



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

FRANK ALEXANDRE ROSA FREITAS

A “CULTURA DE SI” EM FOUCAULT

BELEM/PARÁ

2018



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

FRANK ALEXANDRE ROSA FREITAS

A “CULTURA DE SI” EM FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito para obtenção do título de Mestre, na área de concentração Estética, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro
Chaves

BELEM/PARÁ
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F862" Freitas, Frank Alexandre Rosa Freitas
A "cultura de si" em Foucault / Frank Alexandre Rosa Freitas. — 2018
100 f.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves Chaves

1. cuidado de si. 2. cultura de si. 3. estética da existência. 4. exercícios espirituais. 5. Foucault.
I. Chaves, Ernani Pinheiro Chaves, *orient.* II. Título

CDD 171.9

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

A “CULTURA DE SI” EM FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito para obtenção do título de Mestre, na área de concentração Estética, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro
Chaves

Aprovada em: ___/___/_____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Orientador)
Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof. Dr. André Constantino Yazbeck (Examinador Externo, UFF)

Prof. Dr. Roberto Pereira de Almeida Barros (Examinador Interno)
Universidade Federal do Pará – UFPA

Profª. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza (Membro Interno – Suplente)
Universidade Federal do Pará - UFPA

Belém, ____ de _____ 2018.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Pará (UFPA) e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) por me fornecerem a oportunidade de ter realizado este mestrado.

Ao professor Dr. Ernani Pinheiro Chaves por ter acolhido minha pesquisa como orientador, oportunizando o seu andamento e conclusão. Agradeço por sua amizade, paciência e inestimável ajuda intelectual.

Ao professor Dr. Roberto Pereira de Almeida Barros por sua longa amizade e contribuição intelectual.

A todo o corpo docente e discente da Pós-graduação em Filosofia, quase sempre se colocando disponível para me ajudar.

A todos os meus familiares, em especial Lucila, Rita e Isabel, pelo constante estímulo e esforço para me proporcionar as oportunidades que tive, com uma educação de qualidade e amor incondicional. Que também me deram o apoio de que eu tanto precisava para a superação deste desafio.

O homem é uma ponte estendida entre o animal e o além-homem: uma ponte sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar; perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar.

O que é de grande valor no homem é ele ser uma ponte e não um fim; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um acaso

Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*

RESUMO

Partindo dos últimos trabalhos de Michel Foucault, nos deparamos com uma virada significativa em sua filosofia, através do estudo da noção grega do cuidado de si. Noção essa que, segundo Pierre Hadot, teria sido atraída por alguns aspectos de sua abordagem em relação a filosofia antiga como exercícios espirituais. A partir dessa nova perspectiva Foucault pensa o sujeito que constrói a si mesmo a partir de exercícios, práticas e técnicas de si. Consecutivamente, esta dissertação tem como objetivo analisar a “Cultura de Si” que é amplamente trabalhada e pesquisada por Foucault, em seus últimos trabalhos, e principalmente a partir da *Hermenêutica do Sujeito*, curso de 1982; além da História da Sexualidade II e III e outros textos correlatos de aspectos da ética antiga. Portanto partimos da análise da cultura de si feita por Foucault até as convergências e divergências criticamente empreendidas por Hadot. Para finalmente chegarmos, no capítulo III de nossa dissertação, para compreendermos como Foucault analisa a cultura de si após o curso de 1982. O que muda nos cursos posteriores. O que muda nos dois últimos volumes da *História da sexualidade em relação à Hermenêutica do Sujeito*. Também, a questão da atualidade da cultura de si e sua relação com as práticas sociais atuais para a possibilidade de uma estética da existência será objeto de investigação. Voltamo-nos então a questão de se haveria ou não em Foucault esta proposta de reatualização de uma ética antiga, buscando refletir sobre as maneiras em que seja possível entender, através do olhar que ele dirigiu a antiguidade, uma arte de viver.

