

MOTA, B. M. (org.). Coleção Ditos & Escritos, vol. V,

1983 Rio de Janeiro: Focense Universitária,

2006.

A Escrita de Si

"A escrita de si", *Corps écrit*, nº 5: *L'autoportrait*, fevereiro de 1983, ps. 3-23.

A "série de estudos" de que M. Foucault fala tinha sido inicialmente concebida como uma introdução para *Uso dos prazeres*, com o título *Cuidado de si*. Como este título foi conservado para uma nova distribuição dos elementos de *Uso dos prazeres*, foi então programada, pela Éd. du Seuil, uma série de estudos mais gerais sobre a governamentalidade, com o título *Le gouvernement de soi et des autres*.

Estas páginas fazem parte de uma série de estudos sobre "as artes de si mesmo", ou seja, sobre a estética da existência e o domínio de si e dos outros na cultura greco-romana, nos dois primeiros séculos do império.

A *Vita Antonii* de Atanásio apresenta a anotação escrita das ações e dos pensamentos como um elemento indispensável à vida ascética: "Eis uma coisa a ser observada para nos assegurarmos de não pecar. Consideremos e escrevamos, cada um, as ações e os movimentos de nossa alma, como para nos fazer mutuamente conhecê-los, e estejamos certos de que, por vergonha de sermos conhecidos, deixaremos de pecar, e nada teremos de perverso no coração. Pois quem, quando peca, consente em ser visto e, quando pecou, não prefere mentir para esconder sua falta? Ninguém forneceria diante de testemunhas. Da mesma forma, escrevendo nossos pensamentos como se devêssemos comunicá-los mutuamente, estaremos mais protegidos dos pensamentos impuros, por vergonha de tê-los conhecidos. Que a escrita substitua o olhar dos companheiros de ascese: enrubescendo tanto por escrever quanto por sermos vistos, abstenhamo-nos de qualquer mau pensa-

mento. Disciplinando-nos dessa maneira, podemos forçar o corpo à submissão e frustrar as armadilhas do inimigo."¹

A escrita de si mesmo aparece aqui claramente em sua relação de complementaridade com a anacorese: ela atenua os perigos da solidão; oferece aquilo que se fez ou se pensou a um olhar possível; o fato de se obrigar a escrever desempenha o papel de um companheiro, suscitando o respeito humano e a vergonha: é possível então fazer uma primeira analogia: o que os outros são para o asceta em uma comunidade, o caderno de notas será para o solitário. Mas, simultaneamente, é levantada uma segunda analogia, que se refere à prática da ascese como trabalho não somente sobre os atos, porém mais precisamente sobre o pensamento: o constrangimento que a presença de outro exerce na ordem da conduta, a escrita exercerá na ordem dos movimentos interiores da alma: nesse sentido, ela tem um papel muito próximo da confissão ao diretor espiritual sobre a qual Cassiano dirá, na linha da espiritualidade evagriana,* que ela deve revelar, sem exceção todos os movimentos da alma (*omnes cogitationes*). Enfim, a escrita dos movimentos interiores aparece também, segundo o texto de Atanásio, como uma arma no combate espiritual enquanto o demônio é uma potência que engana e faz com que o sujeito se engane sobre si mesmo (toda uma grande parte da *Vita Antonii* é consagrada a essas astúcias), a escrita constitui uma experiência e uma espécie de pedra de toque: revelando os movimentos do pensamento, ela dissipa a sombra interior onde se tecem as tramas do inimigo. Esse texto – um dos mais antigos que a literatura cristã nos deixou sobre o tema da escrita espiritual – está longe de esgotar todas as significações e formas que esta assumirá mais tarde. Mas é possível destacar alguns dos seus aspectos que permitam analisar retrospectivamente a função da escrita na cultura filosófica de si precisamente antes do cristianismo: sua estreita ligação com a

1. (N.A.) Santo Atanásio, *Vita Antonii (Vie et conduite de notre Saint-Père Antoine, écrit et adressé aux moines habitant en pays étranger, par notre Saint-Père Athanasie, évêque d'Alexandrie)*, trad. B. Lavaud, Paris, Éd. du Cerf, col. "Foi Vivante", nº 240, reedição 1989, 3ª parte, § 55: "Conseils spirituels du solitaire à ses visiteurs", ps. 69-70.

* (N.T.) Evágrio – santo mártir.

corporação de companheiros, seu grau de aplicação aos movimentos do pensamento, seu papel de prova da verdade. Esses diversos elementos já se encontram em Sêneca, Plutarco, Marco Aurélio, mas com valores extremamente diferentes e segundo procedimentos totalmente diversos.

*

Nenhuma técnica, nenhuma habilidade profissional pode ser adquirida sem exercício: não se pode mais aprender a arte de viver, a *technê tou biou*, sem uma *askêsis* que deve ser compreendida como um treino de si por si mesmo: este era um dos princípios tradicionais aos quais, muito tempo depois, os pitagóricos, os socráticos, os cínicos deram tanta importância. Parece que, entre todas as formas tomadas por esse treino (e que comportava abstinências, memórias, exames de consciência, meditações, silêncio e escuta do outro), a escrita – o fato de escrever para si e para outro – tenha desempenhado um papel considerável por muito tempo. Em todo caso, os textos da época imperial que se relacionam com as práticas de si constituem boa parte da escrita. E preciso ler, dizia Sêneca, mas também escrever.² E Epicteto, que no entanto só deu um ensino oral, insiste várias vezes sobre o papel da escrita como exercício pessoal: deve-se “meditar” (*meletai*), escrever (*graphein*), exercitar-se (*gymnazein*); “que possa a morte me apertar pensando, escrevendo, lendo”.³ Ou ainda: “Mantenha os pensamentos noite e dia à disposição [*prokheiron*]; coloque-os por escrito, faça sua leitura; que eles sejam o objeto de tuas conversações contigo mesmo, com um outro [...] se te ocorrer algum desses acontecimentos chamados indesejáveis, encontrarás imediatamente um alívio no pensamento de que aquilo não é inesperado.”⁴ Nesses textos de Epicteto, a escrita apare-

