato de receber, compreender, logo depois de se ter escutado algo da boca daquele que a pronunciou, tudo o que foi dito, de modo a levar em conta sua memorização. Diante disso, destaca que uma atitude importante seria a de procurar recolher-se, para que depois de ter memorizado o que se ouviu, fosse possível o direcionamento de um olhar sobre si mesmo a fim de examinar se o que foi escutado pôde, em alguma medida, servir para proporcionar alguma forma de aperfeiçoamento próprio. Sendo assim, esclarece que também seria oportuno, portanto, prestar atenção a si mesmo, pois, dessa forma, o discurso verdadeiro poderia tornar-se, através de sua escuta e de sua memorização, em um discurso que o próprio ouvinte poderia sustentar.

As regras necessárias para o bom pronunciamento do discurso verdadeiro

A fim de que o silêncio do discípulo pudesse se concretizar de modo fecundo e para que nesse mesmo silêncio fosse possível com que as palavras verdadeiras do mestre fossem depositadas de forma adequada, seria necessário que, da parte do mestre, o discurso proferido não se apresentasse de forma artificial e obediente unicamente às astúcias de uma retórica não comprometida, de modo exclusivo, com a verdade. É necessário que o discurso do mestre não se mostre como um discurso de sedução. Por essa razão, seria extremamente necessário que no discurso do mestre existisse a preocupação com algumas regras. Vale ressaltar, neste momento, que tais regras constituem aquilo que podemos chamar de *parrhesía* (FOUCAULT, 2004, p. 442-443).

Nesse sentido, somente quando passamos a levar em conta o lado do mestre, ou seja, daquele que é responsável por pronunciar a palavra verdadeira, é que encontramos, segundo Foucault (2004, p. 450), a preocupação com o problema “do que dizer, como dizer, segundo quais regras, segundo quais procedimentos técnicos e quais princípios éticos”. É diante dessa preocupação que o filósofo passa a discorrer a respeito da noção de *parrhesía*, conforme analisaremos a seguir.

A definição de *parrhesía* comporta, aos olhos do filósofo, a noção de que de um lado esse termo se refere “à qualidade moral, à atitude moral, ao *êthos*” e de outro, “ao procedimento técnico, à *tékhne*”. É relevante esclarecer que esses elementos são considerados essenciais e imprescindíveis no que concerne à transmissão de um discurso verdadeiro a quem dele necessita para a composição de si próprio como um “sujeito de soberania” em relação a si próprio e “sujeito de veridicção de si e para si” (FOUCAULT, 2004, p. 450).

Diante disso, o texto nos conduz à ideia de que uma maneira de se garantir com que o discípulo conseguisse receber o discurso verdadeiro – do modo, quando e nas condições em que melhor poderia ser conveniente – seria a partir da pronúncia do discurso feito pelo mestre com base “na forma geral da *parrhesía*”. Neste momento, faz-se oportuno destacar que o que está em jogo na *parrhesía* é “a franqueza, a liberdade, a abertura”, capaz de fazer com que seja possível se dizer o que se tem a dizer, do modo como se deseja dizer, quando se tem desejo de dizer e de acordo com a forma que se acredita ser imprescindível se dizer algo (FOUCAULT, 2004, p. 450).

Sendo assim, a *parrhesía* está ligada “à escolha, à decisão, à atitude de quem fala”. Por esse motivo, “o tudo dizer da *parrhesía*” se tornou, de acordo com a tradução

realizada pelos latinos, “*libertas*: a liberdade de quem fala”. Já no que diz respeito à tradução realizada por vários franceses, o termo *parrhesía*, ou *libertas*, recebeu a expressão *franc-parler* (franco falar), que se configurou, segundo a visão foucaultiana, como a tradução mais adequada de ser utilizada (FOUCAULT, 2004, p. 450-451).