Palavras-chave: cuidado de si, cultura de si, estética da existência, exercícios espirituais, Foucault, Hadot.

ABSTRACT

Based on the recent works of Michel Foucault, we face a significant turning point in his philosophy, through the study of the Greek notion of care of the self. That notion, according to Pierre Hadot, would have been attracted by some aspects of his approach to ancient philosophy as spiritual exercises. From this new perspective Foucault thinks the subject who builds himself with exercises, practices and techniques of himself. Consequently, this dissertation aims to analyze “The Culture of the Self”, that is extensively worked and researched by Foucault, in his last works and mainly from *The Hermeneutics of The Subject*, a 1982 course; besides the *History of Sexuality II* and *III*, and other related texts to the aspects of old ethics. Thus, we start from the Foucault’s analysis of The Culture of the Self to the convergences and divergences critically undertaken by Hadot. Finally, we can arrive in chapter III of our dissertation, to understand how Foucault analyzes The Culture of the Self after the course of 1982. What changes in the later courses. What changes in the last two volumes of the *History of Sexuality* in relation to the *Hermeneutics of the Subject*. Also, the question of the actuality of The Culture of the Self and its relation to the current social practices for the possibility of an aesthetic of existence is another object of investigation. We then turn to the question of whether or not Foucault would propose to re-evaluate an ancient ethic, in order to reflect about the ways in which is possible to understand, through the look he has given to antiquity, an art of living.

Key-words: care of the self, culture of the self, aesthetics of existence, spiritual exercises, Foucault, Hadot

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I: A “CULTURA DE SI” NO CURSO A HERMENÊUTICA DO SUJEITO	12
1.1 Do “Cuidado de Si” à “Cultura de Si”: a Relação entre Filosofia e Prática Social	24
1.2 A “Cultura de Si”: a Vida como Obra de Arte e Filosofia como Modo de Vida	32
CAPÍTULO II: - HADOT, OS “EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS”: CONVERGENCIAS, DIVERGENCIAS E A POLÊMICA COM FOUCAULT	36
2.1 Pierre Hadot e os Exercícios Espirituais.....	42
2.2 Convergências e Divergências entre Foucault e Hadot	52
CAPÍTULO III: A “CULTURA DE SI” NA HISTÓRIA DA SEXUALIDADE II E III E TEXTOS CORRELATOS	61
3.1 A Atualidade da Cultura de Si	61
3.2 A Cultura de Si um Modelo para a Atualidade.....	71
CONCLUSÃO	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	85

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo analisar a apropriação que fez Michel Foucault, em seus últimos trabalhos e particularmente a partir da *Hermenêutica do Sujeito* de 1982, de aspectos da ética antiga, com atenção especial para a noção de “cultura de si”, amplamente trabalhada e pesquisada pelo autor durante todo o curso ministrado naquele ano no Collège de France. Portanto partimos da análise deste curso até chegarmos, no capítulo III de nossa dissertação, aos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*, e particularmente no último intitulado *O Cuidado de Si*, no qual o autor retorna ao tema da cultura de si. Portanto, nos localizamos na última fase do autor, especificamente nos dois últimos anos de sua produção filosófica, haja vista que em 1984 o mesmo veio a falecer interrompendo prematuramente sua pesquisa. Como o historiador da filosofia antiga Pierre Hadot foi o principal interlocutor de Foucault para essa questão, o objeto do segundo capítulo será a polêmica relação entre as ideias foucaultianas de “cuidado de si” e “estética da existência” e a concepção hadotiana de “exercícios espirituais”.

A partir do curso de 1982, ministrado no Collège de France, que Foucault vai tomar como objeto específico de estudo o pensamento greco-romano. Para todos que pesquisam seu pensamento, isto parece ter ocorrido de forma abrupta e imprevista, pois seu campo de estudos não era esse e sim a modernidade ocidental que ocupava um lugar privilegiado em suas análises. Entretanto, isso não é verdade, pois no primeiro curso no Collège de France, “A vontade de saber”, de 1970-1971, uma discussão sobre o direito na Grécia Antiga já era fundamental. Da mesma forma, a segunda conferência de “A verdade e as formas jurídicas”, de 1973, era inteiramente dedicada a essa mesma questão do direito grego.