ce regularmente associada à “meditação”, ao exercício do pensamento sobre ele mesmo que reativa o que ele sabe, torna presentes um princípio, uma regra ou um exemplo, reflete sobre eles, assimila-os, e assim se prepara para encarar o real. Mas também se percebe que a escrita está associada ao exercício de pensamento de duas maneiras diferentes. Uma toma a forma de uma série “linear”; vai da meditação à atividade da escrita e desta ao *gymnazein*, quer dizer, ao adestramento na situação real e à experiência: trabalho de pensamento, trabalho pela escrita, trabalho na realidade. A outra é circular: a meditação precede as notas, que permitem a releitura, que, por sua vez, revigora a meditação. Em todo caso, seja qual for o ciclo de exercício em que ela ocorre, a escrita constitui uma etapa essencial no processo para o qual tende toda a *askêsis*: ou seja, a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação. Como elemento de treinamento de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função *etopoietica*: ela é a operadora da transformação da verdade em *êthos*.

Essa escrita *etopoietica*, tal como aparece em documentos dos séculos I e II, parece estar localizada no exterior das duas formas já conhecidas e utilizadas para outros fins: os *hupomnêmata* e a *correspondência*.

Os *hupomnêmata*

Os *hupomnêmata*, no sentido técnico, podiam ser livros de contabilidade, registros públicos, cadernetas individuais que serviam de lembrete. Sua utilização como livro de vida, guia de conduta parece ter se tornado comum a todo um público culto. Ali se anotavam citações, fragmentos de obras, exemplos e ações que foram testemunhadas ou cuja narrativa havia sido lida, reflexões ou pensamentos ouvidos ou que vieram à mente. Eles constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas: assim, eram oferecidos como um tesouro acumulado para releitura e meditação posteriores. Formavam também uma matéria prima para a redação de tratados mais sistemáticos, nos quais eram dados os argumentos e meios para lutar contra uma determinada falta (como a cólera, a inveja, a tagarelice, a lisonja) ou para superar alguma circunstân-

2. Sêneca, *Letras à Lucílio* (trad. H. Noblot), Paris, Les Belles Lettres, “Collection des Universités de France”, 1957, t. III, livro XI, carta 84, § 1, p. 121.

3. Epicteto, *Entretiens* (trad. J. Souilhé), Paris, Les Belles Lettres, “Collection des Universités de France”, 1963, t. III, livro III, cap. V: À ceux qui quittent l'école pour raisons de santé, § 11, p. 23.

4. *Ibid.*, op. cit., livro III, cap. XXIV: “Não é preciso se emocionar com o que não depende de nós”, § 103, p. 109.

cia difícil (um luto, um exílio, a ruína, a desgraça). Assim, quando Fundanus pede conselhos para lutar contra as agitações da alma, Plutarco, naquele momento, quase não tem tempo de compor um tratado em boa e devida forma: ele vai então lhe enviar toscamente os *hupomnêmata*, que ele havia redigido sobre si mesmo a respeito do tema da tranquilidade da alma: é pelo menos assim que ele apresenta o texto do *Peri eutumias*.⁵ Falsa modestia? Era esta sem dúvida uma maneira de justificar o caráter um tanto descosido do texto, mas também é preciso ver nele uma indicação do que eram aquelas cadernetas de anotações – assim como do uso a fazer do próprio tratado que conservava um pouco da sua forma original.

Não se deveria considerar esses *hupomnêmata* como um simples suporte de memória, que se poderia consultar de tempos em tempos, caso se apresentasse uma ocasião. Eles não se destinam a substituir as eventuais falhas de memória. Constituem de preferência um material e um enquadre para exercícios a serem freqüentemente executados: ler, reler, meditar, conversar consigo mesmo e com outros etc. E isso para tê-los, de acordo com uma expressão que freqüentemente retorna, *prokheiron, ad manum, in promptu*. “À mão”, porém, não simplesmente no sentido de que poderiam ser chamados à consciência, mas no sentido de que devem poder ser utilizados, tão logo seja necessário, na ação. Trata-se de constituir um *logos bioêthikos*, um equipamento de discursos auxiliares, capazes – como diz Plutarco – de levantar eles mesmos a voz e de fazer calar as paixões como um dono que, com uma palavra, acalma o rosnar dos cães.⁶ E, por isso, é preciso que eles não estejam simplesmente colocados em uma espécie de armário de lembranças, mas profundamente implantados na alma, “nela arquivados”, diz Sêneca, e que assim façam parte de nós mesmos: em suma, que a alma os faça não somente seus, mas si mesmo. A escrita dos *hupomnêmata* é um relé importante nessa subjetivação do discurso.

5. (N.A.) Plutarco, *De tranquillitate*, 464^e. (*De la tranquillité de l'âme*, trad. J. Dumortier e J. Deffradas, in *Oeuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, “Collection des Universités de France”, 1975, t. VII, parte I, p. 98 (N.E.))

