

Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

MARIA CANDIDA BACKES LUGER

“CUIDADO DE SI” E “CULTURA DE SI”: discutindo a
abordagem de Michel Foucault

Brasília – DF

2011

MARIA CANDIDA BACKES LUGER

**“CUIDADO DE SI” E “CULTURA DE SI”: discutindo a
abordagem de Michel Foucault**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Filosofia como requisito
parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Reis

Brasília – DF

2011

Agradecimentos

À minha mãe e meu pai, por todo apoio, revisões, carinho.

Ao Cláudio, pelos ensinamentos, disponibilidade e gentileza.

Ao meu irmão, pelas provocações constantes.

Às minhas avós, pela inspiração que trazem, e às tias pelo compartilhamento de experiências.

Aos meus amigos queridos, pelos ouvidos, conselhos, distrações, amor.

À Júlia Lucini, companheira de estudos e conversas paralelas, pelo companheirismo e capacidade de foco, e ao David, pela confiança.

Aos funcionários das bibliotecas Nacional, BCE, Senado, STF, pela anônima presença.

À Universidade de Brasília e ao Departamento de Filosofia, seus funcionários e professores, pelo espaço de troca e a contribuição à educação.

Ao contribuinte brasileiro, pelo apoio financeiro.

*“Oh quer a transformação! Deixa que te arrebate a chama:
nela algo te escapa em que a metamorfose se gloria;
o espírito criador, que domina o terrestre, ama
bem mais, no impulso da figura, o centro que rodopia.”*

Rainer Maria Rilke, Sonetos a Orfeu, II:12
Tradução de José Paulo Paes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO 1	9
Diferentes domínios da moral.....	12
O cuidado de si	16
A cultura de si.....	22
CAPÍTULO 2	35
A crítica a Foucault.....	44
Problematizações da análise histórica	45
Um modelo para a atualidade?	51
CONCLUSÃO.....	62
REFERÊNCIAS.....	65

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo apresentar uma discussão sobre a apropriação que faz Michel Foucault, em seus últimos trabalhos, de aspectos da ética antiga, com atenção especial para as noções de “cuidado de si” e “cultura de si”.

Nos anos 80, Foucault volta sua atenção ao pensamento greco-romano. Para seus leitores, isto provavelmente deve ter ocorrido de forma imprevista, pois este campo de estudos não era o mesmo anunciado por ele alguns anos antes. Foucault havia publicado o primeiro volume da *História de Sexualidade* com um programa para os livros que o seguiriam, os quais teriam a modernidade ocidental em seu foco de análise (com uma concentração do século XVI ao XIX).

Ele permanece então oito anos sem dar prosseguimento às publicações e, quando elas são retomadas, os volumes segundo e terceiro da *História da Sexualidade* surgem conjuntamente, mas estruturados ao redor de investigações distintas das anteriormente anunciadas. Não apenas muda o período histórico analisado, mas também o estilo de sua escrita, e uma nova forma de abordagem da questão do sujeito, enfocando a questão de como se constituíram historicamente, no ocidente, as relações entre “sujeito” e “verdade”. Foucault evoca justificativas distintas para esta mudança. Entre elas, coloca a questão do desagrado, do tédio, em trabalhar de acordo com um programa previamente fixado, com uma finalidade já de antecendência colocada, advogando à escrita a tarefa da experiência, na qual o final nunca é conhecido sem que se percorra um caminho que levaria até ele.

No verbete para o *Dicionário dos Filósofos*, que o próprio Foucault teria escrito sobre si em 1984, com o pseudônimo de “Maurice Florence”, ele afirma que estava interessado em fazer uma história das formas como se relacionam e se constituem sujeito e objeto, ou seja, “uma

história crítica do pensamento”¹, mais especificamente, das formas em que o sujeito se toma a si próprio como objeto de conhecimento. Esta questão também aparece na conferência “Sexualidade e Solidão”, proferida em 1981. Ali, Foucault coloca como sendo de seu interesse um estudo das formas pelas quais o sujeito compreendeu a si, isto é, enxergou a si próprio como objeto de saber, apto a ser compreendido. Ele afirma ter, ao se aventurar por esta questão, percebido que as formas pelas quais o sujeito é constituído não se resumiriam a técnicas de dominação, mas que havia um outro domínio de técnicas que era necessário compreender para fazer uma genealogia do sujeito, que seria o das “técnicas de si”, formas pelas quais o sujeito relacionava-se consigo mesmo, tomava a si próprio como matéria moral, como sujeito a ser por si mesmo constituído. Desta forma, Foucault faz uma espécie de auto-crítica, dizendo ter talvez enfatizado demais o domínio das formas de sujeição e de produção teórica sobre o sujeito, não explorado o das práticas de si. Assim, seria agora necessário debruçar-se sobre este domínio, ou seja, aproximar-se da mesma questão, mas a partir de uma perspectiva diferente.

Este sujeito a que se refere Foucault quando fala sobre o próprio trabalho não é um sujeito universal, *a priori*, mas um sujeito constituído, historicamente, a partir de práticas distintas. Como coloca Francisco Ortega, trata-se “*mais de um sujeito-forma que um sujeito-substância*”². O que entraria em jogo é justamente compreender esta forma, e a maneira como ela foi desenvolvida, na civilização ocidental, ao redor da idéia de verdade, entretanto modificando-se as relações entre verdade e sujeito, não permanecendo elas estanques no passar do tempo. Estas mudanças dar-se-iam em um espaço que não é o mesmo do código, isto é, da lei – não necessariamente acompanhariam as proibições, as interdições, mas teriam um espaço de desenvolvimento relativamente independente. Este campo é chamado por

¹ FOUCAULT, Michel. Foucault, em: Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010, pág. 234.

² ORTEGA, Francisco. Amizade e Estética da Existência em Foucault. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1999, pág. 31.

Foucault, em “O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si”, como o da ética. A ética seria o espaço onde desenvolver-se-ia a relação consigo mesmo, atualizada a partir de técnicas de si, por meio das quais o sujeito buscava constituir a si próprio enquanto tal. Foucault identifica, na Antiguidade, uma moral mais voltada para a ética. Neste longo período, a ética teria sido fortemente marcada por um princípio geral, que Foucault chama de “cuidado de si”. Este preceito incitava os indivíduos a ocuparem-se consigo próprios, cuidar de si, através de práticas variadas, de diferentes exercícios elaborados ao redor desta idéia. Ele teria alcançado, no começo da era cristã, uma enorme abrangência, de forma a poder se falar, naquela época, de uma cultura de si: “*Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral*”³, afirma Foucault. Assim, no primeiro capítulo do presente trabalho, buscou-se colocar alguns traços gerais destas duas noções, bem como um pouco da reflexão sobre a moral aludida anteriormente.

Esta leitura feita por Foucault da moral antiga recebeu uma série de críticas, vindas de direções diversas, ocasionadas por motivos distintos. Centrou-se aqui sobre uma crítica articulada por Pierre Hadot no seminário Michel Foucault, em 1988. O trabalho de Hadot está, em sua maioria, focado em estudos do pensamento antigo, e provavelmente exerceu influência sobre os escritos de Michel Foucault. Este ponto é abordado no capítulo II, em torno de dois eixos: o primeiro, referente à leitura foucaultiana dos estóicos, a qual, de acordo com Hadot, teria deixado de lado uma importante dimensão daquela filosofia - em poucas palavras, a do papel que teria nela a idéia de uma racionalidade perfeita, divina, interior a todos os homens. Ou seja, uma crítica em relação à leitura historiográfica empreendida por Foucault. Finalmente, articula-se um segundo eixo, referente à compreensão de Hadot de que Foucault estivesse propondo um modelo ético para a sua época, modelo do qual Hadot

³ FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade 3: o cuidado de si. São Paulo, SP: Graal, 2009, pág. 50.

desconfia. Voltamo-nos então à questão de se haveria ou não em Foucault esta proposta de reatualização de uma ética antiga, buscando refletir sobre as maneiras em que é possível entender o olhar que ele dirigiu à Antiguidade.

CAPÍTULO I

“Se, ao começar a escrever um livro, você soubesse o que irá dizer no final, acredita que teria coragem de escrevê-lo?” Foucault, Ditos e Escritos (1982, pág. 294).

Foucault afirma, na introdução do segundo volume da História da Sexualidade, que a continuidade de seu projeto inicial se fez interromper por uma pergunta incontornável, cuja aceitação o faria adentrar no pensamento da Antiguidade. Era o questionamento: “por que fizemos da sexualidade uma experiência moral?”⁴ Embora o termo “sexualidade” possa ser considerado recente, datando do começo do século XIX, e seu aparecimento indique não apenas uma mudança de nomes, mas de fato a tematização de um domínio novo, seu surgimento não deveria ser interpretado como algo repentino, abrupto, mas como o resultado de um longo e lento desenvolvimento de práticas culturais. Foucault diz que pretendia fazer uma história da “experiência” da sexualidade, podendo experiência ser compreendida como a mútua relação, sob um mesmo campo, em determinada cultura, entre áreas do saber, códigos de conduta e formas de subjetividade. Ele teria encontrado dificuldades em abordar a terceira destas áreas, isto é, as formas de subjetividade, ou, em outros termos, “as formas e as modalidades da relação consigo mesmo, por meio das quais o indivíduo se constituía e se reconhecia como sujeito.”⁵

Ele modificaria então seu campo de análise para tentar reconstruir as formas históricas em que o homem ocidental podia e devia constituir-se enquanto sujeito de desejo, voltando-se para a Antiguidade para buscar compreender como havia se dado a formação de uma “hermenêutica

⁴ FOUCAULT, Michel. O Retorno da Moral, em: Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010, pág. 261.

⁵ FOUCAULT, Michel. O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si, em: Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010, pág. 195.

de si”⁶. Este estudo tinha como uma das principais questões orientadoras a pergunta sobre como se teriam constituído, no ocidente, as ligações entre sujeito e verdade, nas quais a sexualidade operou um papel fundamental. Foucault afirma também ser esta questão o cerne de seu curso *Hermenêutica do Sujeito*⁷, no qual, entre outras coisas, diagnosticou diferentes noções de verdade e de formas de relação com ela, podendo ser delineadas algumas mudanças e continuidades entre antiguidade, cristianismo, modernidade, etc. Francisco Ortega, no livro *Amizade e estética da existência em Foucault*, coloca sobre o assunto: “A temática da ascese da verdade ocupa o centro da reflexão nos cursos de 1982: verdade, não como verdade da essência ou da origem que o sujeito deve descobrir em si, mas como trabalho sobre si, verdade como produção e ethos.”⁸

Voltar-se-á a esta problemática mais adiante. No artigo aqui trabalhado, Foucault diz centrar seu propósito em uma genealogia do sujeito de desejo, centrada nas práticas:

“Porém, não quero dizer, com isso, fazer uma história das sucessivas concepções do desejo, da concupiscência ou da libido, mas sim analisar as práticas através das quais os indivíduos foram levados a voltar a atenção para si mesmos, a decifrar-se, a reconhecer-se e a assumir-se como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo mesmos uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído.”⁹

No estudo da formação de uma hermenêutica do desejo e uma hermenêutica de si, das relações entre sujeito e verdade, a noção do cuidado de si apareceu, na Antiguidade, como uma noção chave. Procuraremos mais adiante realizar uma exposição deste conceito, bem como voltaremos aos objetivos que Foucault expõe para seu estudo do pensamento antigo no

⁶ O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si, *op. cit.*, pág. 195.

⁷ FOUCAULT, Michel, *A Hermenêutica do Sujeito*. 3ª Edição. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2010, pág. 4: “A questão que apreciaria abordar neste ano é a seguinte: em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o ‘sujeito’ e a ‘verdade’.”

⁸ ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1999, pág. 104.

⁹ O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si, *op. cit.*, pág. 194.

último capítulo deste trabalho, ao discutirmos a questão de se há a proposta de uma reatualização da ética antiga em sua obra.

De toda forma, ao buscar empreender esta genealogia, Foucault deparar-se-ia com a pergunta, já mencionada acima, do porquê ter sido a sexualidade problematizada como domínio moral, e a questão sobre as formas em que isso ocorrera. Ao voltar-se para a antiguidade com vistas ao estudo desta problematização, ele afirma ter percebido que ela relacionava-se com certas práticas com que se deparou, as quais chama de “artes da existência”, “técnicas de si”:

“Estas devem ser entendidas como as práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se, modificar-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo.”

Estas “artes da existência” teriam sido práticas bastante importantes e populares na antiguidade, e, embora não tenham recebido a mesma ênfase ao longo da história ocidental, jamais desapareceriam por completo. Elas consistiam em técnicas por meio das quais buscava-se governar e dar a mais bela forma à própria vida e a si mesmo.

Foucault confere tão destacada importância a estas “técnicas de si” que afirma que toda a problematização da sexualidade na antiguidade poder-se-ia entender como um dos primeiros capítulos da história destas técnicas¹⁰. Exporemos aqui, para melhor compreensão destas técnicas, uma explanação presente neste mesmo artigo, na qual elas são apresentadas como uma parte da moral, em uma discussão sobre os diferentes domínios que esta engloba e uma visão sobre a ética que parece ser um ponto-chave para compreender os estudos foucaultianos do pensamento helenístico e romano.

¹⁰ O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si, *op. cit.*, pág.199.

Diferentes Domínios da Moral

“O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si” é o artigo que foi, posteriormente, publicado por Foucault, com algumas modificações, como uma espécie de introdução geral aos volumes seguintes da história da sexualidade, e contém uma apresentação da mudança de foco em relação ao antigo projeto. Nele, são discutidos diferentes sentidos abrigados na palavra “moral”, verbete de conhecida ambigüidade, e depurados três, por assim dizer, campos referenciais por ela evocados.

Poder-se-ia falar primeiramente em um domínio que Foucault identifica como “código moral”¹¹, e que corresponderia ao grupo de regras e valores que são prescritos para os indivíduos e setores da sociedade. Estas regras podem ser propostas por diferentes aparelhos, como, por exemplo, a família, a igreja e a escola. Foucault ressalta que este conjunto não necessariamente representa um grupo coeso, fechado, de regras claramente assinaladas e enumeráveis, mas que estas podem, pelo contrário, ser concorrentes, e mesmo contradizerem-se, anularem-se umas as outras.

O segundo domínio é chamado por ele de “moralidade dos comportamentos”¹². Tomemos um determinado código. Ele pode ser aceito ou rejeitado pelos grupos de indivíduos aos quais é prescrito, isto é, há diferentes níveis de aceitação possíveis para ele. O comportamento de fato, a recepção real de um código em relação à idealidade do modelo que sugere, é no que consiste este segundo campo.

O terceiro campo apreendido pelo termo “moral” é o que mais interessa-nos aqui. É ao que dizem respeito as técnicas de si. Este campo concerne às formas pelas quais o indivíduo opera a constituição de si próprio como sujeito moral. Afirmo Foucault:

¹¹ O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si, *op. cit.*, pág. 211.