De todo modo, na *Hermenêutica do sujeito*, não apenas muda o período histórico, mas aparece uma nova forma de abordagem da questão do sujeito, colocando como 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. Na *Hermenêutica do Sujeito*, curso capital nesta dissertação, nos aventuramos por essa questão tentando perceber como foram constituídas as formas pelas quais os sujeitos são constituídos. Essas formas não se resumiriam a técnicas de dominação, havendo outro domínio de técnicas que é necessário compreender para fazer uma genealogia do sujeito, que seriam as “técnicas de si” presentes durante

toda a antiguidade clássica, desde os gregos, passando pelo período helenístico e chegando finalmente a cultura de si na filosofia romana, este último chamado de “idade de ouro” do cuidado de si. No decorrer do desenvolvimento das “técnicas de si” são percebidas as formas pelas quais o sujeito relacionava-se consigo mesmo, tomava-se a si mesmo como matéria moral, como sujeito a ser por si mesmo constituído. Assim nos debruçamos sobre a questão da cultura de si e seu lento despertar e amadurecimento no curso de 1982, obra que marca essa nova fase de Foucault.

O sujeito que cuida de si do qual falamos não é um sujeito universal e *a priori*, mas um sujeito constituído historicamente, a partir de práticas distintas. O que buscamos é compreender esta forma e a maneira como ela foi desenvolvida na civilização greco-romana e posteriormente foi assimilada por todo o ocidente. A cultura de si é o expoente máximo do “cuidado de si”. Isso fica evidente durante toda a primeira parte da dissertação. O título já reflete essa ideia, ele é o cartão de visita, expõe a proposta a ser abordada. Neste longo período, a ética teria sido fortemente marcada por um princípio geral que Foucault chama de “cuidado de si”. Este preceito levava os indivíduos a ocuparem-se consigo mesmo, cuidar de si, através de práticas variadas, de diferentes exercícios elaborados ao redor desta ideia. Ele teria alcançado, no começo da era cristã, uma enorme abrangência, de forma a se poder falar em uma cultura de si, levando o autor a afirmar que: “por essa expressão é preciso entender que o princípio de cuidar de si adquiriu um alcance bastante geral” (FOUCAULT, 2002, p. 50). Assim, no primeiro capítulo tratamos de colocar os traços gerais do cuidado de si que culminaram com a cultura de si, elucidando seu longo percurso e transformações.

Outra problemática fundamental a ser tratada nos capítulos posteriores é a relação conflituosa entre as noções de “cuidado de si” e “estética da existência” foucaultiana e a noção de “exercícios espirituais” hadotiana, analisando as teses que retratam a maneira como Foucault e Hadot interpretam a transformação filosófica do si mesmo na antiguidade grega, helenística e romana. As convergências e divergências dos autores serão analisadas. Foucault recebeu muitas críticas devida a essa leitura que fez da moral antiga. Centra-se aqui na crítica articulada por Hadot num congresso em homenagem a Foucault, realizado em Paris, em 1988. O trabalho de Hadot está, em sua maioria, focado na filosofia antiga e provavelmente exerceu influência sobre o pensamento de Foucault.

Por fim, a terceira e última parte traz uma nova questão: como Foucault analisa a cultura de si após o curso de 1982? O que muda nos cursos posteriores? O que muda nos dois últimos volumes da *História da sexualidade em relação à Hermenêutica do Sujeito*?