6. (N.A.) *Ibid.*, 465c.

Por mais pessoais que sejam, esses *hupomnêmata* não devem no entanto ser entendidos como diários, ou como narrativas de experiência espiritual (tentações, lutas, derrotas e vitórias) que poderão ser encontradas posteriormente na literatura cristã. Eles não constituem uma “narrativa de si mesmo”; não têm como objetivo esclarecer os *arcana conscientiae*, cuja confissão – oral ou escrita – tem valor de purificação. O movimento que eles procuram realizar é o inverso daquele: trata-se não de buscar o indizível, não de revelar o oculto, não de dizer o não-dito, mas de captar, pelo contrário, o já dito; reunir o que se pôde ouvir ou ler, e isso com uma finalidade que nada mais é que a constituição de si.

Os *hupomnêmata* devem estar também novamente inseridos no contexto de uma tensão muito evidente na época: em uma cultura muito fortemente marcada pela tradicionalidade, pelo valor reconhecido do já dito, pela recorrência do discurso, pela prática “da citação” sob a chancela da antigüidade e da autoridade se desenvolvia uma ética muito explicitamente orientada para o cuidado de si na direção de objetivos definidos como: recolher-se em si, atingir a si mesmo, viver consigo mesmo, bastar-se a si mesmo, aproveitar e gozar de si mesmo. Tal é o objetivo dos *hupomnêmata*: fazer do recolhimento do *logos* fragmentário e transmitido pelo ensino, pela escuta ou pela leitura um meio para o estabelecimento de uma relação de si consigo mesmo tão adequada e perfeita quanto possível. Para nós há nisso alguma coisa paradoxal: como se confrontar consigo por meio da ajuda de discursos imemoriais e recebidos de todo lado? Na verdade, se a redação dos *hupomnêmata* pode efetivamente contribuir para a formação de si através desses *logoi* dispersos é principalmente por três razões principais: os efeitos de limitação devidos à junção da escrita com a leitura, a prática regrada do disparate que determina as escolhas e a apropriação que ela efetua.

1) Sêneca insiste nisso: a prática de si implica a leitura, pois não se poderia extrair tudo do seu próprio âmago nem se prover por si mesmo de princípios racionais indispensáveis para se conduzir: guia ou exemplo, a ajuda dos outros é necessária. Mas não é preciso dissociar leitura e escrita; deve-se “recorrer alternadamente” a essas duas ocupações, e “moderar uma por intermédio da outra”. Se escrever muito esgota (Sêneca pensa aqui no trabalho do estilo), o excesso de leitura

dispersa: “Abundância de livros, conflitos da mente.”⁷ Quando se passa incessantemente de livro a livro, sem jamais se deter, sem retornar de tempos em tempos à colméia com sua provisão de néctar, sem consequentemente tomar notas, nem organizar para si mesmo, por escrito, um tesouro de leitura, artisa-se a não reter nada, a se dispersar em pensamentos diversos, e a se esquecer de si mesmo. A escrita, como maneira de recolher a leitura feita e de se recolher nela, é um exercício racional que se opõe ao grande defeito da *stultitia*, possivelmente favorecida pela leitura interminável. A *stultitia* se define pela agitação da mente, pela instabilidade da atenção, pela mudança de opiniões e vontades, e consequentemente pela fragilidade diante de todos os acontecimentos que podem se produzir: caracteriza-se também pelo fato de dirigir a mente para o futuro, tornando-a ávida de novidades e impedindo-a de dar a si mesmo um ponto fixo na posse de uma verdade adquirida.⁸ A escrita dos *hypomnêmata* se opõe a essa dispersão fixando os elementos adquiridos e constituindo de qualquer forma com eles “o passado”, em direção ao qual é sempre possível retornar e se afastar. Essa prática deve ser encadeada a um tema muito comum na época: de qualquer maneira, ele é comum à moral dos estoicos e à dos epicuristas: a recusa de uma atitude de pensamento voltada para o futuro (que, devido à sua incerteza, suscita a inquietude e a agitação da alma) e o valor positivo atribuído à posse de um passado, do qual se pode gozar soberanamente e sem perturbação. A contribuição dos *hypomnêmata* é um dos meios pelos quais a alma é afastada da preocupação com o futuro, para desviá-la na direção da reflexão sobre o passado.

2) Entretanto, se ela permite se opor à dispersão da *stultitia*, a escrita dos *hypomnêmata* também é (e deve permanecer) uma prática regrada e voluntária do disparate. Ela é uma escolha de elementos heterogêneos. Nisso ela se opõe ao trabalho do gramático que procura conhecer uma obra em sua totalidade ou todas as obras de um autor; ela também se opõe ao ensino dos filósofos de profissão que reivindicam a unidade

doutinal de uma escola. “Pouco importa”, diz Epicteto, “que se tenha lido ou não todo Zenão ou Crisipo; pouco importa que se tenha apreendido exatamente aquilo que eles quiseram dizer, e que se seja capaz de reconstituir o conjunto de sua argumentação”.⁹ A caderneta de notas é dominada por dois princípios, que poderiam ser chamados de “a verdade local da sentença” e “seu valor circunstancial de uso”. Sêneca escolhe o que ele anota para si mesmo e para seus correspondentes em um dos filósofos de sua própria seita, mas também em Demócrito ou Epicuro.¹⁰ O essencial é que ele possa considerar a frase retida como uma sentença verdadeira no que ela afirma, adequada no que prescreve, útil de acordo com as circunstâncias em que nos encontramos. A escrita como exercício pessoal feito por si e para si é uma arte da verdade dispar; ou, mais precisamente, uma maneira racional de combinar a autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que nela se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam seu uso. “Leia então sempre”, diz Sêneca a Lucilius, “autores de uma autoridade reconhecida; e se o desejo te leva a avançar em outros, retorna rápido aos primeiros. Assegura-te cotidianamente uma defesa contra a pobreza, contra a morte, sem esquecer nossos outros flagelos. De tudo o que tiveres percorrido, extrai um pensamento para digerir bem esse dia. E também o que faço. Entre vários textos que acabo de ler, faço de um deles a minha escolha. Eis meu ganho de hoje: é em Epicuro que o encontrei, pois também gosto de invadir o terreno alheio. Como transfuga? Não; como explorador [lanquam explorator]”.¹¹