¹² *Idem, ibidem.*

“De fato, uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode comparar com essa regra. Porém, outra coisa ainda é a maneira como é preciso ‘conduzir-se’, ou seja, a maneira como se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código.”¹³

Assim, uma ação moral não é apenas uma ação que corresponde a uma regra de determinado código, pois nela sempre estão envolvidos “modos de subjetivação”, que dizem respeito às formas de constituição de si mesmo como sujeito moral, e que estão ligados a modelos, práticas, “*propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações consigo próprio, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si, para as transformações que se busca operar em si mesmo*”¹⁴.

Esta terceira parte da moral, que se ocupa da maneira como o sujeito, de acordo ou não com um código, é chamado a se constituir a si próprio enquanto sujeito moral, é a que Foucault compreende como o campo da “‘ética’ e da ‘ascética’”¹⁵. Ele a entende como indissociável de toda ação moral, como “elemento” presente, participante, de toda conduta moral. Ela não diz respeito simplesmente a uma consciência de si, mas a uma formação de si.

Apesar de ser possível operar entre eles uma distinção teórica, código e formas de subjetivação jamais podem ser separados por completo – toda moral carrega a ambos. Mas seu desenvolvimento e a atenção que recebem podem variar, e enquanto algumas morais colocam mais ênfase no primeiro, outras se concentram nas segundas. Em morais que colocam a ênfase nas formas de subjetivação, i.e., “‘morais orientadas para uma ética’”¹⁶, o código pode ser não tão desenvolvido, e o respeito a ele também receber menos recomendações do que a atenção às práticas de si recomendadas. É o caso de morais do período grego ou greco-romano, acredita Foucault, as quais foram mais voltadas para uma

¹³ O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si, *op. cit.*, pág. 211.

¹⁴ O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si, *op. cit.*, pág. 214.

¹⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁶ O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si, *op. cit.*, pág. 215.

ética do que para um código¹⁷. Nestas morais, a ênfase centrava-se na importância do controle dos desejos e paixões, no ideal de tornar-se por elas imperturbável, de se ser senhor de si. Coloca Foucault: “*Embora a necessidade de respeitar a lei e os costumes – os nomoi – seja muito frequentemente enfatizada, o importante está menos no conteúdo da lei e em suas condições de aplicação do que na atitude que faz com que elas sejam respeitadas*”. Assim, atenção especial era dedicada ao modo de conduzir-se, à configuração em que se deve auto-organizar-se: que forma se dar, e como se dar forma a si próprio.

Foucault ressalta, com esta discussão, que existem diferentes possibilidades pelas quais se pode tomar parte em um código, e o domínio da regra, isoladamente, não dá conta de prevê-las, legisla-las. Para demonstrá-lo, é apresentado o exemplo de um código sexual que prescrevesse a fidelidade total entre ambos os cônjuges.

Entre as diferentes formas de se responder a esta prescrição, estaria a “determinação da substância ética”, isto é, o movimento pelo qual o sujeito determina qual parte de si é mais relevante para agir sobre. De acordo com Foucault, esta determinação consiste na “maneira pela qual o indivíduo deve constituir este ou aquele aspecto dele próprio como matéria principal de sua conduta moral”¹⁸. Assim, um indivíduo poderia responder com igual respeito a uma interdição centrando-se no controle de suas ações, ou buscando controlar o que deseja, excluindo a cobiça daquilo é interdito, ou ainda, concentrando-se na intensidade e qualidade de desejos que sente pelo cônjuge.

Outra maneira de se constituir a si de acordo com uma regra pode ligar-se ao “modo de sujeição”, isto é, a “maneira pela qual o indivíduo se relaciona com essa regra e se reconhece ligado à obrigação de colocá-la em prática”¹⁹. Ele pode seguir uma regra por se reconhecer

¹⁷ Com as exceções, ressaltadas por ele, das obras platônicas *A República e As Leis*

¹⁸ O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si, *op. cit.*, pág. 212.

¹⁹ *Idem, ibidem.*

como parte de um grupo que a tem como preceito, declarada ou implicitamente, ou por se enxergar como participante de alguma prática espiritual. Pode enxergá-la como a marca de uma conduta racional, ou ainda segui-la por querer “dar a sua vida pessoal uma forma que corresponda a critérios de brilho, de beleza, de nobreza ou de perfeição”.²⁰

Finalmente, há o ideal que cada um almeja alcançar com sua conduta, ou seja, a dimensão teleológica do sujeito moral. Uma ação moral sempre faz parte da busca pela realização do conjunto de uma conduta moral ideal, que configure uma determinada forma de viver, determinada maneira de ser sujeito. Este modo de ser visado e que uma ação moral “ajuda” a constituir pode variar bastante. Exemplos que Foucault dá são o de buscar o controle de si mesmo, de seus desejos, ou um afastamento do mundo e do que é corpóreo, ou ainda o de procurar uma salvação após a morte, resguardar uma boa imortalidade.

Assim, há diferentes maneiras de se agir de acordo com uma regra, diferentes partes de si que se pode escolher como matéria sobre a qual se empreende a ação moral, diferentes motivos pelos quais se toma parte em um código, diferentes ideais de conduta que se almeja concretizar através de cada ação.

Existe então todo um domínio da moral que não é simplesmente redutível ao código, que não é do campo das interdições e regras, mas do campo das formas de subjetivação, das práticas e técnicas de si que o indivíduo opera sobre si mesmo, visando constituir seu próprio ser moral. Na Antiguidade, todo este campo parece estar perpassado, relacionado à idéia do cuidado de si. Buscaremos expô-la a seguir.

²⁰ *Idem, ibidem.*

O cuidado de si

Procurarei aqui apresentar alguns traços do “cuidado de si” e do seu desenvolvimento em uma “cultura de si”, a partir da exposição do autor em *História da Sexualidade 3: o Cuidado de Si* e em algumas aulas do curso *A Hermenêutica do Sujeito*. Foucault introduz a noção de “cuidado de si” logo na primeira aula dada neste (no dia 6 de janeiro de 1982), após expor seu propósito para ele, o qual consistia em estudar a forma como se desenvolveram historicamente, na civilização ocidental, as relações entre “sujeito” e “verdade”. Ele define inicialmente o cuidado de si como uma noção antiga bastante abrangente, segundo a qual era preciso “ocupar-se de si mesmo”, “preocupar-se consigo”. Esta idéia era designada, no grego, pela expressão *epiméleia heautoû*, e em geral pelos termos *cura sui*, no latim.

De acordo com Foucault, a noção teria atravessado toda a antiguidade, perdurando de Sócrates ao ascetismo cristão, não se restringindo à filosofia. Desta forma, ela haveria se estendido (obviamente, sofrendo modificações ao longo deste tempo), por quase um milênio (séc V a.C. ao IV-V d.C), constituindo-se em um importante “fio condutor” histórico. Seria um fenômeno chave para a compreensão desta época, “*não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade.*”²¹

Três características principais do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) são ressaltadas no começo do curso. Em um primeiro lugar, a noção designaria uma “atitude geral”, uma forma de ser “para consigo, para com os outros, para com o mundo”, isto é, um modo de ser e “de estar no mundo”²². Além disso, caracterizar-se-ia como uma forma de olhar e de atenção consigo mesmo, de voltar o olhar para si. E, por último, consistiria igualmente em certas ações, “exercidas de si para consigo”, certas práticas, exercícios. Foucault cita exemplos de várias

²¹ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 12.

²² A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 11.

dessas práticas, às quais dedica estudo mais aprofundado ao longo do curso.²³ Desta forma, uma análise do cuidado de si consistiria não apenas no estudo de textos, mas igualmente no de um conjunto de práticas complexas que foram de ampla difusão na Antiguidade. O cuidado de si (*epiméleia heautoû*) constituiria “ao mesmo tempo um dever e uma técnica”²⁴. Deve ser entendido então também como atividade, não se restringindo ao discurso. Sobre o sentido de *epiméleia*, Foucault esclarece: “*O próprio termo epiméleia não designa simplesmente uma atitude de consciência ou uma forma de atenção sobre si mesmo; designa uma ocupação regrada, um trabalho com seus procedimentos e objetivos.*”²⁵

Na verdade, este princípio remeteria a um período anterior a Sócrates. Foucault cita um texto de Plutarco segundo o qual ele estaria já anteriormente presente entre os lacedemônios, mas não em uma forma filosófica. De acordo com o texto, tendo sido questionado um espartano sobre o porquê de não cultivarem eles a suas terras, deixando-a aos cuidados dos hilotas, teria ele respondido que era para que pudessem ocupar-se deles próprios. Assim, nessa forma, o cuidado de si aparecia como a marca de uma posição social privilegiada, de um grupo social que podia recusar determinados trabalhos para dedicar-se apenas a si. O cuidado de si teria sido, assim, apropriado pela filosofia, para depois, em seu desenvolver, ultrapassar o domínio filosófico, estendendo-se a diversas áreas da cultura, desenvolvendo assim as formas de uma cultura de si. Foucault argumenta não estar buscando reconstituir toda a história do cuidado de si, mas afirma que vai procurar se centrar em três períodos que podem ser distinguidos. São eles:

“O momento socrático-platônico, de surgimento da *epiméleia heautoû* na reflexão filosófica; em segundo lugar, o período da idade de ouro da cultura de si, da cultura de si mesmo, do cuidado de si mesmo, que pode ser situado nos dois primeiros

²³ A saber, “*as técnicas de meditação; as de memorização do passado; as de exame de consciência; as de verificação das representações na medida em que elas se apresentam ao espírito, etc.*” (A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 12)

²⁴ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 445.

²⁵ *Idem, ibidem.*

séculos de nossa era; e depois a passagem aos séculos IV-V, passagem, genericamente, da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão.”²⁶

Entretanto, ele não chega, ao fim do curso, a discorrer sobre a última parte, concernente ao ascetismo cristão. Para um melhor aproveitamento da discussão, centrar-me-ei aqui de preferência em uma tentativa de esboçar traços que me parecem marcantes neste segundo momento, os de uma cultura de si, dando apenas algumas indicações do primeiro, pois tentar abordá-los a ambos consistiria em empreitada ampla demais para este trabalho. Como a crítica a Foucault articulada por Hadot, que será analisada no próximo capítulo, se centra em seus estudos deste período, e como no terceiro volume da *História da Sexualidade* é nele que ele se foca, escolhi abordá-lo em especial. Farei apenas uma breve exposição de pontos que ele ressalta deste primeiro momento, os quais poderão ser contrapostos com o segundo.

Para Foucault, é com as figuras de Platão e de Sócrates e, em especial, com o diálogo *Alcibíades*, que o preceito do cuidado de si ganha corpo enquanto domínio filosófico. De acordo com este diálogo, Alcibíades era um homem de conhecida beleza, proveniente de família rica e bem relacionada. Pretendia governar a cidade, e é devido a esta intenção que Sócrates conversa com ele. É neste contexto da intenção de governar os outros que a questão do cuidado de si surge no diálogo. Ele aparece então não mais enquanto consequência de um status, como no caso dos lacedemônios, mas sim como a condição para que este status tenha a possibilidade de transformar-se em ação política efetiva.

O cuidado de si ligar-se-ia também, de acordo com o diálogo, à reparação de uma educação insuficiente, falha. Alcibíades teve professores ruins²⁷ e seus pretendentes só interessavam-se em sua beleza, em seu corpo, não por ele próprio. “*Não se ocupavam com Alcibíades a fim de*

²⁶ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 30.

²⁷ Péricles, que não soubera educar seus próprios filhos, e finalmente o confiara aos cuidados de um escravo ignorante (Hermenêutica do Sujeito, pág. 33).

que Alcibíades se ocupasse consigo mesmo”²⁸, afirma Foucault. O cuidado de si possui então nesta obra um papel associado a um aperfeiçoamento ou reposição de uma educação debilitada ou incorreta.

A partir de seu diálogo com Sócrates, Alcibíades percebe com aflição ser ignorante sem que o percebesse, ao que Sócrates então o tranqüiliza, afirmando que ele estava exatamente na idade de remediar esta ignorância, cuidando de si mesmo. Ainda era tempo de se dedicar aos próprios cuidados, o que seria algo muito difícil de fazer, por exemplo, se ele já tivesse cinquenta anos. Foucault assinala então outras duas características deste cuidado de si socrático-platônico. Uma característica é a de que cuidar de si não seria algo receitado para a vida toda, a ser feito em qualquer momento da existência, mas recomendado justamente para aquela “idade crítica, quando se sai das mãos dos pedagogos” e se vai ingressar na “atividade política”²⁹, na qual Alcibíades se encontra. O outro traço que é possível ressaltar é o de que a ignorância determina o cuidado de si. É preciso cuidar de si porque se é ignorante, mais ainda, porque se descobre que se ignorava ser ignorante.

Foucault também coloca, em algumas passagens³⁰, a *Apologia de Sócrates* entre os textos de Platão que relacionariam Sócrates à importância de ocupar-se consigo mesmo. Para ele, Sócrates aparece nesta obra como a figura que incita os outros a cuidarem de si próprios. Ele teria sido incumbido pelos deuses de realizar esta tarefa, e isso o colocaria em uma posição em que teria de abrir mão de ocupar-se de si próprio, ou, ao menos, abrir mão de uma série de atividades, para cuidar que os outros se preocupassem consigo mesmos. O cuidado de si aparece, neste texto, na metáfora de um despertar, cuidar de si seria abrir os olhos, acordar. A

²⁸ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 35.

²⁹ *Idem, ibidem.*

³⁰ Vide, por exemplo, nas págs. 6-9 da Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*

figura de Sócrates também é comparada com um tавão³¹, que estimularia os homens como um tавão estimularia um cavalo. Afirma Foucault: “*O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência.*”³²

Indicadas brevemente estas características do momento platônico, procederemos a uma caracterização do segundo momento indicado por Foucault. De acordo com ele, os dois primeiros séculos da era cristã são marcados por notada severidade moral. Isso é presente em textos tanto filosóficos quanto médicos.³³ Neste período, teria aumentado o questionamento sobre os prazeres, em especial os sexuais, “a relação que se pode ter com eles e o uso que deve ser feito deles”³⁴. Foucault levanta possíveis explicações para este fenômeno: que tivessem sido realizados pelo poder político esforços de moralização, ou ocorrido um enfraquecimento da participação política na cidade, com o desenvolvimento de um maior individualismo.

Em relação a esta primeira hipótese, Foucault argumenta que houve de fato um esforço por parte do poder político para reforçar questões morais, mas este não constituiu um fenômeno geral, de larga repercussão, dizendo respeito apenas a tentativas pontuais, que não dariam conta de todo o processo. Na verdade, esta severidade moral não tem suas principais manifestações na forma da proibição. Não havia, de forma geral, nos escritos “moralistas”, uma demanda de que o poder público fizesse alguma legislação para assegurar o rigor moral, e não estavam os escritos propostos para todos, mas para aqueles que escolhessem participar

³¹ Gênero de mosca que costuma picar o gado; mutuca.