A compreensão acerca da *parrhesía*, do *êthos* e da *tékhne*, da atitude moral, do procedimento técnico, elementos requeridos a partir da perspectiva daquele que fala, perpassa, segundo Foucault (2004, p.451), a realização de uma análise que confronta a *parrhesía*, ou o franco falar, com duas adversárias, a saber: a lisonja e a retórica. A primeira é entendida como uma adversária moral. A segunda, por sua vez, é entendida como uma adversária, mas também como uma aliada, que poderia trazer proveito ao franco falar, quando tomada no sentido de procedimento técnico.

Diante do exposto, Foucault (2004, p. 454) esclarece que o problema moral da lisonja se configuraria como um problema inverso e até mesmo complementar à noção de cólera, que nada mais seria do que a intenção da prática do abuso do poder por parte de um superior em relação aquele que seria seu inferior. Isso se justifica uma vez que tanto na lisonja, que seria uma forma do inferior garantir o alcance do poder e, além disso, dos favores e da benevolência daquele que seria seu superior, quanto na cólera o superior é impedido de estar sozinho consigo mesmo, em uma relação de si para consigo.

Após tais explanações, Foucault (2004, p. 454) destaca que o alcance do poder do inferior em relação ao seu superior, se efetuará mediante o uso do único instrumento que, segundo Foucault (2004, p. 454), o inferior poderia utilizar, qual seja: o lógos. Ao lançar mão de tal instrumento, o inferior, agora compreendido como lisonjeador, poderia servir-se da linguagem, o maior poder do superior, a fim de alcançar tudo àquilo que dele quisesse obter. Sendo assim, o lisonjeador seria aquele que consegue alcançar o que quer do superior fazendo com que ele acredite que é o mais rico, mais belo, mais poderoso. É com base, portanto, em um discurso mentiroso, abusivo, falso, que engana, pois faz com que o superior passe a se ver com muito mais qualidades, poder e força do que realmente possui, tornando-se, desse modo, impotente e fraco diante daquele que lhe lisonjeia, que a lisonja consegue impedir com seja possível o alcance do conhecimento de si próprio como se é.

Com a finalidade de apresentar um texto que trata do problema da lisonja, Foucault (2004, p. 455) passa a fazer uso, como podemos verificar a seguir, do prefácio

ao quarto livro das *Questões naturais*, que fora direcionado à Lucílio, procurador da Sicília no contexto em que Sênica escreveu tal correspondência:

Você está encantado com a Sicília [...] e com os deveres de uma procuradoria que lhe confere tempo ócio; e esse deleite continuará, se você estiver disposto a manter os deveres dentro de seus limites [...]. Não tenho dúvidas de que você está disposto. Eu sei o quão pouco inclinado a ambição você é. [...] você está em excelentes condições consigo mesmo. Não é de surpreender que isso seja concedido a poucos de nós: [...] às vezes sofremos de amor próprio, [...] outras inflamamos nossos espíritos com arrogância, outras os enchemos de desejo [...]. O pior é que nunca estamos sozinhos [...]. Então, meu querido Lucílio, faça o que você habitualmente faz: mantenha-se afastado da multidão, tanto quanto puder, para que você não se exponha aos adulares. Quando se trata de atacar seus superiores, eles são profissionais (SENECA, 2010, p. 53, Tradução nossa).⁷

Tendo em vista tais considerações, Foucault (2004, p. 455) defende que o texto de Sênica tenta mostrar, inicialmente, que para que o então procurador de Sicília pudesse exercer bem suas funções, seria pertinente que ele recorresse a uma “reflexão estudiosa acompanhada do exercício de suas funções”. Desse modo, o bom exercício do poder só seria possível à proporção que esse poder fosse interpretado como um tipo de ofício que só poderia ser determinado pela posição que lhe era conferida. Trata-se, de acordo com a análise foucaultiana, de um tipo de poder que consegue se desvencilhar de uma forma de soberania que extrapola as verdadeiras funções atribuídas ao funcionário em questão. O distanciamento de tal soberania se concretizaria, portanto, com o auxílio do *otium* (ócio), ou seja, com a arte de si próprio cuja grande intenção seria a tentativa de conduzir alguém a determinar consigo mesmo uma forma de relação que fosse suficiente e adequada. Nessa perspectiva, torna-se oportuno considerarmos que, segundo a compreensão foucaultiana, o texto escrito por Sênica defende, portanto, que Lucílio pode ser visto como um bom funcionário porque ele consegue exercer seu poder a partir de uma relação estabelecida através de si e para si, que define e delimita o exercício de seu cargo apenas com relação aquilo que lhe é atribuído.