3) Esse disparate proposital não exclui a unificação. Mas esta não se realiza na arte de compor um conjunto; ela deve se estabelecer no próprio copista como o resultado dos *hypomnêmata*, de sua constituição (e, portanto, no próprio gesto de escrever), de sua consulta (e, portanto, na sua leitura e releitura). Dois processos podem ser distinguidos. Trata-se, por um

9. (N.A.) Epicteto, *Enchiridion*, op. cit., 1943, t. II, livro I, cap. XVII: “De la nécessité de la logique”, §§ 11-14, p. 65.

10. (N.A.) Sêneca, *Letras à Lucilius*, op. cit., t. I, livro I, cartas 2, § 5, p. 6, 3, § 6, p. 9; 4, § 10, p. 12; 7, § 11, ps. 21-22; 8, §§ 7-8, p. 24 etc.

11. (N.A.) *Ibid.*, carta 2, §§ 4-5, p. 6.

7. (N.A.) Sêneca, *Letras à Lucilius*, op. cit., 1945, t. I, livro I, carta 2, § 3, p. 6.

8. (N.A.) *Ibid.*, op. cit., 1947, t. II, livro V, carta 52, §§ 1-2, ps. 41-42.

lado, de unificar esses fragmentos heterogêneos pela sua subjeção no exercício da escrita pessoal. Sêneca compara essa unificação, de acordo com metáforas muito tradicionais, quer à coleta do néctar pelas abelhas, quer à digestão dos alimentos, ou ainda à adição de algarsimos formando uma soma: “Não sofremos quando nada daquilo que entra em nós permanece intacto, por medo de que ele jamais seja assimilado. Digestamos a matéria: caso contrário, ela entrará em nossa memória, não em nossa inteligência [*in memoriam non in ingenium*]. Unamo-nos cordialmente aos pensamentos do outro e sabemos fazê-los nossos, visando a unificar cem elementos diversos tal como a adição faz, de números isolados, um número único.”¹² O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constituiu, um “corpo” (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). É preciso compreender esse corpo não como um corpo de doutrina, mas sim – segundo a metáfora da digestão, tão freqüentemente evocada – como o próprio corpo daquele que, transcrevendo suas leituras, delas se apropriou e fez sua a verdade delas: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida “em forças e em sangue” (*in vires, in sanguinem*). Ela se torna no próprio escritor um princípio de ação racional.

Mas, inversamente, o copista cria sua própria identidade através dessa nova coleta de coisas ditas. Nessa mesma carta 84 – que constitui uma espécie de pequeno tratado das relações entre leitura e escrita – Sêneca se detém por um instante no problema ético da semelhança, da fidelidade e da originalidade. Não se deve, explica, elaborar o que se guarda de um autor, de maneira que este possa ser reconhecido; não se trata de criar, nas notas que se toma e na maneira com que se reconstitui por escrito o que se leu, uma série de “retratos” reconhecíveis, porém “mortos” (Sêneca se refere aqui àquelas galerias de retratos através das quais se atestava seu nascimento, se valorizava seu *status* e se marcava sua identidade em relação aos outros). É sua própria alma que é preciso criar no que se escreve; porém, assim como um homem traz em seu rosto a semelhança natural com seus ancestrais, também é

bom que se possa perceber no que ele escreve a filiação dos pensamentos que se gravaram em sua alma. Através do jogo das leituras escolhidas e da escrita assimiladora, deve-se poder formar uma identidade através da qual se lê toda uma genealogia espiritual. Em um coro, há vozes agudas, graves e médias, timbres de homens e de mulheres: “Nenhuma voz individual pode nele se distinguir; somente o conjunto se impõe ao ouvido [...]. Costaria que fosse assim com nossa alma, que ela tivesse boa provisão de conhecimentos, preceitos, exemplos retirados de muitas épocas, mas convergindo em uma unidade.”

A correspondência

As cadernetas de notas que, nelas mesmas, constituem exercícios de escrita pessoal, podem servir de matéria-prima para textos que são enviados a outros. Em troca, a missiva, texto por definição destinado a outro, também permite o exercício pessoal. É que, como lembra Sêneca, ao se escrever, se lê o que se escreve, do mesmo modo que, ao dizer alguma coisa, se ouve o que se diz.¹³ A carta que se envia age, por meio do próprio gesto da escrita, sobre aquele que a envia, assim como, pela leitura e releitura, ela age sobre aquele que a recebe. Nessa dupla função a correspondência está bem próxima dos *hypomnêmata*, e sua forma muitas vezes se assemelha a eles. A literatura epicurista exemplifica isso. O texto conhecido como “leitura à Pythoclês” começa acusando o recebimento de uma carta em que o aluno manifestou sua amizade pelo mestre, e se esforçou para “lembrar-se das argumentações” epicuristas que permitiam atingir a felicidade; o autor da resposta dá seu aval: a tentativa não era má; e ele expede de volta um texto – resumo do *Peri phuseôs* de Epicuro – que deve servir a Pythoclês de material para ser memorizado e de suporte para sua meditação.¹⁴

13. (N.A.) *Ibid.*, §§ 9-10, p. 124.