³² A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 9.

³³ Exemplos que Foucault dá de autores da época que demonstrariam esta severidade: Sêneca, Marco Aurélio, Musonius, Plutarco, Epicteto, Rufo de Éfeso, Soranus. Vide: FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade 3: o cuidado de si. São Paulo, SP: Graal, 2009, pag. 45.

³⁴ História da Sexualidade 3: o cuidado de si, *op. cit.*, pág. 45.

daquele estilo de vida, que pretendessem “*levar uma outra vida que não aquela ‘dos mais numerosos’*”³⁵. Retomando a discussão presente em “O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si” apresentada, esta moral não insistia no código, mas orientava-se para uma ética. A ênfase não estava, assim, posta na criação de castigos ou medidas políticas, na exigência de interdições que tornassem a austeridade uma obrigação para todos. A diferença de rigor em relação ao período anterior estaria mais em uma vigilância constante sobre si que é recomendada exercer, em uma “insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo”³⁶. Afirma Foucault que “*essa majoração da austeridade sexual na reflexão moral não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas a de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos*”.³⁷

Em relação à segunda hipótese, de que se teria ocorrido um enfraquecimento da cidade, e com isso desenvolveria-se um maior individualismo, Foucault procede a uma análise das realidades distintas que geralmente se designa através deste mesmo termo, apontando três delas. Em primeiro lugar, haveria algo como uma “atitude individualista”, que seria a conferência de valor ao indivíduo, enquanto ser singular, e estimaria sua independência em relação ao grupo de que participasse. Por outro lado, existiria a “valorização da vida privada”, isto é, a ênfase sendo então posta nas relações familiares, domésticas, constituindo-se estas, em certas sociedades, nos principais núcleos referenciais para as condutas sociais. E, em último lugar, haveria a “intensidade das relações consigo”, ou seja, as formas pelas quais se recomenda que se tome a si mesmo como “objeto de conhecimento” e “campo de ação” para operar transformações, correções, mudanças, aprimoramentos, ou seja, das formas como se é chamado a se auto-constituir. Foucault ressalta que estes três aspectos podem combinar-se,

³⁵ História da Sexualidade 3: o cuidado de si, *op. cit.*, pág.46.

³⁶ *Idem, ibidem.*

³⁷ História da Sexualidade 3: o cuidado de si, *op. cit.*, pág.47.

surgir conectados, mas esta união não é necessária, podendo eles aparecer separadamente. Como já se colocou anteriormente, a intensificação das relações consigo, das formas pelas quais se é chamado a agir sobre si, a constituir-se a si próprio, recebeu destaque na Antiguidade. Entretanto, isto ocorreu sem que houvesse valorização da vida privada ou da atitude individualista. Foucault inscreve esta exaltação das relações que se tem consigo mesmo no panorama do princípio do cuidado de si, o qual receberia tamanha ênfase nos dois primeiros séculos de nossa era que se desenvolveria em uma cultura de si.

A cultura de si

No período helenístico e romano, a forma platônica do cuidado de si vai lentamente sendo modificada. O princípio gradativamente extrapola o domínio filosófico, conquista novos campos, transformando-se em um fenômeno que se estende de maneira geral a toda a cultura, assumindo assim a forma de uma cultura de si.³⁸ Este preceito, aos poucos, *“impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber.”*³⁹

Assim, o princípio de que é necessário ocupar-se de si mesmo transformou-se em elemento fundamental na cultura, orientando seu desenvolvimento e suas práticas. Na filosofia da época, que pretendia ser uma “arte da existência”, ele se transforma em motivo central. O cuidado de si chega mesmo, neste período, a ser identificado com a possibilidade de se viver uma vida racional: “esse princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo

³⁸ Foucault sobre cultura de si: “Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral”. História da Sexualidade 3: o cuidado de si, *op. cit.*, pág. 50.

³⁹ História da Sexualidade 3: o cuidado de si, *op. cit.*, pág. 50.

geral, o princípio de toda conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral”.⁴⁰

Detenhamo-nos então em algumas de suas características. Em primeiro lugar, parece-me importante ressaltar que o cuidado de si não indica apenas um cuidado e atitude geral, mas engloba uma série de cuidados e ocupações direcionados, específicos. O cuidado que se tem com a família e os amigos, o cuidado com as tarefas da casa, o que um governante tem com os governados, tudo isso se qualifica, segundo Foucault, como *epiméleia*. Este conjunto de práticas comportado pela cultura de si representava-se geralmente pelo termo “*áskesis*”⁴¹.

Examinando um texto de Musonius Rufus, estóico romano, Foucault encontra um elemento que afirma ser anterior a ele e muito presente na Antiguidade (encontrado, por exemplo, em Platão, nos cínicos, pitagóricos, etc.), a idéia de que, para a aquisição da virtude, é necessário não apenas um saber teórico, mas também um saber prático. Estes saberes corresponderiam, de acordo com ele, às noções gregas de *máthesis* e *áskesis*, sendo uma tão importante quanto a outra para o alcance da virtude. *Máthesis* poderia ser entendido enquanto conhecimento, o conhecimento do mundo. *Áskesis*, como saber prático, equivaleria a um “exercício de si sobre si”, o qual atingir-se-ia apenas com treino e empenho, aplicação. Desta forma, Foucault afirma: “A *áskesis* é na realidade uma prática da verdade”⁴², é a maneira pela qual o “dizer-verdadeiro”⁴³ se transforma em modo de ser, pela incorporação de discursos racionais e sua transformação em princípios ativos orientadores de nossas ações, de nossa conduta. Comentando nossa dificuldade em não relacionar quase de imediato, hodiernamente, a questão das práticas de si, de como portar-se, do que fazer de si próprio, com a questão da lei, ele afirma que ela não se liga à obediência ou sujeição a esta, mas que “é uma maneira de

⁴⁰ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 10.

⁴¹ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 448 (Resumo do Curso).

⁴² A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 283

⁴³ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 291

ligar o sujeito à verdade”⁴⁴. Da mesma forma, não se deveria confundi-la com a ascese cristã, que consistia de exercícios progressivos que visavam ao final a renúncia completa a si, mas, pelo contrário, de uma relação que visava a constituição de si, a “formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, autossuficiente”⁴⁵.

Estas práticas tinham como objetivo a preparação para o enfrentamento do que pode ser trazido no transcorrer do tempo: adversidades, perdas e infortúnios. Necessitavam de um foco, não deveriam querer abranger tudo, mas focar em preparar-nos para resistir ao que é necessário, com as armas que estão ao nosso alcance. Ou seja, era necessário deter-se apenas sobre o que está em nosso poder determinar, não aquilo que nos escapa ao controle, mas aquilo que está em nossas mãos, àquilo sobre o que é possível domínio: a si mesmo.

Uma ética do domínio de si é nesse período organizada, tendo como ideal a posse de si próprio. Mas este domínio não deve ser entendido como um domar de si mesmo, no qual se corre o risco de rebelião e é necessário manter-se constantemente sob jugo violento. Ele é algo que, uma vez alcançado, não pode ser perdido, é imperturbável. Além disto, provoca prazer. Há prazer na posse de si mesmo, e este prazer, uma vez obtido, tem a nota da serenidade: é completo, constante, idêntico a si mesmo em todos os momentos, indivisível, sem gradação, sem modificação. Isto porque ele é conquistado a partir do trabalho sobre uma matéria que não sofre com as intempéries da fortuna e a imprevisibilidade dos acontecimentos, advém unicamente de nós próprios.

Parece-me ocupar papel importante aqui a noção de pertinência, de pertinência da atenção que se dá ao que se procura. O cuidado que é cabido a cada situação é determinado pelo que se procura cuidar, isto é, não se trata simplesmente de uma atenção e ocupação difusas, mas seletivas. Assim, nos textos estoicos, eram comuns as metáforas que associavam as práticas

⁴⁴ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág 283

⁴⁵ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág 285

de si ao exercício e treinamento de atletas, soldados, lutadores. Este treino ocupa-se apenas daquilo a que se direciona, excluindo todo o resto: “devemos exercitar-nos como faz um atleta; ele não aprende todos os movimentos possíveis, não tenta fazer proezas inúteis; prepara-se para alguns movimentos que lhe são necessários na luta para triunfar sobre seus adversários”⁴⁶, afirma Foucault. E em outra passagem, cita um texto de Sêneca:

“Em plena paz, observa Sêneca, o soldado realiza manobras; sem inimigo diante de si, prepara trincheiras; ele se esfalca em trabalhos supérfluos a fim de suprir as tarefas necessárias. Se não quiseres que, no calor da ação, esse homem perca a cabeça, treina-o, antes da ação.”⁴⁷

Assim como o atleta e o soldado, também nós devemos treinarmo-nos apenas no necessário, buscando a imperturbabilidade em relação aos acontecimentos, o domínio de nós próprios. O que nos permitiria fazer isso, o aparato necessário para alcançá-lo, são discursos verdadeiros e racionais. É necessário que nos munamos, através da ascese, destes discursos, que estejamos preparados para o porvir.

E em sua apropriação, uma série de “questões técnicas” se coloca: a importância da escuta (antes de falar, é necessário ouvir), a importância da escrita (desenvolvimento de uma “escrita pessoal”, mantimento de cadernos que possibilitam a reatualização do registrado a seu dono), importância do retorno sobre si – de reler-se como a um livro, lembrar-se do aprendizado que se possui.⁴⁸

Cabe destacar a questão de como deveria se dar nossa relação com estes discursos. Eles não funcionam simplesmente como algo que aprendemos e nos fica na memória, como uma lembrança que poderia ser rememorada em algum momento. É preciso que nos apropriemos deles, que eles estejam sempre presentes, atualizados, à disposição de serem acionados- que

⁴⁶ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, págs.448-9 (falando sobre uma passagem que seria de Demetrius, citada por Sêneca).

⁴⁷ História da Sexualidade 3: o cuidado de si, *op. cit.*, págs. 64-5 (citando Sêneca, *Lettres à Lucilius*, 18, 9).

⁴⁸ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 451.

se transformem de certa forma em um modo de ser. Precisamos de nos munir deles, absorver verdades ensinadas, aprendidas, até que se tornem interiores a nós, transformando-as em “um princípio interior, permanente e sempre ativo.”⁴⁹

Foucault cita várias imagens utilizadas pelos antigos para se referirem a esta apropriação. Há passagens de textos em que os discursos são comparados a amigos que nos socorreriam nos momentos necessários, em outras, a medicamentos ou ao estojo de cirurgião que se deveria sempre carregar consigo. Na verdade, ele demonstra que a aproximação entre medicina e filosofia neste período é bastante notável, tanto no pensamento quanto nas práticas. Um mesmo vocabulário, centrado na noção de *pathos*, a qual servia para indicar tanto a “perturbação do corpo como o movimento involuntário da alma”⁵⁰, articulava diagnósticos e sugestões de cura para ambas as áreas, de forma que Plutarco chega a afirmar que constituíam uma só. Havia médicos que se propunham a curar os males da alma e filósofos que comparavam seu trabalho ao de um médico. É o caso de Epicteto, que compararia sua escola a um gabinete médico, e que diria que seus discípulos tinham de se reconhecer enquanto doentes, não simplesmente buscá-lo para aprender pensamentos, mas para “se fazer cuidar”⁵¹. Essa questão, da importância de assumir-se como doente para filosofar, seria traço marcante na filosofia da época. Era necessário reconhecer onde se está fraco e debilitado, e então buscar tratar-se por si ou com a ajuda de quem nos pudesse curar. Então, ocupar-se consigo dizia também respeito a perceber de que forma se estava doente sem que se o soubesse, a ter atenção a si para fazer este auto-diagnóstico, que apresentava certa dificuldade, pois as doenças da alma não são tão facilmente identificáveis como as do corpo, é mais difícil percebê-las pois sua manifestação é mais sutil, sendo por vezes tomadas fraquezas por qualidades. Era necessário cultivar uma atenção ao próprio espírito em busca de localizá-las, e

⁴⁹ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 450.

⁵⁰ História da Sexualidade 3: o cuidado de si, *op. cit.*, pág. 59.

⁵¹ História da Sexualidade 3: o cuidado de si, *op. cit.*, pág. 61.

então proceder a tratá-las, extirpá-las de si, sendo a filosofia entendida como uma terapêutica da alma.

Havia também metáforas nas quais os discursos adquiriam sensível autonomia, como quando eram comparados a “uma voz interior que se faz ouvir a si mesma quando as paixões começam a agitar-se”, ou a um senhor que faria calar seus cães apenas pela voz. Sua assimilação chegaria, desta forma, ao “automatismo do discurso que em nós falaria de si mesmo”.⁵² Era necessário ter estes discursos à mão⁵³, incorporá-los, insistir sobre eles até que se tornassem uma parte de nós mesmos. Foucault cita uma passagem de Sêneca que é exemplar neste sentido:

“Sêneca diz que é preciso ‘segurá-los com as duas mãos’ (*utraque manu*) sem jamais os soltar; mas é preciso também fixá-los, atá-los (*adfigere*) ao espírito, até fazer deles uma parte de si mesmo (*partem sui facerem*) e conseguir finalmente, por uma meditação cotidiana, que ‘os pensamentos salutare se apresentem por si mesmos’”.⁵⁴

Ele chama também a atenção para as diferenças entre a lida com estes discursos neste período e a maneira em que isto se dá no modelo cristão e platônico. Não se trata, como no caso de Platão, de um *reencontro* com uma essência verdadeira, de um lembrar-se, redescobrir, da própria natureza. Ao contrário, nesse caso, trata-se de um *aprendizado* de algo que deve ser então incorporado, devemos interiorizar “verdades recebidas por uma apropriação sempre crescente”.⁵⁵ Também não é o caso, ao lidar com os discursos, de empreender uma exegese de si mesmo, de buscar a decifração de si, como ocorreria no cristianismo.

Há outro traço da cultura de si que se pode realçar: a recomendação de que se dedique tempo para ela. O cuidado de si exige que se esteja disponível para si próprio, exige que se reserve

⁵² A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 450.

⁵³ Foucault cita a expressão grega *prókheiron ékhein* e as latinas *habere in manu e promptu habere*, que possuiriam este significado. Em: A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 450.

⁵⁴ *Idem, ibidem*. Sêneca colocaria isto em “*De Beneficiis*”.