⁷ “You are delighted with Sicily [...] and with the duties of a procuratorship that leaves you leisure time; and that delight will continue, if you are willing to keep the duties within their limits [...]. I have no doubt that you are willing. I know how disinclined to ambition you are. [...] you are on excellent terms with yourself. It is not surprising that this is granted to few of us: [...] sometimes we suffer from self-love, [...] now we inflate our wretched minds with arrogance, now we swell them with desire [...]. The worst of it is that we are never on our own [...]. So, my dear Lucilius, do what you habitually do: keep yourself apart from the crowd, as far as you can, so that you do not expose your flank to the flatterers. When it comes to attacking their superiors, they are professionals”.

Tomando como ponto de partida, ainda com base no texto de Sênica, a quase total inexistência de se existir alguém capaz de conseguir ficar só consigo próprio, Foucault (2004, p. 457) retoma que a lisonja é uma forma de maldade, de cilada diante da qual um lisonjeado, ao vivenciar a insuficiência de estar só consigo próprio, não sabe como é estar em uma situação de independência em relação a um discurso mentiroso proferido por um lisonjeador. É importante destacar que é por essa razão que Foucault (2004, p. 451) considera a lisonja como uma adversária, como uma inimiga perante a qual o franco falar deve se livrar, se opor, combater, lutar.

Nesse sentido, a *parrhesía* pode ser vista como antilisonja porque seu objetivo último não é o de manter aquele que recolhe um discurso na independência daquele que fala – como acontece na lisonja. Vale ressaltar que a indenpendência, a autonomia do ouvinte em relação àquele que fala, só é concretizada na *parrhesía* porque existe a transmissão de um discurso verdadeiro que, ao ser interiorizado por seu ouvinte, determina o fim de qualquer forma de independência daquele que escuta em relação àquele que pronuncia algo (Foucault, 2004, p. 458).

No que diz respeito à retórica, Foucault (2004, pp. 451. 461) esclarece que o franco falar deve encará-la como algo que só pode ser utilizado nos momentos em que for estritamente necessário. Entretanto, adverte que esses momentos só contarão com o uso da retórica, na medida em que o franco falar se livrar das regras que a acompanham, pois essas regras, se levarmos em conta o que este trabalho veio desenvolvendo, encontram-se embasadas apenas na beleza da forma e não em uma meditação cuidadosa acerca de um discurso verdadeiro que teria a intenção de fazer seu ouvinte alcançar um aperfeiçoamento próprio e se tornar, inclusive, aquele que pode sustentar um discurso verdadeiro. Sendo assim, um segundo motivo para se buscar o distanciamento da retórica seria o de que, sendo primeiramente associada como um tipo de técnica que não possui a finalidade de se relacionar com a verdade, ela se constitui a partir de uma íntima relação estabelecida com a arte da persuasão, que busca o convencimento tanto de uma verdade como de uma mentira.

Considerações finais

Ao longo do desenvolvimento deste trabalho foi possível notar que o lógos, as verdades, para que pudessem repousar sobre a alma daquele que as escutava,

necessitavam, por um lado, de uma pronúncia adequada e, por outro, de uma escuta direcionada para o que de fato importava.