14. *Lettre à Pythoclês* (trad. A. Ernout), in Lucrèce, *De rerum natura. Commentaire par Alfred Ernout et Léon Robin*, Paris, Les Belles Lettres, “Collection de Commentaires d'Auteurs Anciens”, 1925, t. I, §§ 84-85, p. LXXXVII.

12. (N.A.) *Ibid.*, op. cit., t. III, livro XI, carta 84, §§ 6-7, p. 123.

As cartas de Sêneca mostram uma atividade de direção exercida por um homem idoso e já aposentado sobre um outro que ainda ocupa importantes funções públicas. Porém, nessas cartas, Sêneca não se limita a se informar sobre Lucilius e seus progressos; não se contenta em lhe dar conselhos e comentar para ele alguns grandes princípios de conduta. Através dessas lições escritas, Sêneca continua a se exercitar, devido a dois princípios por ele freqüentemente invocados: o de que é necessário adestrar-se durante toda a vida, e o de que sempre se precisa da ajuda de outro na elaboração da alma sobre si mesma. O conselho que ele dá na carta 7 constitui uma descrição de suas próprias relações com Lucilius; nela, ele caracteriza bem a maneira pela qual ocupa seu retro com o duplo trabalho que realiza simultaneamente em seu correspondente e em si mesmo: recolher-se em si mesmo tanto quanto possível; ligar-se àqueles que são capazes de ter sobre si um efeito benéfico; abrir sua porta àqueles que têm a esperança de se tornarem melhores; são "ofícios recíprocos. Quem ensina se instrui".¹⁵

A carta que é enviada para ajudar seu correspondente - aconselhá-lo, exortá-lo, admoestá-lo, consolá-lo - constitui para aquele que escreve uma espécie de treino: um pouco como os soldados em tempos de paz se exercitam no manuseio das armas, os conselhos que são dados aos outros na urgência de sua situação são uma forma de preparar a si próprio para uma eventualidade semelhante. Assim, a carta 99 a Lucilius: ela própria é a cópia de outra missiva que Sêneca havia enviado a Marullus, cujo filho havia morrido há algum tempo.¹⁶ O texto pertence ao gênero da "condolência"; oferece ao correspondente as armas "lógicas" para combater o desgosto. A intervenção é tardia, pois Marullus, "atordado pelo golpe", teve um momento de fraqueza e se "afastou de si mesmo"; a carta tem, portanto, em relação a isso, uma função de admoestação. Mas, para Lucilius, a quem ela é também enviada, e para Sêneca, que a escreve, ela desempenha o papel de um princípio de reativação: reativação de todas as razões que pos-

sibilitam superar o luto, se convencer de que a morte não é uma desgraça (nem a dos outros, nem a sua própria). E, graças ao que é leitura para um, escrita para outro, Lucilius e Sêneca terão assim reforçado sua preparação para o caso de que um acontecimento desse gênero venha a ocorrer com eles. A *consolatio*, que deve ajudar e equilibrar Marullus, é ao mesmo tempo uma *praemeditatio* útil para Lucilius e Sêneca. A escrita que ajuda o destinatário arma aquele que escreve - e eventualmente terceiros que a leiam.

Mas ocorre também que a assistência espiritual prestada por aquele que escreve ao seu correspondente lhe seja devolvida na forma de "retribuição do conselho"; à medida que aquele que é orientado progride, ele se torna mais capaz de dar por sua vez conselhos, exortações, consolos àquele que tentou ajudá-lo: a orientação não permanece por muito tempo em um sentido único; ela serve de enquadre para mudanças que a ajudam a se tornar mais igualitária. A carta 34 já assinala esse movimento a partir de uma situação em que Sêneca, no entanto, podia dizer ao seu correspondente: "Eu te retribuíco: tu és minha obra"; "eu te exortei, incitei e, impaciente com qualquer demora, eu te empurrei sem descanso. Fui fiel ao método, mas hoje exorto alguém que prontamente já partiu e que por sua vez me exorta".¹⁷ E, na carta seguinte, ele evoca a recompensa da perfeita amizade, em que cada um dos dois será para o outro o permanente socorro, a inesgotável ajuda, que será o tema da carta 109: "A habilidade do lutador se mantém através do exercício da luta; aquele que acompanha, estimula a execução do músico. O sábio tem igualmente necessidade de manter suas virtudes alertas; assim, estimulando a si mesmo, ele recebe também estímulo de um outro sábio."¹⁸

Contudo, e apesar de todos esses pontos comuns, a correspondência não deve ser considerada um simples prolongamento da prática dos *hupomnêmata*. Ela é alguma coisa mais do que um adestramento de si mesmo pela escrita, através dos conselhos e advertências dados ao outro: constitui também uma certa maneira de se manifestar para si mesmo e para os

15. (N.A.) Sêneca, *op. cit.*, livro I, carta 7, § 8, p. 21.

16. *Ibid.*, *op. cit.*, t. IV, livro XVI, carta 99, ps. 125-134.

17. (N.A.) *Ibid.*, *op. cit.*, t. I, livro IV, carta 34, § 2, p. 148.