⁵⁵ *Idem, ibidem*.

um período no dia a dia, ou de tempos em tempos, para recolher-se em si mesmo, permanecer em companhia de si. Foucault dá o exemplo dos exames matinais ou noturnos, nos quais se revisaria o que foi feito no dia, ou se reatualizaria para si alguns preceitos principais, dos quais se deve armar-se. Também são exemplos retiros nos quais se busca voltar-se a si, dedicar-se “à posse de si próprio”, à leitura mais detida de textos úteis, à análise do passado, ao exame de si mesmo.⁵⁶ Este tempo que se vaga para dedicar a si não é “vazio”, ele é preenchido por uma série de atividades. Afirmo Foucault:

“Ocupar-se de si não é uma sinecura. Existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações que se toma sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração das verdades que já se sabe mais de que convém apropriar-se ainda melhor.”⁵⁷

O cuidado de si é, portanto, recomendado não simplesmente como uma regra abstrata, orientação geral sem minúcias. Pelo contrário, surgem no seio desta cultura de si várias práticas bastante específicas que buscam atualizá-la, exercícios que podem ser divididos entre os que são efetuados mentalmente e os que dizem respeito a provações que de fato se efetua.

Foucault afirma que essas práticas de si tinham como meta comum a idéia de “conversão a si”⁵⁸. Esse princípio funcionava para elas como um orientador e guia. A conversão a si deve ser entendida como uma trajetória real, representando o “eu” um porto seguro no final do trajeto, a salvo das tempestades, das incertezas que tumultuam e ameaçam a jornada. Ela não constitui apenas um olhar, uma atenção sobre si, mas “*um deslocamento, um certo deslocamento (...) do sujeito em relação a si mesmo. O sujeito deve ir em direção a alguma*

⁵⁶ Os exemplos são da página 56 da *História da Sexualidade 3: o cuidado de si, op. cit.*, onde Foucault faz referência a autores que falam destas práticas.

⁵⁷ *História da Sexualidade 3: o cuidado de si, op. cit.*, págs. 56, 57.

⁵⁸ *História da Sexualidade 3: o cuidado de si, op. cit.*, pág. 69.

coisa que é ele próprio.”⁵⁹ Há então a imagem odisséica do ponto de chegada como o ponto inicial, isto é, a idéia de um retorno a si mesmo. De acordo com isso, Foucault afirma que, desde este período ao começo da era cristã, “*o eu surge, fundamentalmente, como a meta, o fim de uma trajetória incerta e eventualmente circular, que é a perigosa trajetória da vida*”.⁶⁰

Assim, eram populares em relação a este tema as metáforas da navegação, da pilotagem, nas quais buscava-se alcançar um porto, uma proteção em “terra firme” do trajeto perigoso e imprevisível, sujeitado a ventanias e vendavais. Para conquistar este porto representado por si mesmo, era preciso vencer obstáculos reais, “*escapando de todas as dependências e de todas as sujeições*”⁶¹, era preciso dirigir a si próprio, governar-se. O enfrentamento do percurso da maneira correta exigia um conhecimento, “uma técnica, uma arte” que misturasse teoria e prática, e que se aproximava muito da pilotagem. Esta metáfora da pilotagem como uma arte da existência, de acordo com Foucault, também aparece no período greco-romano referida ao governo político e à medicina. Estes três campos apareceriam relacionados nesta mesma imagem enquanto participantes de um mesmo tipo de saber e de prática:

“E penso que a imagem da pilotagem também demarca um tipo de saber e de práticas entre os quais os gregos e os romanos reconheciam certo parentesco e para os quais tentavam estabelecer uma *tékhne* (uma arte, um sistema refletido de práticas relacionado a princípios gerais, a noções e a conceitos): o Príncipe, na medida em que deve governar os outros, governar a si mesmo, curar os males da cidade, os males dos cidadãos, seus próprios males; aquele que governa a si como se governa uma cidade, curando seus próprios males; o médico, que deve emitir pareceres não somente sobre os males do corpo como também sobre os males da alma dos indivíduos.”⁶²

Foucault afirma que a reunião destas três técnicas sob uma mesma imagem, sua identificação como participantes de um mesmo campo do conhecimento, é algo que se mantém até o século

⁵⁹ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 222.

⁶⁰ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 223.

⁶¹ História da Sexualidade 3: o cuidado de si, *op. cit.*, pág. 69.

⁶² A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 223.

XVI, quando o desenvolvimento de uma nova técnica governamental separa por completo governo de si, medicina e Estado.

O imperativo de converter-se a si já se encontrava em Platão. Entretanto, com diferenças significativas. Em Platão, voltar-se a si envolvia o direcionamento para um outro mundo, para cima de si, para o mundo das essências. Em estóicos como Sêneca, Plutarco e Epicteto, o movimento de conversão a si não é um deixar do mundo, “é, de certo modo, um retorno ao mesmo lugar”, pelo qual o eu se reposiciona no mundo, transformando-se sem deixar de remeter-se ao mundo em que vivia.

Apontadas algumas características da cultura de si, podemos então assinalar determinadas diferenças identificadas por Foucault entre ela o “cuidado de si” tal como aparece no Alcibíades.

Em primeiro lugar, Alcibíades devia cuidar de si na medida em que pretendia governar os outros. Ou seja, o cuidado de si neste momento aparece vinculado à ação política, “ao exercício do poder”⁶³. Assim, aparece como algo direcionado a uma atividade específica, ao contrário de sua configuração nos séculos I e II, quando orienta atividades diversas, se torna um princípio geral. Há aqui não simplesmente uma ruptura, mas uma inversão de relação. Em Platão, era preciso “ocupar-se consigo porque era preciso ocupar-se com os outros”⁶⁴. No caso dos filósofos helenísticos e romanos é preciso ocupar-se consigo, e a ocupação com os outros surge como consequência, como “efeito”, diz Foucault, “necessário, sem dúvida, mas tão somente conexo”⁶⁵. Ele exemplifica essa inversão através da concepção de amizade no epicurismo, que é uma forma de cuidado de si, e a concepção estóica do homem “como ser comunitário”, segundo a qual aquele que cuida corretamente de si mesmo saberá como se portar em suas relações sociais, nos diferentes papéis que tem de cumprir.

⁶³ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 34.

⁶⁴ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 173

⁶⁵ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 174

É também destacada no diálogo uma idade na qual se deve cuidar de si próprio. Ao se desesperar Alcibíades do descobrimento de sua própria ignorância, Sócrates afirma que ele estaria na idade de corrigi-la. O cuidado de si seria desta forma não algo para toda a vida, mas indicado para certo momento, o momento de transição para a vida política. Podemos ver que este preceito é bastante diferente aqui da forma que assume depois, com Epicuro afirmando que nunca se é jovem ou velho demais para filosofar, que o tempo de filosofar nunca passa. O cuidado de si para os filósofos helenísticos e romanos “*não é uma preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida*”⁶⁶. Sêneca dirige seus conselhos não apenas a jovens recém libertos de seus pedagogos, ainda em tempo de remediar, mas também a homens adultos, já exercendo suas funções, como era o caso de Lucílio. O tempo de corrigir-se, de atentar para si não passa, nem no sentido de ser tarde demais para se começar (embora quanto antes se comece, melhor), nem no sentido de se ter feito o suficiente e poder dar-se por satisfeito. O cuidado de si representa um imperativo para a vida toda.

Ele aparece também no texto ligado a uma educação imperfeita, deficitária. Alcibíades deveria cuidar de si para suprir lacunas ou erros de sua educação. O princípio ocupa então aqui uma função pedagógica, de suprir falhas de uma educação incorreta. Nos séculos I e II, desvencilha-se deste enfoque e amplia-se para outros. Aproxima-se mais da medicina do que da pedagogia, como vimos, sendo a filosofia pensada, tanto por estóicos, epicuristas, e cínicos, como uma terapêutica da alma, como uma atividade curativa. A importância de desaprender o incorreto também ganha ênfase, sendo “*uma das importantes tarefas da cultura de si.*”⁶⁷ Foucault fala ainda de uma função combativa que o princípio assume, com a já citada

⁶⁶ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 446.

⁶⁷ *Idem, ibidem.*

emergência de comparações do cuidado de si com a atividade do soldado, do lutador, do atleta, que procura vencer seus adversários e estar sempre pronto a resistir a seus golpes.

Assim, no Alcibiades, vemos que o cuidado de si estava ligado a uma atividade que se pretendia exercer (a ação política), a uma idade, ao suprimento ou substituição de debilidades pedagógicas. Quando se desenvolve em uma cultura de si passa a ser um princípio geral, recomendado a todos, em qualquer fase da vida, indiferentemente da ocupação, maturidade, ou grau de sabedoria que se tem; ele passa a constituir um modo de viver.

Seria interessante apontar algo aqui de que ambos os momentos compartilham. Foucault fala que poderíamos entender *filosofia* enquanto um saber que se pergunta não sobre o que é verdadeiro e o que é falso, mas que se pergunta pelo que nos permite enxergar estes dois, distingui-los, considerar algo como verdadeiro ou como falso, determinar as condições pelas quais podemos operar esta distinção, pelas quais podemos ter acesso à verdade. Por outro lado, poder-se-ia considerar como *espiritualidade* o conjunto bastante diferenciado de práticas que permitiriam pelo seu exercício o acesso do sujeito à verdade, que seriam “*não para o conhecimento, (...), mas para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.*”⁶⁸

Foucault ressalta três pontos principais da espiritualidade que se desenvolveu no Ocidente. Em primeiro lugar, para a espiritualidade o sujeito não tem acesso “direto” à verdade, e para alcançá-la é necessário que realize transformações sobre e em si mesmo, vire um outro de si, ponha em jogo seu próprio ser. Em segundo, estas transformações podem ocorrer de diversas formas diferentes. Podem consistir em um movimento que retira o sujeito de seu estado inicial e o modifica, que Foucault chama “movimento do *éros*”.⁶⁹ Ou podem ser obtidas a partir de

⁶⁸ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 15

⁶⁹ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 16.

um trabalho que o sujeito realiza sobre si mesmo, modificando ele próprio seu ser de sujeito, por um trabalho de ascese, isto é, *áskesis*.

Há um terceiro ponto, que diz respeito ao efeito da verdade sobre o sujeito. Se, de um lado, o sujeito tem que passar por transformações em seu próprio ser para poder alcançar a verdade, quando a alcança, ela por sua vez novamente o transforma, o completa. É o que Foucault chama de “‘retorno’ da verdade sobre o sujeito”⁷⁰ – a verdade ilumina o sujeito, o modifica, não é apenas algo que se encontra no fim do ato de conhecer como uma recompensa, como algo que se recebe em troca do esforço do pensamento sem que o próprio ser que conheça seja posto em questão. É algo que exige, para que se encontre o caminho, para que se possa seguir por ele, que se transforme, e que, quando se chega ao ponto almejado, novamente opera uma transformação, agora de completude, de harmonização do sujeito.

Para a espiritualidade, não há apenas conhecer a verdade sem transformação, prévia e finalizadora. Mas Foucault ressalta que durante toda a antiguidade, a filosofia (com a questão de “como ter acesso à verdade”) e a espiritualidade não estiveram nunca separadas.⁷¹ Esta separação seria para Foucault uma marca do período moderno, um signo do começo “da história moderna da verdade”, quando o conhecimento por si só é considerado o suficiente para atingi-la, alcançá-la, sem que o ser do sujeito fosse posto em jogo, passe por transformações. Representa uma “outra era da história das relações entre subjetividade e verdade”. Nesta nova forma de relações, o traço do “retorno” da verdade sobre o sujeito, transfigurando-o, completando-o, desaparece. Assim, afirma Foucault que “o acesso à verdade, cuja condição doravante é tão somente o conhecimento, nada mais encontrará no conhecimento, como recompensa e completude, do que o caminho indefinido do

⁷⁰ *Idem, ibidem.*

⁷¹ Foucault cita aqui as exceções da gnose, em relação à definição de espiritualidade, e de Aristóteles, em relação à união entre espiritualidade e filosofia (*A Hermenêutica do Sujeito, op. cit.*, pág. 17).

conhecimento”.⁷² Desta forma, o acesso à verdade perde seu poder de salvação do sujeito, substituindo-se à esta noção a de “conhecimento de um domínio de objetos”⁷³.

Seria devido a esta nova forma de entender a verdade, seu desvinculamento da espiritualidade, que “o cuidado de si” não receberia atenção pela história da filosofia. Ele terminaria eclipsado pelo preceito “conhece-te a ti mesmo”, por nós reconhecido como o preceito antigo por excelência, tendo sido o cuidado de si freqüentemente esquecido e, de toda forma, marginalizado. O “conhece-te a ti mesmo” aparece a nós como “a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade”. Foucault argumenta todavia que, para os gregos, este princípio não tinha o valor que lho conferimos hoje, não era um “fundamento da moral”. Deveria ser entendido como inscrito dentro do quadro mais geral do cuidado de si.

⁷² A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 19.

⁷³ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 173

CAPÍTULO II

No já aludido artigo “O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si”, Foucault menciona o filósofo francês Pierre Hadot, porém sem aprofundar-se sobre a importância da obra deste no desenvolvimento de seus próprios pensamentos. Foucault teria aparentemente sofrido bastante influência, em seus trabalhos mais tardios, do pensamento de Hadot, em especial de seu livro *Exercices spirituels et philosophie antique*. Ortega, em *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, reclama do pouco reconhecimento desta influência, relacionando ao contato com sua obra o surgimento do que seria então o “*objetivo principal de Foucault: a reabilitação da filosofia como ascese e forma de existência*”⁷⁴, questão que será abordada mais à frente neste capítulo.

Em “Exercícios Espirituais”, capítulo do livro *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Sócrates to Foucault*⁷⁵, vemos de fato uma série de reflexões e enfoques que parecem muito aproximar-se de questões sobre a Antiguidade abordadas por Foucault. Buscar-se-á, aqui, fazer apenas um recorte de alguns aspectos deste texto, com vistas a melhor situar o debate entre os dois filósofos, dando-se preferência às exposições de Hadot relativas aos estoicos, podendo assim melhor associá-las às exposições presentes no capítulo anterior e abordar certas críticas que Hadot fez a Foucault. Penso que as semelhanças entre os trabalhos de ambos facilmente saltarão aos olhos. Entretanto, delimitar sua real aproximação e diferenças requereria um estudo pormenorizado, atencioso às nuances das interpretações de cada um. Para respeitar estas sutilezas e não atropelar o detalhe evitar-se-á constituir aqui

⁷⁴ ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1999, p. 52.

⁷⁵ HADOT, Pierre. *Spiritual Exercises, em: Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*, Oxford, UK/ Massachusetts, USA. Publicação em inglês baseada na segunda edição de *Exercices spirituels et philosophic antique* (1987), mas com o acréscimo de novos ensaios que Hadot produzira após a publicação daquela obra.

muitos paralelos e comparações entre as coincidências ou o distanciamento das colocações de um e de outro.