Nesse sentido, o vínculo entre sujeito e verdade, para que fosse concretizado, exigia o estabelecimento da relação entre aquele que detinha e deveria transmitir o discurso verdadeiro de forma adequada – sem cair, portanto, nas astúcias da retórica ou no caráter sedutor dos ornamentos e dos discursos dos lisonjeadores – e entre que deveria receber o discurso verdadeiro de uma forma muito específica e também adequada – ou seja, por meio da purificação da escuta diante de sua passividade e de sua desatenção – a fim de fazer desse discurso verdadeiro um instrumento de defesa em situações adversas e de transformação e purificação de si.

Nessa perspectiva, vale enfatizar que a escuta corresponde ao primeiro momento do procedimento pelo qual aquilo que se escuta como verdadeiro pode ser recebido de maneira adequada e, por isso, de alguma forma, pode fazer com que o discurso verdadeiro entranhe-se no sujeito, incruste-se nele e comece, por tornar-se algo do próprio sujeito, a constituir matrizes da ação. A passagem, portanto, do discurso verdadeiro para o que se configurará como regra fundamental de conduta, tem seu início com a escuta.

Nesse sentido, podemos observar que o recolhimento dos discursos verdadeiros, favorecido por uma escuta adequada, é responsável por fazer surgir subjetivações que são contingentes. Isso porque o dever de possuir, conservar e poder dizer um discurso verdadeiro a si próprio por motivo de socorro e em situação de necessidade, faz com que alguém tenha a possibilidade de se tornar sujeito a partir do que produz de ação ou a partir do que enuncia em circunstâncias muito específicas, como as situações de socorro, por exemplo. Sendo assim, podemos inferir que só podemos falar da existência de subjetividade e verdade porque há uma escuta ativa que pode proporcionar isso.

Em face de tais considerações, é possível concluir que, se por um lado podemos observar que Foucault, quando analisa as produções de verdades próprias das práticas de si ascéticas, defende que existem verdades contingentes e não uma verdade única, universal, por outro, é possível observar o quanto discursos podem ser arquitetados e disseminados como aquilo que corresponde à verdade única. Isso em benefício de interesses muito específicos. Diante do exposto, é cabível evidenciar o quanto é necessário que saibamos verificar quando determinadas narrativas pretendem estabelecer um tipo de resultado direcionado para interesses condizentes com a

dominação, com a opressão, por exemplo. Nesse sentido, nos debruçaremos, a seguir, sobre um exemplo dessa natureza de narrativa.

Se nos remontarmos às primeiras décadas do século XX, podemos observar o exemplo de um momento da história que passou a se valer de avanços científicos e tecnológicos que, sob a justificativa de que se tratavam de algo proveniente de estudos racionais, verdadeiros, estabeleceram a instauração de indústrias direcionadas para o controle, para a submissão e para a opressão. Um exemplo desse direcionamento pode ser notado quando fábricas desse mesmo contexto passaram a fazer uso de métodos estrategicamente elaborados, que possuíam o interesse de estabelecer uma relação de domínio, de subjugação em relação aos trabalhadores. Métodos, dentre os quais podemos citar o *fordismo* e o *taylorismo*, tidos como altamente verdadeiros, altamente racionais, mas, que do contrário, criaram uma forma de irracionalidade estratégica, pois o grande objetivo em pauta era o de aniquilar qualquer possibilidade de reflexão que conduzisse a alguma possibilidade de resistência dos trabalhadores. Por esse motivo, a imposição de trabalhos ininterruptos e degradantes, que impediam, inclusive, que os trabalhadores tivessem entendimento a respeito da finalidade do próprio trabalho exercido, passou a ser uma constante no contexto concernente ao âmbito do trabalho fabril.

Referências

- EPICTETUS. *The discourses as reported by Arrian, the manual, and fragments*. Massachusetts: cambridge, 1956.
- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, 231-249 p.
- SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. 2ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- _____. *Natural Questions*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010.

Recebido em: 09/03/2019
Aprovado em: 13/04/2019