18. (N.A.) *Ibid.*, *op. cit.*, t. IV, livro XVII, carta 109, § 2, p. 190.

outros. A carta torna o escritor "presente" para aquele a quem ele a envia. E presente não simplesmente pelas informações que ele lhe dá sobre sua vida, suas atividades, seus sucessos e fracassos, suas venturas e desventuras; presente com uma espécie de presença imediata e quase física. "Tu me escreves com frequência e te sou grato, pois assim te mostras a mim [*te mihi ostendis*] pelo único meio de que dispões. Cada vez que me chega tua carta, eis-nos imediatamente juntos. Se ficamos contentes por termos os retratos de nossos amigos ausentes [...] como uma carta nos regozija muito mais, uma vez que traz os sinais vivos do ausente, a marca autêntica de sua pessoa. O traço de uma mão amiga, impresso sobre as páginas, assegura o que há de mais doce na presença: reencontrar."¹⁹

Escrever é, portanto, "se mostrar", se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro. E isso significa que a carta é ao mesmo tempo um olhar que se lança sobre o destinatário (pela missiva que ele recebe, se sente olhado) e uma maneira de se oferecer ao seu olhar através do que lhe é dito sobre si mesmo. A carta prepara de certa forma um face a face. Aliás, Demétrio, expondo no *De elocutione*²⁰ o que deve ser o estilo epistolar, enfatizava que ele podia ser unicamente um estilo "simples", livre na composição, despojado na escolha das palavras, já que cada um deve nele revelar sua alma. A reciprocidade que a correspondência estabelece não é simplesmente a do conselho e da ajuda; ela é a do olhar e do exame. A carta que, como exercício, trabalha para a subjetivação do discurso verdadeiro, para sua assimilação e elaboração como "bem próprio", constitui também, e ao mesmo tempo, uma objetivação da alma. É notável que Sêneca, começando uma carta em que deve expor a Lucilius sua vida cotidiana, lembra a máxima moral de que "devemos pausar nossa vida como se todo mundo a olhasse", e o princípio filosófico de que nada de nós mesmos pode ser oculto de deus, que está eternamente presente em nossas almas.²¹ Pela missiva, nos abrimos para o

olhar dos outros e alojamos o correspondente no lugar do deus interior. Ela é uma maneira de nos oferecermos a esse olhar a respeito do qual devemos nos dizer que ele está, no momento em que pensamos, mergulhando no fundo do nosso coração (*in pectus intimum introspicere*).

O trabalho que a carta opera no destinatário, mas que também é efetuado naquele que escreve pela própria carta que ele envia, implica portanto uma "introspecção", mas é preciso compreendê-la menos como um deciframento de si por si do que como uma abertura que se dá ao outro sobre si mesmo. Não resta a menor dúvida de que estamos diante de um fenômeno que pode parecer um pouco surpreendente, mas que é carregado de sentido para aquele que quisesse escrever a história da cultura de si: os primeiros desenvolvimentos históricos do relato de si não devem ser buscados do lado das "cadernetas pessoais", dos *hupomnēmata*, cujo papel é o de permitir a constituição de si a partir da coleta do discurso dos outros; podem-se em contrapartida encontrá-los do lado da correspondência com outrem e da troca de assistência espiritual. É fato que, nas correspondências de Sêneca com Lucilius, de Marco Aurélio com Fronton e em certas cartas de Plínio, é possível ver o desenvolvimento de uma narrativa de si muito diferente do que era possível encontrar em geral nas cartas de Cícero a seus familiares: nestas, tratava-se da narrativa de si próprio como tema de ação (ou de deliberação para uma ação possível) relacionada a amigos e inimigos, a acontecimentos felizes e infelizes. Em Sêneca ou em Marco Aurélio, às vezes também em Plínio, a narrativa de si é a narrativa da relação consigo mesmo, e nela é possível destacar claramente dois elementos, dois pontos estratégicos que vão se tornar mais tarde objetos privilegiados do que se poderia chamar a escrita da relação consigo: as interferências da alma e do corpo (as impressões mais do que as ações) e as atividades do lazer (mais do que os acontecimentos exteriores): o corpo e os dias.

19. (N.A.) *Ibid.*, op. cit., t. I, livro IV, carta 40, § 1, p. 161.
20. (N.A.) Demétrio de Falero, *De elocutione*, IV, §§ 223-225. (*De l'élocution*, trad. E. Durassier, Paris, Firmin Didot, 1875, ps. 95-99 (N.E.).)
21. (N.A.) Sêneca, *Ibid.*, op. cit., t. III, livro X, carta 83, § 1, p. 110.

1) As notícias sobre a saúde tradicionalmente fazem parte da correspondência. Mas elas assumem pouco a pouco a amplitude de uma descrição detalhada das sensações corporais, das impressões de mal-estar, das diversas perturbações que puderam ser sentidas. Às vezes, procura-se unicamente intro-