Hadot defende nestes escritos que a filosofia na Antiguidade consistia em um exercício espiritual.⁷⁶ A prática destes exercícios era designada pelo termo grego *askesis*. Eles corresponderiam a um trabalho de modificação do indivíduo sobre sua visão do mundo e sobre seu próprio ser. Embora não se conheça atualmente nenhum tratado antigo sistemático que codificasse as instruções e técnicas para exercícios espirituais, estes exercícios eram aparentemente bastante conhecidos na Antiguidade, fazendo parte da vida diária nas escolas filosóficas.

O significado do discurso filosófico, de suas teorias, não poderia então ser compreendido fora deste horizonte. Elas estavam, de certa forma, inscritas na prática espiritual, isto é, em uma “perspectiva concreta”⁷⁷. Haveria uma característica existencial nos trabalhos de filosofia antiga, subjacente às suas construções teóricas, a qual se teria de ter em vista em nossa aproximação destas. É necessário ter em mente, Hadot ressalta, na aproximação com a obra de um filósofo, a situação real na qual ela se desenvolveu. Neste caso, as obras seriam “*os produtos de uma escola filosófica, no sentido mais concreto do termo, no qual um mestre forma seus discípulos, tentando guiá-los à auto-transformação*”⁷⁸. Interpretar o pensamento antigo levando em conta esta perspectiva significaria devolver a filosofia a sua forma original: “*não como uma construção teórica, mas como um método para a formação de pessoas para*

⁷⁶ “Our claim has been, then, that philosophy in antiquity was a spiritual exercise”. *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault, op.cit.*, pág. 104. (tradução nossa)

⁷⁷ *Idem, ibidem*, pág. 104.

⁷⁸ “They are the products of a philosophical school, in the most concrete sense of the term, in which a master forms his disciples, trying to guide them to self-transformation and –realization”. *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault, op.cit.*, págs. 104-5. (tradução nossa)

viver e olhar o mundo de uma maneira nova". A filosofia seria, então, "uma tentativa de transformar a humanidade".⁷⁹

Para Hadot, as práticas de exercícios espirituais se estenderiam a tempos provavelmente irrastráveis, mas seria com a figura de Sócrates que elas teriam surgido à consciência ocidental, permanecendo ele com a imagem daquele que nos chama a acordar nossa consciência. A forma que isso teria para Sócrates seria a do diálogo, o qual seria um exercício espiritual, na medida em que encaminhava os interlocutores a uma conversão, transformação, e em que necessitava, para efetivar-se, da aceitação destes - os interlocutores precisavam aceitar tomar parte na busca da verdade, assim como tinham de deixarem-se ser transformados nesta busca. Falando sobre o preceito socrático "conhece-te a ti mesmo", ele afirma que, embora seja difícil determinar o sentido da expressão naquela época, ela teria como aspecto destacável a constituição de uma relação consigo mesmo, o que poderia ser considerado o fundamento de todo exercício espiritual.

Em realidade, mesmo quando este não tem a forma de um diálogo, haveria sempre uma "implicitude"⁸⁰ dialógica no texto filosófico antigo e o interlocutor era sempre imaginado, sendo seu espaço levado em consideração. Isso seria talvez o motivo pelo qual muitas vezes são encontradas contradições, segundo o pensamento moderno, nas obras destes filósofos. Para uma abordagem atual, o pensamento antigo freqüentemente aparece como pouco sistemático, no sentido de não possuir uma ordem, uma linearidade rigorosa. Hadot advoga, recorrendo ao trabalho do filósofo Düring, esta dimensão textual mesmo para Aristóteles, cujos escritos, longe de tencionarem ser um tratado expositivo de toda sua doutrina, como comumente são encarados, consistiam em "notas de classe" (*lecture-notes*), em reflexões

⁷⁹ "Philosophy then appears in its original aspect: not as a theoretical construct, but as a method for training people to live and to look at the world in a new way. It is an attempt to transform mankind." *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*, op.cit., pág. 107. (tradução nossa)

⁸⁰ Esta palavra não consta no dicionário da língua portuguesa, podendo ser considerada um neologismo. Consiste na substantivação do adjetivo "implícito".

geradas a partir de situações e problemáticas distintas. Ele não pretendia erigir um “sistema completo da realidade”, mas “*treinar seus estudantes na técnica de utilização de métodos corretos na lógica, nas ciências naturais, e na ética*”.⁸¹ Assim, ele teria sido melhor em criar perguntas, incessantemente rearranjadas, do que em fornecer respostas, sendo as questões abordadas a partir de ângulos e linhas de pensamento diferentes, o que acabaria produzindo respostas incoerentes entre si. Esta “incoerência” se explicaria, mais do que por uma falta ou falha de método, pela própria natureza deste, no qual encenariam capital importância a particularidade da questão envolvida e a forma na qual ela foi posta, a linha de raciocínio pela qual se a abordou. De acordo com Hadot, guardadas as devidas diferenças entre elas, esta descrição da filosofia de Aristóteles poderia ser estendida a quase todas as escolas filosóficas antigas. A filosofia antiga se aproximaria então menos da proposição de sistemas unitários do que de um exercício dialético.

Hadot afirma que os exercícios espirituais podem ser melhor notados no período helenístico e romano, citando o exemplo dos estoicos, pelos quais a filosofia era abertamente entendida como exercício, não enquanto interpretação ou conhecimento de textos, mas como uma atitude, um estilo de vida, uma arte de viver.⁸² O ato filosófico não seria para esta filosofia apenas um ato intelectual, mas poria em movimento todo o ser do sujeito, sua existência, modificando-a, transformando-a. Ele não estava separado da existência, como se fosse um desdobramento à parte da vida que se vive, mas a carregava consigo em seu desenrolar: em seu agir na vida, a própria vida é “agida”.

⁸¹ “*Moreover, Aristotle had no intention of setting forth a complete system of reality. Rather, he wished to train his students in the technique of using correct methods in logic, the natural sciences, and ethics.*” *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault, op.cit.*, pág. 105. (tradução nossa)

⁸² “*In their view, philosophy did not consist in teaching an abstract theory? - much less in the exegesis of texts"- but rather in the art of living. II It is a concrete attitude and determinate lifestyle, which engages the whole of existence.*” *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault, op.cit.*, pág. 83. (tradução nossa)

A filosofia teria o papel de terapêutica das paixões, sendo estas consideradas os motivos do sofrimento humano, pelos desejos ou medos desmedidos. Os exercícios espirituais objetivariam levar a cabo uma transformação no indivíduo, que lhe alcançasse a libertação das paixões. Esta concepção filosófica estaria presente em todas as doutrinas greco-latinas, cada uma possuindo sua própria terapêutica, porém não sendo nunca entendido o conhecimento teórico como desvinculado da prática, mas sempre desenvolvido atrelado a ela. Como coloca Ortega: *“Todas as doutrinas filosóficas concordam em que até o tratado mais sistemático aspira a fomentar o processo espiritual do aluno: formação em vez de transmissão de informação.”*⁸³

Para os estóicos, esta tarefa de formação da filosofia consistiria em educar os homens a não desejar nada além do que está em seu poder obter, nada do que não poderia ser determinado por sua liberdade. Procuramos possuir e manter bens ou evitar acontecimentos que não estão em nosso controle determinar, os quais devemos, pelo contrário, educar-nos para aceitar, entendendo que não se pode agir sobre eles. No livro “O que é filosofia antiga?”, ao discorrer sobre o estoicismo, Hadot coloca:

“A experiência estóica consiste em uma tomada de consciência aguda da situação trágica do homem condicionado pelo destino. Aparentemente não somos livres para nada, pois não depende absolutamente de nós ser belos, fortes, com boa saúde, ricos, experimentar o prazer ou escapar ao sofrimento. Tudo isso depende de causas exteriores a nós. Uma necessidade inexorável, indiferente a nosso interesse individual, destrói aspirações e esperanças; estamos entregues sem defesa aos acidentes da vida, aos reveses da fortuna, à doença, à morte.”⁸⁴

Estando tanta coisa além de nossa vontade, de nosso controle, dever-se-ia buscar agir sobre a única coisa que é possível: sobre nossas próprias paixões, sobre nós mesmos. Assim, os valores de “bem” e “mal” são equiparados ao bem e ao mal moral, pois são estes dependentes da escolha, de nossa liberdade, enquanto todo o resto, que não depende de nós, é considerado

⁸³ Amizade e Estética da Existência em Foucault, *op.cit.*, p. 53

⁸⁴ HADOT, Pierre. O que é filosofia antiga? 4ª Edição. São Paulo, SP: Loyola, 2010, pág. 188.

indiferente. A “vontade de fazer o bem”, de “agir de acordo com a razão”, é a fortaleza inquebrantável pela fortuna, o abrigo onde se erige livremente a independência. Este espaço é marcado também pela idéia de “coerência consigo próprio”⁸⁵, idéia central para o estoicismo, e que poderia se considerar uma consequência da razão, a qual é sempre coerente consigo mesma.

O que é indiferente não deve ser por nós rejeitado, mas aceito na sua totalidade, é necessário trocar “*nossa visão ‘humana’ das coisas, na qual nossos valores dependem de nossas paixões, para uma visão ‘natural’ das coisas, que recoloca cada evento dentro da perspectiva da natureza universal*”.⁸⁶ O alcance desta visão, deste modo de agir, se dá com a ajuda dos exercícios espirituais, constituindo-se num lento e árduo aprendizado. A idéia de aprendizado ocupa um papel central nestes escritos de Hadot, sendo ele dividido nas sessões “Aprendendo a viver”, “Aprendendo a dialogar”, “Aprendendo a morrer” e “Aprendendo a ler”. A ênfase na palavra exemplifica sua importância e a idéia de exercício, trabalho, faz-se nitidamente presente.

Hadot procede a uma caracterização dos exercícios espirituais estóicos, feita a partir de duas listas deles encontradas na obra de Fílon de Alexandria. Havia uma diversidade deles, como por exemplo a meditação, a atenção, a rememoração das coisas boas, a leitura, a escuta, o cumprimento de tarefas, o exercício de autodomínio, entre outros. Entre estes exercícios, se destacaria a atenção, caracterizada por Hadot como “a atitude espiritual estóica fundamental”⁸⁷, de certa forma a essência dos exercícios espirituais. A atenção se constituiria em uma vigilância contínua e sempre atenta, na presença do espírito, permanecendo este em

⁸⁵ O que é filosofia antiga?, *op.cit.*, p. 189.

⁸⁶ “We are to switch from our “human” vision of reality, in which our values depend on, our passions, to a “natural” vision of things, which replaces each event within the perspective of universal nature”. *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*, *op.cit.*, pág. 83. (tradução nossa)

⁸⁷ *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*, *op.cit.*, pág. 84. (tradução nossa)

um estado de tensão constante.⁸⁸ Seria esta vigilância constante que permitiria estar sempre alerta e recorrer, de imediato, em cada situação encontrada, à “regra fundamental da vida”, a saber, o discernimento entre o que depende de nós e o que não nos cabe determinar. A atenção também se definiria como “concentração no momento presente”, podendo assim nos libertar das paixões, as quais seriam sempre causadas pelo passado ou pelo futuro, dois tempos fora de nosso domínio. Pela concentração no presente, ela “*nos permite aceder à consciência cósmica, por nos fazer atentos ao valor infinito de cada instante, e nos fazendo aceitar cada momento da existência do ponto de vista da lei universal do cosmos*”.⁸⁹

A filosofia era, para os estóicos, uma forma de vida, e fazer filosofia era praticar como viver, com o alvo de atingir uma existência consciente e livre, livre por não se desejar o que está fora do alcance determinar, consciente no sentido de uma transcendência da própria individualidade, e uma percepção de si como parte do todo racional, do cosmos racional.⁹⁰ Na verdade, esta característica da filosofia como um modo de vida não se restringia aos estóicos, mas aplicar-se-ia às outras correntes filosóficas antigas. Hadot examina as distintas escolas da antiguidade e chega à conclusão de que, para além das diferenças existentes entre elas, há traços presentes em todas, que poderiam ser ressaltados. Assim, todas estas escolas, em maior ou menor grau, propunham uma mudança completa do modo de vida de seus participantes. Esta escolha não deve ser diminuída, pois para tanto se tinha que abrir mão do comumente considerado bom (“riqueza, honrarias, prazeres”), e optar por uma forma de vida que valorizava a contemplação, a virtude, a simplicidade, a felicidade em simplesmente existir. O indivíduo tinha de estar pronto para abrir mão de seu estilo de vida e sua visão de mundo

⁸⁸ “*It is a continuous vigilance and presence of mind, self-consciousness which never sleeps, and a constant tension of the spirit.*” *Idem, ibidem.* (tradução nossa)

⁸⁹ *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault, op.cit.*, pág. 85. (tradução nossa)

⁹⁰ *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault, op.cit.*, pág. 86.

habitual, para transmutar sua perspectiva humana em uma perspectiva “cósmico-física”⁹¹, universal.

A meta comum destas filosofias é, de acordo com Hadot, a melhora de si, a auto-realização e auto-formação, buscada através dos exercícios espirituais. Todas elas acreditariam que, antes desta conversão filosófica, o homem não se encontra feliz, mas agitado, perdido no meio de seus desejos egoísticos e temores incessantes, escravo de suas paixões, sobre as quais não tem controle. Todavia, creriam todas as escolas, igualmente, que este estado não é definitivo, mas modificável pela liberdade de vontade humana, que permite ao homem escolher transformar-se, buscar ir de encontro com a razão. A verdadeira natureza humana é considerada racional e, enquanto o homem não se exercita em melhorar a si mesmo, não se modifica na direção de alcançar um estado de perfeição, ele não é verdadeiramente ele mesmo, nem é verdadeira a vida que ele leva. Assim, todos os exercícios espirituais consistiriam também em um retorno a si mesmo, no qual se libertaria da individualidade parcial “*nossa pessoa moral, aberta à universalidade e à objetividade, e participando na natureza universal ou no pensamento*”⁹². Desta libertação das paixões consistiria a felicidade, a qual corresponderia à “*independência, liberdade e autonomia. Em outras palavras, a felicidade é o retorno ao essencial: aquilo que somos verdadeiramente ‘nós mesmos’, e que depende de nós.*”⁹³

Hadot igualmente enfatiza que para estas filosofias, com talvez a exceção do epicurismo, a sabedoria é um estado que se luta sempre por alcançar, mas que jamais é atingido – sua busca

⁹¹ “(...) and his way of looking at the world radically metamorphosed into a cosmic-“physical” perspective.” *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault, op.cit.*, pág. 104. (tradução nossa)

⁹² “Thus, all spiritual exercises are, fundamentally, a return to the self, in which the self is liberated from the state of alienation into which it has been plunged by worries, passions, and desires. The “self” liberated in this way is no longer merely our egoistic, passionate individuality: it is our moral person, open to universality and objectivity, and participating in universal nature or thought. *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault, op.cit.*, pág. 103. (tradução nossa)

⁹³ “It follows that happiness consists in independence, freedom, and autonomy. In other words, happiness is the return to the essential: that which is truly “ourselves,” and which depends on us.” *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault, op.cit.*, pág. 102. (tradução nossa)

é uma atividade que nunca é levada a cabo. A sabedoria seria identificada com a perfeição divina, e o melhor cabido ao homem seria o lugar de “amigo do saber”, amando a sabedoria e procurando aproximar-se dela, exercitando-se constante e continuamente nesta empreitada. O homem que se coloca na busca da sabedoria não chega ao estado de ser sábio, mas também não é mais um “não-sábio”, sendo então o filósofo um homem dividido entre a vida cotidiana, o dia-a-dia comum, e a vida lúcida, contemplativa, vivendo *entre* estes dois estados e tendo que continuamente reconquistar o segundo.