duzir conselhos de dieta considerados úteis para o seu correspondente.²² Às vezes, trata-se também de lembrar os efeitos do corpo na alma, a ação desta no corpo, ou a cura do primeiro pelos cuidados dispensados à segunda. Assim, a longa e importante carta 78 a Lucilius: ela é dedicada em sua maior parte ao problema do “bom uso” das doenças e do sofrimento; mas começa com a lembrança de uma grave enfermidade de juventude sofrida por Sêneca, que fora acompanhada de uma crise moral. Sêneca conta, a respeito do “catarro”, dos “pequenos acessos de febre” de que Lucilius se queixa, que ele também os experimentou, muitos anos antes: “No início não estava preocupado com eles; minha juventude tinha ainda a força de resistir às crises e de resistir bravamente às diversas formas do mal. Mais tarde cheguei ao ponto em que toda minha pessoa se fundia em catarro e em que me vi reduzido a uma extrema magreza. Tomei inúmeras vezes a brusca resolução de acabar com a existência, mas uma consideração me deteve: a idade avançada de meu pai.” O que lhe proporcionou a cura foram os remédios da alma: entre eles os mais importantes foram “os amigos, que o encorajavam, o vigiavam, conversavam com ele, e assim lhe traziam alívio”.²³ Há também casos em que as cartas reproduzem o movimento que levou de uma impressão subjetiva a um exercício de pensamento. Testemunha o passeio-meditação contado por Sêneca: “Para mim era indispensável agitar o organismo, caso a blis se alojasse em minha garganta, para fazê-la descer, caso, por qualquer motivo, o ar estivesse muito denso [em meus pulmões], para que ele fosse rarefeito por um sacolejo com o qual eu me sentisse melhor. Por esse motivo prolonguei uma saída para a qual a própria praia me convidava: entre Cumes e a casa de Servilius Vatia ela se estreitou, e o mar de um lado, e o lago do outro, a afunilaram como uma estreita calçada. Uma tempestade recente havia endurecido a areia [...]. Entretanto, como de hábito, eu me pusera a olhar em torno procurando alguma

coisa da qual pudesse tirar proveito, e meus olhos se dirigiram para a casa que fora outrora a de Vatia”; e Sêneca conta a Lucilius o que constitui sua meditação sobre o retro, a solidão e a amizade.²⁴

2) A carta é também uma maneira de se apresentar a seu correspondente no desenrolar da vida cotidiana. Narrar o seu dia – não absolutamente por causa da importância dos acontecimentos que teriam podido marcá-lo, mas justamente quando ele não é senão semelhante a todos os outros, demonstrando assim não a importância de uma atividade, mas a qualidade de um modo de ser – faz parte da prática epistolar: Lucilius acha natural pedir a Sêneca para “lhe prestar contas de cada um dos meus dias, e hora por hora”. E Sêneca aceita essa obrigação de boa vontade, visto que ela o estimula a viver sob o olhar do outro sem nada ter a esconder. “Farei então como me pedes: a natureza, a ordem de minhas ocupações, tudo isso te comunicarei de boa vontade. Eu me examinarei a cada instante e, seguindo uma prática das mais salutares, farei a revisão do meu dia.” De fato, Sêneca evoca precisamente aquele dia que acaba de passar, e que é ao mesmo tempo o mais comum de todos. Seu valor está justamente em que nada aconteceu que tivesse podido desviá-lo da única coisa importante para ele: ocupar-se de si mesmo: “Este dia é inteiramente meu; ninguém me tirou nada dele.” Um pouco de exercício físico, uma caminhada com um pequeno escravo, um banho em uma água quase morna, uma simples colação de pão, uma sesta muito rápida. Mas o essencial do dia – e é o que ocupa o mais longo trecho da carta – foi dedicado à meditação de um tema sugerido por um silogismo sofístico de Zenão a propósito da embriaguez.²⁵

Quando a missiva se torna o relato de um dia comum, de um dia para si, vê-se que ela se aproxima de uma prática à qual Sêneca, aliás, faz discretamente alusão no início da carta 83: ele evoca ali o hábito tão útil de “fazer a revisão do seu

22. (N.A.) Plínio, o Jovem, *Letras*, livro III, carta 1. (Trad. A.-M. Guillemin, Paris, Les Belles Lettres, “Collection des Universités de France”, 1927, t. I, ps. 97-100 (N.E.).)

23. (N.A.) Sêneca, *Letras à Lucilius*, op. cit., t. III, livro IX, carta 78, §§ 1-4, ps. 71-72.

24. (N.A.) *Ibid.*, op. cit., t. II, livro VI, carta 55, §§ 2-3, ps. 56-57; ou também a carta 57, §§ 2-3, p. 67.

25. (N.A.) *Ibid.*, op. cit., t. III, livro X, carta 83, §§ 2-3, ps. 110-111.

dia”: é o exame de consciência cuja forma ele havia descrito em uma passagem do *De tra*.²⁶ Essa prática – familiar em diferentes correntes filosóficas: pitagórica, epicurista, estoica – parece ter sido sobretudo um exercício mental ligado à memorização: tratava-se simultaneamente de se constituir em “inspetor de si mesmo” e então avaliar as faltas comuns, e reativar as regras de comportamento que é preciso ter sempre presentes no espírito. Nada indica que essa “revisão do dia” tenha tomado a forma de um texto escrito. Parece que foi na relação epistolar – e consequentemente para colocar a si mesmo sob os olhos do outro – que o exame de consciência foi formulado como um relato escrito de si mesmo: relato da banalidade cotidiana, das ações corretas ou não, da dieta observada, dos exercícios físicos ou mentais que foram praticados. Dessa conjunção da prática epistolar com o exame de si, encontra-se um exemplo notável em uma carta de Marco Aurélio a Froton. Ela foi escrita durante uma dessas estadas no campo que eram muito recomendadas como momentos de desligamento das atividades públicas, como tratamentos de saúde e como ocasiões de se ocupar consigo mesmo. Encontram-se unidos nesse texto os dois temas da vida campestre, saudável porque natural, e da vida ociosa dedicada à conversa, à leitura e à meditação. Ao mesmo tempo, todo um conjunto de anotações su-
tis sobre o corpo, a saúde, as sensações físicas, a dieta, os sentimentos mostram a extrema vigilância de uma atenção que está intensamente focalizada em si mesmo. “Nós nos sentimos bem. Eu pouco dormi por causa de um pequeno tremor que, no entanto, parece ter se acalmado. Passel o tempo, desde as primeiras horas da noite até a terceira do dia, parte lendo a *Agricultura* de Caton, parte escrevendo felizmente, na verdade, menos do que ontem. Depois, após ter saudado meu pai, sorvi água com mel até a goela; e cuspiendo-a, adoccei minha garganta, embora eu não tenha ‘gargarejado’; pois posso empregar essa palavra, usada por Novius e por outros. Minha