Hadot também investiga uma visão da filosofia como aprendizado para a morte. Ele identifica uma relação entre morte e linguagem, representando a primeira a transitoriedade do indivíduo em sua vida corpórea, em oposição à imutabilidade e perenidade do *Logos*. Esta oposição se poderia simbolizar pela própria vida de Sócrates, que morreria por manter-se fiel ao *Logos*. A fidelidade ao logos, ao pensamento, sobrepor-se-ia ao desejo pela vida material. O próprio Sócrates, no diálogo *Fédon*, diria a seu interlocutor ser o filosofar um treino para a morte. Esta concepção da filosofia gozaria de forte influência na história do pensamento ocidental, sendo encontrada mesmo em alguns dos adversários do platonismo, como Epicuro e Heidegger.

Dito treino poderia ser entendido como um exercício para a libertação da parcialidade, de nosso olhar individualizado, preso pelas paixões e em desejos transitórios, e a conquista da visão universal, objetiva, racional, a conquista então de uma completude, da totalidade. Da perspectiva da racionalidade, as preocupações humanas seriam consideradas insignificantes. O medo da morte, enquanto uma delas, se esvairia. Para os estóicos, esse exercício era associado com o aprendizado da liberdade, e à valorização do presente, da atenção que cada instante deveria receber. A reflexão sobre a morte seria capaz de transformar nossas vidas, de re-significar nossos valores e de rearranjar nossas preocupações e vontades.

Hadot ressalta que a própria física poderia ser um exercício espiritual, possuindo esta atividade um significado diferente para cada filósofo. Ela pode ser tomada como tal por não possuir outro objetivo além de si mesma, possibilitando a contemplação da natureza – o que seria o caso, guardadas as diferenças, em Aristóteles e em Epicteto. Ela também poderia ser enxergada como um sobrevôo, que permitiria contemplar os problemas humanos de cima, à distância, aparecendo eles então como pequenos, desimportantes – metáfora que se encontraria em Marco Aurélio e Sêneca. A visão da física como um exercício espiritual, bem como a transformação, no sentido estóico, entendida como a metamorfose do ponto de vista humano para a contemplação da racionalidade, universal, nos levam à críticas articuladas por Hadot no Seminário Michel Foucault, do ano de 1988.

A crítica a Foucault

Nesta conferência, Hadot afirma dirigir-se aos volumes dois e três da *História da Sexualidade*, isto é, *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*. Hadot começa sua exposição afirmando crer ter tido certa influência no pensamento de Foucault, através de sua caracterização da filosofia antiga enquanto uma “arte de viver, um estilo de vida”⁹⁴, e a noção de transformação nela presente, em oposição à concepção moderna da filosofia unicamente enquanto discurso teórico. Entretanto, ele afirma ser seu objetivo realçar os traços que separariam a ambos os autores, fosse em relação à diferença entre suas leituras da antiguidade, fosse em relação à suas opções filosóficas. Nos focaremos aqui em duas partes da crítica dele: uma relativa à interpretação histórica realizada por Foucault, outra em relação

⁹⁴ HADOT, Pierre. Reflexões sobre a noção de “cultura de si”, em *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil, 1988, p.262 (tradução nossa)

a um “modelo” para a atualidade que, de acordo com Hadot, estaria sendo oferecido a partir desta interpretação.

Problematizações da análise histórica

Uma das diferenças de interpretação apontadas por Hadot seria a conceituação foucauldiana da ética Greco-romana enquanto uma ética do prazer que se tem consigo próprio. Hadot critica a apropriação que faz Foucault da carta XXIII de Sêneca, na qual Sêneca afirma que descobrimos a alegria na melhor parte de nós mesmos. Nesta carta, estaria presente a diferenciação entre as noções de *voluptas*, correspondente a prazer, e a *gaudium*, equivalente a alegria. Foucault consideraria as diferenças entre os termos, mas falaria de ambos como sendo tipos distintos de prazer, *gaudium* sendo entendido como o prazer que se tem consigo mesmo, na posse de si⁹⁵. Hadot considera esta leitura equivocada. Segundo ele, os próprios estóicos estabeleciam esta separação entre os termos, justamente por estar em sua ética o prazer excluído da vida moral, ocupando nesta o papel central a idéia de virtude, a qual, tendo em si mesma seu fim, era equivalida à própria felicidade. Foucault teria identificado a “melhor parte” de si de que fala Sêneca com o “eu”, enquanto indivíduo parcial, digamos, separado da totalidade. Mas para Hadot, quando Sêneca diz isso, está se referindo à Razão universal e divina, que é interior a todos os homens: “A ‘melhor parte’ de si mesmo é, finalmente, um si transcendente. Sêneca não encontra sua alegria em ‘Sêneca’, mas em transcender Sêneca, em descobrir que tem em si mesmo uma razão, parte da Razão universal, interior a todos os homens e ao próprio cosmos.”⁹⁶

Assim, no caso dos estóicos, o exercício espiritual consistiria em transcender a si, em ultrapassar o si parcial, e unir-se com a razão, “pensar e agir”⁹⁷ com ela. Como se expôs

⁹⁵ Discussão presente em “História da Sexualidade III: O cuidado de si”, *op.cit.*, págs. 70-71

⁹⁶ Reflexões sobre a noção de “cultura de si”, *op. cit.*, p. 262. (tradução nossa)

⁹⁷ *Idem*, p. 263.(tradução nossa)

anteriormente, a natureza humana seria para o estoicismo genuinamente racional, e o homem tem de se exercitar para alcançar seu ser verdadeiro, transcender sua parcialidade e alcançar o ponto de vista da razão perfeita, descobrindo-a dentro de si.

Hadot problematiza, assim, a noção de “técnicas de si” utilizada por Foucault. Ele acredita que esta noção, próxima da por ele denominada “exercícios espirituais”, está por demais articulada ao redor de certo entendimento da idéia de “si”. Poder-se-ia já encontrar uma sugestão das críticas que seriam articuladas por Hadot nas diferenças de terminologia dada pelos dois filósofos ao recorte que fazem de fenômeno semelhante na antiguidade. No texto anteriormente examinado, “Exercícios Espirituais”, a importância da escolha de termos é tratada por Hadot. Ele pondera que a expressão deveria soar um pouco estranha aos ouvidos contemporâneos. Entretanto, embora diferentes termos, como por exemplo “pensamento”, “ética”, “intelectual”, se aproximassem dos exercícios em questão, capturassem deles certos aspectos, eles não os conseguiriam traduzir por completo, sendo muito restringidos a apenas um campo abarcado nestes exercícios. A noção de “espiritualidade”, por outro lado, deixaria entender que é o próprio ser, por inteiro, do sujeito que é posto em questão e transformado nestes exercícios.

Parece-me que a noção de “si” também pode ser utilizada para sugerir que o sujeito em sua completude é posto em jogo. Entretanto, argumenta Hadot, em seus escritos Foucault parece ter sido deixado de lado “o sentimento de pertença a um Todo”⁹⁸ de união com o ponto de vista universal, cósmico, que seria essencial para a compreensão do pensamento estóico. Em toda a ênfase que Foucault colocaria na noção de “si” (por exemplo, “cultura de si”, “relação a si”, “prazer consigo mesmo”, etc.), não pareceria haver a dimensão em que a “técnica de si”

⁹⁸ Reflexões sobre a noção de “cultura de si”, op. cit., pág. 263. (tradução nossa)

é também superação, transcendência, de si. Afirma Hadot: “*Ora, uma tal perspectiva cósmica transforma de uma maneira radical o sentimento que se pode ter de si mesmo.*”⁹⁹

Hadot afirma estar de acordo, portanto, quando Foucault fala das “práticas de si” enquanto constituintes de uma “conversão a si”, pela qual o sujeito liberta-se do apego a tudo que é exterior e se volta para si, pelo qual “*procuramos ser nossos próprios mestres, possuir-nos a nós mesmos, encontrar nossa felicidade na liberdade e na independência interior*”¹⁰⁰. Mas ele pensa que esse movimento de “interiorização” não pode ser pensado sem a compreensão de um movimento de “exteriorização”, pelo qual se transcende o eu e se eleva à uma tomada de “*consciência de si como parte da Natureza, como parcela da Razão universal*”¹⁰¹. Aqui, Hadot se refere à mudança, anteriormente mencionada, da perspectiva humana para aquela da natureza. Ao identificarmos-nos com a natureza racional, a qual é interior a todos os homens, mudamos nossa perspectiva e nosso modo de ser no mundo, passamos a viver no “mundo da natureza”, “*praticamos então a ‘física’ como exercício espiritual*”. Hadot pensa que todo este segundo movimento deveria ter sido enfatizado por Foucault: “*Há aí uma transformação radical das perspectivas, uma dimensão universalista e cósmica, sobre a qual M. Foucault, parece-me, não insistiu suficientemente: a interiorização é ultrapassamento de si e universalização.*”¹⁰²

Uma forma de colocar a crítica de Hadot bastante perspicaz me parece ser realizada por Arnold Davidson, na introdução ao livro *Philosophy as a way of life*. Ali, ele diz que a crítica de Hadot refere-se não apenas ao fato de que Foucault teria fornecido uma imagem muito estreita da ética antiga, mas também ao fato de que “ele limitou o ‘cuidado de si’ apenas à

⁹⁹ *Idem, ibidem.* (tradução nossa)

¹⁰⁰ Reflexões sobre a noção de “cultura de si”, op. cit., pág. 267. (tradução nossa)

¹⁰¹ *Idem, ibidem.* (tradução nossa)

¹⁰² *Idem, ibidem.* (tradução nossa)

ética.”¹⁰³ Foucault teria deixado de lado a dimensão da física como um exercício espiritual, da importância que tinha essa ciência para a forma como o filósofo enxergava sua relação com o mundo, para que atingisse a “consciência cósmica”. Não apenas a ética ligava-se à ascese, à transformação, mas também a física, a lógica. Para Hadot, todas as três participariam significativamente do modo de vida filosófico, da forma de viver do filósofo enquanto um “amante da sabedoria”¹⁰⁴.

Parece-me que as críticas de Hadot, do ponto de vista histórico, são pertinentes. Entretanto, é interessante notar, que, em *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault articula alguns dos aspectos que de acordo com Hadot teria deixado de lado. Procurarei aqui expor certas idéias colocadas por ele na aula de 17 de fevereiro, na qual se deteve a analisar em especial textos de Sêneca. Vale lembrar que Hadot afirma, em sua exposição, referir-se aos volumes II e III da *História da Sexualidade*, e que possivelmente não havia travado contato com o curso de Foucault de 1982.

Nesta aula, Foucault fala sobre o livro *Questões Naturais*, de Sêneca. Exponho aqui partes de sua argumentação que me pareceram relacionar-se com a fala de Hadot. De acordo com Foucault, nesta obra Sêneca se dedica ao estudo das diferentes partes do mundo, como, por exemplo, o céu, a terra, as águas, etc. Foucault analisa duas cartas que funcionam como prefácio a diferentes partes do livro, ambas tratando de um tema comum: a importância de estudar a natureza. Ele procura demonstrar com detalhes que o conhecimento da natureza, do mundo, na verdade completaria o conhecimento de si: este apenas realizar-se-ia inteiramente com o conhecimento da natureza.

¹⁰³ “One way of describing Hadot's misgivings about Foucault's interpretation of ancient spiritual exercises is to say that Foucault not only gave a too narrow construal of ancient ethics, but that he limited the "care of the self" to ethics alone.” *Philosophy as a way of life*, op. cit., pág. 24. (tradução nossa)

¹⁰⁴ *Philosophy as a way of life*, op. cit., pág. 25.

Para os estóicos, afirma ele, a liberdade seria um direito por “natureza”¹⁰⁵. Liberdade é aqui entendida enquanto domínio de si, enquanto a possibilidade de não ser servo de si próprio. E é através do conhecimento da natureza que seria possível liberar-se da servidão a si. Foucault coloca que a filosofia possuiria, de acordo com Sêneca, duas partes: uma versando sobre os homens e outra sobre os deuses. Há entre estas duas partes quase uma hierarquia, não são igualmente importantes, possuem diferença “de dignidade”¹⁰⁶. Esta distinção aparecia inclusive sob a forma de uma ordem, era necessário primeiro voltar-se sobre si, para depois se voltar ao mundo – mas com atenção ao fato de que só a segunda filosofia finalizava a primeira. A filosofia que trata dos homens lançaria luz às questões da terra, mas a segunda “*nos conduz, arrancando-nos da trevas, à fonte de luz*”¹⁰⁷. Ela constitui, de acordo com Foucault, um movimento de ascensão, de elevação do sujeito. Este movimento, que é possível realizar pelo estudo da natureza, permitiria um fugir a si mesmo, “*que consuma e completa o desprendimento em relação aos defeitos e aos vícios*”.¹⁰⁸ Mas ele é também uma ida a Deus. Afirma Foucault, comentando o livro de Sêneca:

“(…) o movimento que nos conduz ao ponto de onde vem a luz é o que nos conduz a Deus, não entretanto sob a forma de uma perda de si mesmo em Deus ou de um movimento que nele se aniquilaria, mas sob a forma que nos permite encontrarmos-nos, diz o texto, ‘*in consortium Dei*’: em uma espécie de conaturalidade ou de cofuncionalidade em relação a Deus. Isso significa que a razão humana é da mesma natureza que a razão divina. Ela tem as mesmas propriedades, o mesmo papel e a mesma função. O que a razão divina é para o mundo, a razão humana deve ser para o próprio homem.”¹⁰⁹

¹⁰⁵ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 243.

¹⁰⁶ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 245.

¹⁰⁷ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 246.

¹⁰⁸ *Idem, ibidem.*

¹⁰⁹ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 247.

Entretanto, Foucault ressalta, ao fazer estas observações, o quanto esse movimento de subir ao alto e contemplar o mundo de cima, de identificação com a razão divina, não é um movimento de deixar o mundo, não constitui um dualismo entre dois universos. Não se trata de um abandono de um primeiro mundo, ontologicamente mais “fraco”, em relação a um segundo, mais “real”. A partir desta diferenciação, Foucault opõe o movimento estóico ao platônico, embora reconhecendo influências deste no primeiro.

Para Foucault, este conhecimento de si enquanto participante da razão universal situa-se justamente na tensão entre a individualidade – o ponto preciso que se é no tempo e no espaço – e a totalidade da racionalidade na qual esta é pertencente. Isso significa que este movimento não é um retirar do olhar sobre si mesmo, mas um redimensionamento de si sob um olhar mais abrangente.

Assim, a recomendação estóica de prestar serviço, atenção a si, ter a si mesmo como objetivo a ser alcançado, não é incompatível com a idéia de libertar-se de si mesmo, não ser de si próprio escravo. Ele declara:

“Vemos, conseqüentemente, que ‘não se perder de vista’ e ‘percorrer com o olhar o conjunto do mundo’ são duas atividades absolutamente indissociáveis uma da outra, sob a condição de ter havido este movimento de recuo, esse movimento espiritual do sujeito, estabelecendo dele a ele mesmo o máximo de distância e fazendo com que, no topo do mundo, o sujeito chegue a se tornar *consortium Dei*: o mais próximo de Deus, participante da atividade da racionalidade divina.”¹¹⁰

O conhecimento de si e o da natureza estariam assim não independentes, mas ligados um com o outro. A libertação seria conseguida apenas com o estudo da natureza, que teria o papel de fazer o homem “penetrar no segredo mais interior da natureza”, fazendo-o redimensionar-se pelo reconhecimento de seu lugar no espaço – correspondente apenas “a um ponto” – e em perceber em si, a si mesmo, como participante da razão universal.

¹¹⁰ A Hermenêutica do Sujeito, *op. cit.*, pág. 251.

Desta forma, me parece que, na aula aqui abordada, Foucault buscou ressaltar determinados traços do estoicismo que se aproximam bastante aos indicados por Hadot. Em relação ao texto de Hadot aqui trabalhado, me parece que Foucault ressalta mais uma tensão entre “individualidade” e “totalidade”, que haveria nesse movimento. Seria necessário, entretanto, empreender uma pesquisa mais atenta das descrições de ambos, parecendo-me, a título de hipótese apenas, que a noção de indivíduo, no movimento consumado, tal como descrito por Foucault, permanece mais enfatizada.

Entretanto, de fato, Foucault não parece ter insistido ou ressaltado estes traços em sua obra. Embora os mencione durante o curso da *Hermenêutica do Sujeito*, nos dois volumes de sua história da sexualidade que tem a Antiguidade como foco, e que são posteriores ao curso, ele não parece ter se detido sobre este traço.

Um modelo para a atualidade?

Hadot possui uma hipótese para esta “omissão”. Ao comentar as faltas existentes na leitura foucauldiana dos antigos, ele afirma:

“Compreendo bem o motivo pelo qual Foucault juntou esses aspectos, que ele conhecia bem. Sua descrição das práticas de si (como, de resto, minha descrição dos exercícios espirituais) não é apenas um estudo histórico, mas quer implicitamente oferecer ao homem contemporâneo um modelo de vida (que Foucault chama de ‘estética da existência’). Ora, segundo uma tendência aproximadamente geral do pensamento moderno, tendência talvez mais instintiva do que refletida, as noções de ‘Razão universal’ e de ‘natureza universal’ não têm mais agora muito sentido. Era portanto útil pô-las entre parênteses.”¹¹¹

Hadot refere-se, desta forma, à interpretação da ética antiga realizada por Foucault como um modelo que ele estivesse apresentando para o presente. Mas estaria Foucault oferecendo um exemplo ou um “programa” ético para a atualidade? Esta parece ser uma questão bastante

¹¹¹ Reflexões sobre a noção de “cultura de si”, pág. 263 (tradução nossa)

controversa em sua obra, recebendo interpretações nos dois sentidos. Não apenas Hadot, mas outros comentadores de seu trabalho apresentam comumente o estudo genealógico da antiguidade de sua autoria como uma proposta de ética para a atualidade, falando de uma “ética de Foucault”. Este parece, por exemplo, ser o caso de Rochlitz, em exposição feita no mesmo seminário que a conferência de Hadot aqui abordada.

Rochlitz argumenta que Foucault não teria conseguido tematizar as condições de possibilidade de sua própria crítica, de sua própria genealogia. Ele censura a teoria de Foucault por atacar as instituições da sociedade que possibilita a sua existência mesma, e afirma que haveria em suas posições uma “normatividade virtualmente universalista”, um “universalismo secreto”. Ao criticar as mudanças de foco que teriam sido operadas por Foucault, cujas justificativas considera “pouco convincentes”, ele também expõe a idéia de que Foucault estaria sugerindo a ética antiga como exemplo a ser seguido: “*Foucault não hesita em propor o modelo grego à reflexão dos ‘movimentos de liberação’ no mundo ocidental dos anos 1980*”¹¹².

Para ele, Foucault teria abandonado a teoria do biopoder e uma escrita engajada para dar lugar à exposição de uma arte de viver. Teria então se dedicado a traçar o retrato, um tanto melancólico e admirado, de uma “‘arte da existência’ sabiamente encenada pelas elites dirigentes da Grécia clássica”¹¹³. Esta descrição seria para Rochlitz, assim como para Hadot, a de um modelo a seguir, “*ou ao menos sobre o qual meditar*”.

Paul Veyne, no texto “O Último Foucault e sua Moral”, faz considerações sobre esta mesma problemática. Ele se pergunta sobre a possibilidade de falar de uma moral no interior da filosofia de Foucault. De acordo com ele, entretanto, Foucault conhecia a impossibilidade do transplante de uma problemática ou sua solução de uma época para outra, e não se deveria

¹¹² Rochlitz, *op. cit.*, pág. 292

¹¹³ *Idem, ibidem.*

atribuir a ele a proposta de reatualizar a ética estóica. Veyne defende que Foucault sabia não existirem na história problemas repetidos, constâncias: ela não pertenceria ao domínio das essências, do eterno, mas ao das valorizações modificáveis, alteradas de cultura em cultura, de um período para o outro. Foucault teria, de fato, se interessado pela antiguidade, em especial pela idéia de uma estética da existência, mas não estaria tentando retornar à moral antiga. Sobre a relação entre Foucault e a antiguidade, ele afirma:

“Em um perpétuo *new deal*, o tempo redistribui as cartas sem cessar. A afinidade entre Foucault e a moral antiga se reduz à moderna reparação de uma única carta no interior de uma partida totalmente diferente;   a carta do trabalho de si sobre si, de uma estetiza o do sujeito, através de duas morais e de duas sociedades muito diferentes entre si.”¹¹⁴

Esta posi o de Veyne me parece ir mais ao encontro a alguns dos textos de Foucault aqui trabalhados. Para esta discussão, buscar-se-  expor trechos de alguns textos de sua autoria, em especial, extratos de entrevistas em que ele próprio fala sobre sua mudança de projeto. Começarei por uma coloca o presente na entrevista “A  tica do cuidado de si como prática de liberdade”, pois ali Foucault foi diretamente interrogado sobre se o cuidado de si antigo deveria ser reatualizado na modernidade. Foucault responde que não   isto que procurou sugerir. Seus escritos não consistem, parece-me, no tipo de abordagem que procura identificar erros no trajeto do pensamento, como se fosse possível determinar um caminho que não se deveria ter tomado, uma dire o que teria desviado-nos do correto e verdadeiro percurso, e que ofereceria como soluço procurar o ponto do desvio para resgatar seu minuto antecessor, e retomar os trabalhos a partir dele, resgatando uma essência perdida. Ele afirma não considerar muito interessante este tipo de análise, o que não quereria dizer, por outro lado, que não se pudesse produzir algo novo a partir do contato com determinada filosofia, mas

¹¹⁴ VEYNE, Paul. O  ltimo Foucault e sua moral. Tradu o de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art10.pdf>, págs. 1-2.

seria necessário então enfatizar a diferença entre elas, a inovação e singularidade características do que poderia surgir¹¹⁵.

Abordando a questão não apenas do ponto de vista da ética antiga, mas de forma mais geral, Foucault coloca-se, em outros momentos, explicitamente avesso à idéia de fornecer programas. O programa apareceria como um limitar, afirmaria uma lei, e se manifestaria como “proibição de inventar”¹¹⁶. O seguinte trecho da entrevista “Verdade, Poder e Si Mesmo” é um exemplo desta posição:

“Durante muito tempo, as pessoas me pediram para lhes explicar o que iria acontecer e lhes fornecer um programa para o futuro. Sabemos muito bem que, mesmo quando inspirados pelas melhores intenções, esses programas sempre se tornam uma ferramenta, um instrumento de opressão.”¹¹⁷

Creio que podemos aproximar esta passagem de uma afirmação de Foucault em um curso de 1983, citada por Veyne, segundo a qual ele dissera que forneceria aos alunos no curso não uma receita de ação e o retrato dos inimigos a combater, mas um mapa. Veyne defende este papel como o papel do filósofo: “*Ser filósofo é fazer o diagnóstico dos atuais possíveis, e ao fazê-lo, erigir o mapa estratégico*”, afirma. E esta colocação de Veyne, por sua vez, aproxima-se de uma declaração feita por Foucault na conferência “A Tecnologia Política dos Indivíduos”. Ao justificar o porquê de apoiar sua conferência em materiais bastante técnicos e históricos, ele diz:

“(…) acredito que é um pouco pretensioso expor de maneira mais ou menos profética aquilo que as pessoas devem pensar. Prefiro deixá-las tirar suas próprias conclusões ou inferir idéias gerais das interrogações que me esforço para levantar através da

¹¹⁵ FOUCAULT, Michel. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade, em: Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política. 2ª edição. Rio de Janeiro, pág. 280.

¹¹⁶ FOUCAULT, Michel. Da amizade como modo de vida. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/amizade.pdf>, pág. 5.

¹¹⁷ FOUCAULT, Michel. Verdade, Poder e Si Mesmo, em: Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010, pág.5

análise de materiais históricos bem precisos. Acho que isso é mais respeitoso em relação à liberdade de cada um e, desse modo, essa é a minha abordagem.”¹¹⁸

Foucault também valoriza esta espécie de postura na entrevista “Uma Estética da Existência”. Ali, coloca-se positivamente frente às análises que teriam sido realizadas nos anos anteriores a respeito da sexualidade, na relação consigo próprio e com o outro. A qualidade que ele ressalta é justamente a de que estas não procuraram fornecer às pessoas o que elas deveriam pensar, receitas ou respostas, mas sim possibilitaram, ao desvelar o modo de ação de estruturas e organismos sociais, de “formas de repressão e de imposição”, a abertura de um espaço para que se pudesse decidir como “*se determinar, de fazer – sabendo tudo isso – a escolha de sua existência.*”¹¹⁹

Todas estas colocações, me parece, não deveriam ser ignoradas ou ter a importância diminuída. Elas não são mero recurso retórico, merecem ser ouvidas.

Entretanto, em outros momentos, Foucault parece enxergar na ética antiga elementos que poderiam inspirar modos de proceder na atualidade. É o caso, por exemplo, da entrevista “Da amizade como modo de vida”, em que Foucault fala que, em relação à homossexualidade, o que deveria buscar-se, atualmente, não é a descoberta da verdade sobre si, sobre seu sexo, sobre seu desejo, mas sim a constituição de uma ascese homossexual, a criação de um modo de vida, não ditado pela lei, não institucionalizado, mas aberto às possibilidades inúmeras – e desconhecidas – de relações e de nuances no interior destas que se poderia inventar. Criação no lugar da descoberta, relação e transformação de si no lugar da normatização.

¹¹⁸ FOUCAULT, Michel. A tecnologia Política dos Indivíduos, em: Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010, pág.303

¹¹⁹ FOUCAULT, Michel. Uma Estética da Existência, em: Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010, pág. 290.

Na entrevista “O Retorno da Moral”, por outro lado, Foucault afirma mesmo não considerar os gregos como um exemplo. Diz, ironicamente, achá-los “não muito brilhantes”, fazendo referência ao fato de que rapidamente sua ética teria se chocado com questões de universalização do estilo de existência, e que a antiguidade toda lhe pareceria “ter sido um ‘profundo erro’”¹²⁰. Todavia, logo após esta declaração, ele tece um elogio a ética antiga, afirmando que ela inicialmente não se dirigia a todos os homens livres, mas apenas a um grupo diminuto de indivíduos e que, mesmo na época de Sêneca, quando se passou a pretender que ela valesse para todos, jamais se tentou torná-la uma obrigação. Há, portanto, duas características que ele parece dar como positivas que poderíamos aqui enfatizar: em primeiro lugar, a restrição, a circunscrição a um grupo de pessoas a que essa ética é dirigida, aspecto cuja valorização parece relacionar-se não a um elitismo, mas a um caráter “particularista” que ela possuiria. Em segundo lugar, a sua não-derivação em exigência para todos, em legalidade, o que parece estar ligado à idéia de uma universalização sem normalização.

Seria possível pensar talvez, que a postura de Foucault, em certos momentos, em relação à moral antiga assumia traços de uma inspiração, mas não o tipo de admiração que busca atualizar o objeto de agrado para si, ou seja, neste caso, uma admiração de um modelo antigo que buscasse trazê-lo para o presente; mas aquela que se dá, mais do que pelo objeto em si, pelo encontro com ele, que é afinal já algo original, e a produção a partir dele de alguma idéia que abre então o olhar para a própria realidade, inspira o engenho de algo novo, que jamais será uma reprodução do visto, mas algo que se ajuste à novas condições, e que surja da reflexão sobre a atualidade mesma. Esta diferença, que pode a princípio parecer supérflua, parece-me na verdade essencial. É a distinção entre a inspiração que não tira os olhos da

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. O Retorno da Moral, em: Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010, pág. 254.

atualidade, e permanece com ela sempre em primeira instância ligada, e aquela que se deixa deslumbrar na visão idealizada do passado, sendo por ela absorvida e terminando por negar o presente. Assim, estariam presentes o reconhecimento dos percursos históricos e a importância de trazê-los à tona, de buscar constituir sua formação, seu decorrer, suas margens. A partir do desenho destas margens, a abertura para novas configurações. Então, uma das formas possíveis de pensar no trabalho de Foucault seria como menos próximo da oferta de um caminho a trilhar do que, como no trecho de Veyne citado, de uma orientação “geográfica”, uma cartografia filosófica. E então se poderia perguntar se a proposta de um modelo seria algo de fato presente nestes seus últimos trabalhos.

Em alguns trechos, Foucault afirma ser seu objetivo, ao voltar-se para a Antiguidade, constituir genealogias. Isto ocorre no texto “O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si”, quando ele alega estar buscando empreender uma genealogia do homem de desejo. Outro exemplo é sua fala na entrevista “O Cuidado com a Verdade”. Ali, ele diz estar sendo motivado por problemas atuais, a saber, uma quebra ou modificação dos códigos sexuais que ocorrera com mais facilidade do que se teria imaginado, e que recolocaria para a atualidade a questão da ética. A supressão das interdições, então, ao invés de resolver e acabar com questionamentos sobre a moral sexual traria pelo contrário à cena a ética “*como forma a ser dada à sua conduta e à sua vida*”¹²¹, a da procura por uma “estética da existência”¹²². Foucault afirma então estar conduzindo uma análise desde uma problemática atual, o que seria precisamente fazer uma genealogia.