garganta restabelecida, fui para perto de meu pai e assisti à sua oferenda. A seguir, fomos almoçar. O que pensas que jantei? Um pouco de pão, enquanto eu via os outros devorarem ostras, cebolas e sardinhas bem gordas. Depois, começamos a amassar as uvas; suamos e gritamos bastante [...]. Na sexta hora, voltamos para casa. Estudei um pouco, sem resultado, a seguir conversei um pouco com minha mãezinha que estava sentada no leito [...]. Enquanto conversávamos assim, e discutávamos qual dos dois amaria mais o outro [...], o disco soou e anunciaram que meu pai entrara no banho. Ceamos então, após termos nos banhado no lagar, não tomando banho no lagar, mas após termos nos banhado, ceamos e ouvimos com prazer as alegres conversas dos camponeses. De volta para casa, antes de me virar de lado para dormir, executei minha tarefa [*meum pensum explicui*]; presto conta do meu dia ao meu dulcíssimo mestre [*dei rationem meo suavissimo magistro reddo*] a quem eu gostaria – mesmo que tivesse de perder sua influência – de desejar ainda mais...”²⁷

As últimas linhas da carta mostram bem como ela se articula com a prática do exame de consciência: o dia termina, logo antes do sono, com uma espécie de leitura do dia decorrido; desenrola-se aí em pensamento o rolo em que estão inscritas as atividades do dia, e é este livro imaginário da memória que é reproduzido no dia seguinte na carta dirigida àquele que é ao mesmo tempo o mestre e o amigo. A carta a Fronton reproduz de qualquer forma o exame realizado à noite na véspera pela leitura do livro mental da consciência.

É claro que se está ainda muito longe do livro do combate espiritual ao qual Atanásio, na *Vida de Antônio*, faz alusão uns dois séculos mais tarde. Mas também é possível avaliar o quanto aquela maneira do procedimento do relato de si no cotidiano da vida, com uma meticulosa atenção ao que se passa no corpo e na alma, é diferente tanto da correspondência ciceroniana quanto da prática dos *hupomnêmata*, coletânea de coisas lidas e ouvidas e suporte dos exercícios de pensamento.

26. Sêneca, *De ira* (*De la colère*, trad. A. Bourgey, carta 36, §§ 1-2, in *Dialo-gues*, Paris, Les Belles Lettres, “Collection des Universités de France”, 1922, t. I, ps. 102-103).

27. (N.A.) Marco Aurélio, *Letres*, livro IV, carta 6. (Trad. A. Cassan, Paris, A. Levasseur, 1830, ps. 249-251 (N.E.).)

Nesse caso - o dos *hupomnêmata* -, tratava-se de constituir a si mesmo como objeto de ação racional pela apropriação, unificação e subjeituação de um já dito fragmentário e escolhido; no caso da anotação monástica das experiências espirituais, tratar-se-á de desalojar do interior da alma os movimentos mais escondidos de forma a poder deles se libertar. No caso do relato epistolar de si mesmo, trata-se de fazer coincidir o olhar do outro e aquele que se lança sobre si mesmo ao comparar suas ações cotidianas com as regras de uma técnica de vida.

1983

Sonhar com Seus Prazeres. Sobre a "Onirocrítica" de Artemidoro

"Sonhar com seus prazeres. Sobre a 'Onirocrítica' de Artemidoro", *Recherche sur la philosophie et le langage*, nº 3, 2º trimestre de 1983, ps. 54-78.

Variação do primeiro capítulo de *Cuidado de si*. Conferência proferida no departamento de filosofia da Universidade de Grenoble, em 18 de maio de 1982.

A *chave dos sonhos* de Artemidoro é o único texto que nos resta, na íntegra, de uma literatura que foi abundante na Antiguidade: a onirocrítica.¹ O próprio Artemidoro, que escreve no século II, cita várias obras (algumas já antigas) que eram usadas em sua época: as de Nicóstrato de Éfeso e de Paniasis de Halicarnasso; a de Apolodoro de Telmessos; as de Febo de Antióquia, de Dênis de Heliópolis, do naturalista Alexandre de Mindos; ele menciona elogiosamente Antrandos de Telmessos; também se refere aos três livros do tratado de Geminio de Tiro, aos cinco livros de Demétrio de Falero, aos 22 livros de Artemão de Mileto.

O método

Na dedicatória de sua obra, a um certo Cassius Maximus - talvez Máximo de Tiro, ou seu pai, que o teria conjurado a "não deixar sua ciência cair no esquecimento" -, Artemidoro afirma não ter exercido "nenhuma outra atividade" a não ser a de se ocupar "noite e dia, sem cessar", da interpretação dos sonhos. Afirmação enfática, bastante habitual nesse gênero

1. Artemidoro, *La clef des songes. Onirocriticon* (trad. A. J. Festugère), Paris, Vrin, 1975.