Esta sua colocação sobre o significado da genealogia me parece poder ser contraposta ao que argumenta Rochlitz, ao afirmar que Foucault “*busca se ‘desligar’ da história que vive*”,

¹²¹ O Cuidado com a Verdade, *op. cit.*, pág. 247.

¹²² Uma Estética da Existência, *op. cit.*, pág. 290.

sendo, na verdade, “*mais do que ninguém, seu prisioneiro; suas interrogações são tributárias de seu contexto*”.¹²³

A afirmação de que Foucault estaria buscando se desligar da história não me parece fidedigna aos escritos aqui analisados. Parece haver, nesta passagem de Rochlitz, uma comunhão ou aproximação muito grande entre as idéias de crítica da história e desligamento dela. Estas duas idéias, penso, podem ser distinguidas, e o fato de que se articule uma teoria crítica da história, não significa que se esteja negando sua própria historicidade ou o contexto em que se está inserido. A idéia de que suas interrogações sejam tributárias de seu contexto, por outro lado, não me parece enfraquecer as análises realizadas por Foucault. Como se mencionou acima, o próprio método da genealogia é por ele definido, em dado momento, como aquela análise que é encaminhada a partir de uma discussão atual. Mas em que sentido articular uma crítica à atualidade equivaleria a negar a própria historicidade, a inscrição de si mesmo em um contexto? Assim colocado, pareceria que teríamos de escolher entre a crença na história – e de si próprio como participante dela - e sua crítica. Que se reconheça a pertinência de si a um contexto e que se possa estudá-lo, procurar sua formação, não me parecem posições necessariamente contraditórias. A idéia de que um pensamento é tributário de seu contexto não deveria ter como conseqüência limitar a articulação de críticas a respeito dele, com o argumento de que colocar uma visão crítica sobre sua própria história e atualidade, sem poder prestar contas de sua “condição de possibilidade”, seria negar a própria inserção no tempo, pretender-se um “crítico atemporal”. Parece-me que, assim, o que se colocaria como opção à atemporalidade é uma aceitação e conformidade com o que está dado, e, neste caso, penso que uma crítica articulada, ainda no caso de que não coloque os fundamentos do que lhe permite existir, é melhor do que uma crítica inexistente.

¹²³ Rochlitz, *op. cit.*, pág. 289.

Por outro lado, o fato de que se tenha podido articular uma teoria vivendo em determinada sociedade não significa necessariamente que a teoria é tributária daquele organismo, apenas porque, contingencialmente, seja dele inseparável. Poder-se-ia pensar que aquela não é a única sociedade onde esta crítica poderia ser articulada, ou que, entre todas as partes componentes desta sociedade, seria impossível determinar quais entram de fato em jogo na possibilitação de fundamentar um argumento, o que problematizaria a colocação do assunto: há aqui uma relação, certamente, já que se vive em determinada sociedade e vivendo nela se articula uma crítica, mas pode esta relação ser traduzida nos termos hierárquicos da causalidade?

Deixemos de lado esta questão. Como já se colocou, o próprio Foucault dava especial atenção ao desenvolvimento histórico das diversas práticas sociais e sistemas de pensamento (domínios que não se pode dissociar por completo), colocando no lugar de universais imóveis o lento desenvolvimento de sistemas e práticas “inteligíveis, mas não necessárias”¹²⁴, por vezes surgindo estes de acidentes, em começos em que a estabilidade de “essência” do que surgia não era ainda previsível. O trabalho de Foucault, me parece, ajuda a perceber que o que é muitas vezes para nós “eterno” passou por um longo processo até conseguir conquistar este posto. Ao fazer reaparecer este percurso – ou ainda, ao desenvolver possíveis versões de como ele teria se constituído, pois suas leituras não são, obviamente, incontestáveis – ele faz aparecer a sua contingência, sua não necessidade. Através do “escavamento” histórico, articula-se a possibilidade da diferença, da mudança, do espaço das histórias que podem ainda acontecer.

Na entrevista citada anteriormente, “Verdade, Poder e Si Mesmo”, ao refutar a hipótese de que estivesse apresentando um programa, Foucault afirma que o papel do intelectual seria não

¹²⁴ “Da amizade como modo de vida”, *op. cit.*, pág. 5.

fornecer receitas a serem seguidas, mas sim “*mudar alguma coisa no pensamento das pessoas.*”¹²⁵

Parece-me que esta “função” do intelectual pode ser relacionada à colocação que Foucault faz sobre a filosofia e sua função em modificar o pensamento do qual se parte em “O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si”. Ali, Foucault coloca a questão da filosofia não apenas como aquisição de conhecimento, mas como uma atividade transformadora, que resulta no extravio de si: “*Mas o que é então a filosofia hoje – quero dizer, a atividade filosófica – se não o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? E se ele consistir, ao invés de legitimar o que já se sabe, em tentar saber como e até onde seria possível pensar de modo diferente?*”¹²⁶

Voltando a Hadot, apesar das diferenças existentes entre os dois, esta visão da filosofia, de seu potencial transformador, parece ser por ambos partilhada. Ortega aproxima os dois filósofos a partir desse traço comum, ressaltando que para ambos a filosofia é entendida como trabalho de si sobre si, atividade auto-transformadora, e que ambos quereriam atualizar a ascese antiga. Apesar de talvez discordar desta última afirmação, me parece haver uma aproximação significativa entre os dois, que valeria a pena explorar tanto quanto um debate sobre suas divergências.

Hadot procurara trazer de volta à cena uma concepção da filosofia “como ascese e forma de vida”¹²⁷, em oposição a uma filosofia “setorizada”, igualada ao discurso filosófico, à produção cognitiva de textos compreensíveis que se encontram desvinculados da ação, como se estes dois domínios, discurso e modo de vida, fossem um do outro desinteressados, só relacionados por coincidência ou um grande esforço de aproximação entre eles.

¹²⁵ Verdade, Poder e Si Mesmo, *op. cit.*, pág. 295.

¹²⁶ O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si, *op. cit.*, pág. 197.

¹²⁷ Amizade e Estética da Existência em Foucault, *op. cit.*, pág. 56.

Foucault coloca a questão da filosofia enquanto um exercício de desprendimento de si mesmo, como uma empreitada que, para ser vivenciada, não se pode saber de antecedência onde vai dar. Assim colocado, haveria um risco na atividade filosófica, ela estaria fora de um lugar de segurança, sempre podendo, por seu próprio agir, seu próprio desenrolar, desviar-se de si mesma, transformar-se em outra. Gostaria, então, de encerrar com a citação, agora mais extensa, que era a epígrafe do primeiro capítulo:

“O que constitui o interesse principal da vida e do trabalho é que eles lhe permitem tornar-se diferente do que você era no início. Se, ao começar a escrever um livro, você soubesse o que irá dizer no final, acredita que teria coragem de escrevê-lo? O que vale para a escrita e a relação amorosa vale também para a vida. Só vale a pena na medida em que se ignora como terminará.”¹²⁸

¹²⁸ Verdade, Poder e Si Mesmo, *op. cit.*, pág. 295

CONCLUSÃO

Gostaria de enfatizar, para concluir, uma noção que perpassa o trabalho, que é a da atividade filosófica associada à idéia de transformação de si. Essa idéia está presente tanto na obra de Foucault quanto na de Hadot. Discutiu-se no segundo capítulo se Foucault estaria ou não oferecendo um “modelo” de ética para a atualidade através da ética antiga. Apesar de ele afirmar não estar, o que me parece verdadeiro, em alguns momentos dá a impressão de colocar a ética antiga em um lugar de “inspiração” para a atualidade. Penso que a abordagem deste tema é complexo, pois na própria leitura dessas obras há qualquer coisa que remete para o presente, que faz voltar o olhar para a própria realidade com um desejo de mudança, com a percepção de espaços de ação que estão mal desenvolvidos, ou ainda virtuais, mas que se poderia atualizar. Hadot fala sobre como, nos textos da antiguidade, o espaço do interlocutor está sempre implícito, que, em um diálogo platônico, por exemplo, que é a textualização de um diálogo ideal, busca-se fazer o interlocutor acompanhar as digressões e avanços, em busca de uma ascense filosófica. Estaria este espaço do diálogo presente apenas na filosofia antiga? Por que ela possuiria um lugar privilegiado neste sentido? Esta é uma questão que valeria investigar. Hadot associa este ponto ao fato de que a filosofia antiga seria menos sistemática, no sentido moderno que conferimos ao trabalho filosófico, do qual se exige uma suposta linearidade e ordem argumentativa, possivelmente por ela não estar isolada enquanto discurso, constructo teórico, mas próxima a um modo de vida, a teoria possuindo como fim, como colocaria Foucault, não apenas o conhecimento, mas a verdade que completa todo um trabalho de auto-transformação do sujeito. A linha de trabalhos de Foucault aqui analisada foi, infelizmente, interrompida pela morte do autor. Desta forma, é talvez mais difícil interpretá-los, e sua dimensão ensaística – em dado momento reivindicado como o “corpo vivo da filosofia” por Foucault - , experimental, faz-se mais presente. Eles passam a sensação de um pensamento vivo, movente, cujo desenrolar se percebe, ao mesmo tempo em que, por não se

ter um programa, um resumo do que se esperar, é mais difícil determinar exatamente qual o seu trilha.

Falou-se aqui de transformação, de forma que gostaria de colocar, de uma perspectiva mais pessoal, mais ensaística também, certas modificações em minha própria visão de mundo que surgiram do encontro com estes textos. A conceitualização que faz Foucault da ética enquanto um domínio da moral independente do código, fez aparecer para mim toda uma nova forma de encarar a moral, um domínio que muitas vezes passa despercebido, que seria o das relações que se constitui consigo mesmo. Esta abordagem coloca um novo ângulo a partir do qual a questão da moral pode ser problematizada, podendo-se buscar refletir sobre ela, transformá-la, sem resumi-la ao código, articulando-se em um campo de ação distinto. A questão de uma ética que não busque institucionalizar-se, que se centre mais na busca da constituição de um modo de vida que de uma normatização ou reconhecimento legal, pode vir a enriquecer as discussões em movimentos sociais, por exemplo, quando muitas vezes a seguinte questão me parece se colocar: de um lado, a busca por um respaldo legal, cuja ausência se faz sentir freqüentemente de forma penosa, e que representa por vezes uma forma de aquisição de maior liberdade; de outro lado, a procura por avançar, não em busca do reconhecimento legal, da institucionalização, mas sim de uma maior criatividade, uma maior ênfase na criação de novas realidades, novas formas de relação a si e com os outros, o que também se constituiria na busca de relações mais livres, menos rijas na forma, cujo formato possa ir se modificando, se alterando de acordo com as múltiplas individualidades das pessoas envolvidas. Assim, a visão da ética como espaço separado do código poderia contribuir para enriquecer este debate.

Uma outra dimensão da filosofia que me apareceu neste estudo foi o disseminado entendimento desta, no período helenístico, enquanto uma forma de terapêutica. Foucault nota inclusive em sua obra a aproximação entre termos médicos e filosóficos, todo o vocabulário que estas áreas tinham em comum. Tanto ele como Hadot colocam a importância para a

filosofia antiga da “ascese”, de sua inseparabilidade do discurso, do acompanhamento deste de práticas e exercícios que visavam alcançar um modo de ser. Esta visão da filosofia como algo que não pode ser concebido fora de sua relação com a própria existência, intrínseca ao modo de viver a vida, não entendida apenas como conhecimento, parece extremamente interessante. Abrem-se perspectivas para pensar a filosofia não apenas como discurso teórico, em que o ser próprio do sujeito não é levado em conta, é resumido a um sujeito cognoscente “estandarizado”, e o conhecimento passa a ter valor por si só a um tal ponto que toda tentativa de articulá-lo a uma necessidade, às necessidades existenciais, políticas, éticas, reais, que se tem, é excluída como “inferiorização”, como um uso simplista – de certa forma, uma decadência. Nesta concepção, o conhecimento acaba se tornando algo que se dá a si próprio como recompensa, algo que não se pode moldar à própria vida, sob o peso de desvirtuamento. Esta reflexão, então, poderia apontar para uma concepção de filosofia que não perdesse de vista o solo diário das ocupações cotidianas, para uma articulação entre o conhecimento e a existência daqueles que, existindo, o procuram, o produzem, o refazem. Isto poderia representar um ajustamento da filosofia à nossa finitude, a nossa condição de seres inseridos e encerrados no tempo, passageiros, transitórios - ou, ao menos, à valorização da vida terrena.

Em último lugar, gostaria de ressaltar o transporte realizado por Foucault das relações entre sujeito e verdade para o campo da história, das configurações modificáveis, contingentes. À clássica pergunta “quem sou eu?”, de certa forma um passo atrás, um recuo que permite lançar o olhar novamente à questão e “des-evidenciá-la”, des-naturalizá-la, podendo-se então perguntar *por* ela: *porque* ela, *de que forma* ela. Isto permite a investigação de questões fundamentais ao redor das quais historicamente nos organizamos, de perceber o quanto elas dizem sobre nós, sobre o que somos – e, ao compreender a mutabilidade subjacente ao que é dado por seguro, imóvel, intuir o que poderíamos ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. 3ª Edição. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2010. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail.

FOUCAULT, Michel. **O Cuidado com a Verdade**, em: **Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política**. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa.

FOUCAULT, Michel. **Foucault**, em: **Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política**. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa.

FOUCAULT, Michel. **O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si**, em: **Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política**. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa.

FOUCAULT, Michel. **A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade**, em: **Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política**. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa.

FOUCAULT, Michel. **Uma Estética da Existência**, em: **Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política**. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa.

FOUCAULT, Michel. **Verdade, Poder e Si Mesmo**, em: **Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política**. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa.

FOUCAULT, Michel. **O Retorno da Moral**, em: **Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política**. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa.

FOUCAULT, Michel. **Sexualidade e Solidão**, em: **Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política**. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 3: o cuidado de si**. São Paulo, SP: Graal, 2009. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque.

FOUCAULT, Michel. **Da amizade como modo de vida**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/amizade.pdf>

HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** 4ª Edição. São Paulo, SP: Loyola, 2010.

HADOT, Pierre. **Spiritual Exercises**, em: **Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault**. Editado por Arnold Davidson, traduzido para o inglês por Michael Chase. Oxford, UK/ Massachusetts, USA: Blackwell Publishers Ltd. Printed in Padstow, Cornwall, UK.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1999.

VEYNE, Paul. **O último Foucault e sua moral**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art10.pdf>