Metodologicamente, a ideia e o tema da dissertação surgem após amplo diálogo com meu orientador sobre o fato da “cultura de si” não ser ainda um tema tão pesquisado em Foucault no Brasil, ao contrário do que acontece com o tema do “cuidado de si”. Para tal, faz-se necessária uma análise mais aprofundada, da filosofia helenística e principalmente romana nos dois primeiros séculos da era cristã. Para tal, a metodologia de pesquisa foi a análise cuidadosa e minuciosa das obras e cursos do filósofo sobre esse período, contando com a ajuda fundamental de importantes comentadores.

A estrutura da dissertação foi pensada em três capítulos. No capítulo I foi trabalhada a noção de “cultura de si”, quase que exclusivamente na *Hermenêutica do Sujeito*. No capítulo II foi trabalhada a relação conflituosa entre Foucault e Hadot. E, finalmente, no capítulo III a noção de cultura de si nas obras posteriores ao curso de 1982.

O capítulo 1 é dedicado ao curso de 1982, o qual, entre outras coisas, se dedica ao surgimento, desenvolvimento e apogeu da cultura de si, sendo a mesma um tema central e recorrente que está presente em toda a obra, do início ao fim, sem exceção. No curso posterior, do ano de 1983, intitulado o *Governo de si e dos Outros*, Foucault cita apenas uma única vez a cultura de si para marcar a importância dessa noção no conjunto de sua obra:

Vocês se lembram que no ano passado vimos como, na antiguidade, desde a época clássica até a antiguidade tardia, em particular nos dois primeiros séculos da nossa era, houve um desenvolvimento de uma certa cultura de si que adquirira naquele momento tais dimensões que se podia falar de uma verdadeira era dourada da cultura de si. E nessa cultura de si, nessa relação consigo, viu-se desenvolver toda uma técnica e toda uma arte que se aprendem e se exercem. Viu-se que essa arte de si necessita de uma relação com o outro. Em outras palavras: não se pode cuidar de si mesmo. Se preocupar consigo mesmo sem ter relação com o outro (FOUCAULT, 2013, p. 43).

A leitura empreendida por Foucault da cultura antiga recebeu uma série de críticas, vindas de direções diversas. Optou-se aqui sobre as críticas elaboradas por Hadot centrada na leitura historiográfica realizada por Foucault dos antigos. A postura

de Hadot põe em cheque a questão do por que Foucault retornar aos antigos e colocar em questão a cultura de si e sua relação com as práticas sociais atuais para a possibilidade de pensar uma estética da existência como objeto de investigação filosófica. Voltamo-nos então a questão de se haveria ou não em Foucault esta proposta de reatualização de uma ética antiga, uma arte de viver através do olhar que ele dirigiu a antiguidade.

CAPÍTULO I - A “Cultura de Si” no curso *Hermenêutica do Sujeito*

O ano de 1984 marca o lançamento do que seriam os dois últimos volumes do projeto da *História da sexualidade*, respectivamente intitulados de *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*. Como se sabe, agora em fevereiro de 2018, será lançado o quarto volume, *As confissões da carne*, que por motivos óbvios, não poderá ser objeto de análise nessa dissertação. Entretanto, é apenas no terceiro volume, que Foucault faz a apresentação final do que seja a “cultura de si”. É a culminância, segundo F. Gros, de um projeto iniciado em 1982 com o curso *Hermenêutica do Sujeito*, em especial nos dois primeiros séculos de nossa era, período que Foucault considera como sendo o áureo e culminante desse momento (GROS, 2014, p. 457). A expressão “cultura de si”, título do segundo capítulo do terceiro volume da *História da Sexualidade* é a cultura do cuidado de si que ultrapassou as barreiras da filosofia e transforma-se em uma verdadeira “cultura de si” na época dourada nos séculos I e II da era imperial romana¹.

O curso *Hermenêutica do Sujeito* é, em suas várias facetas, uma apresentação e ultrapassagem do cuidado de si, que antes era restrito ao meio filosófico, para a sociedade ou pelo menos para um certo tipo de sociedade. Esse é um dos destaques do período helenístico e principalmente romano estudado por Foucault.

¹ A história do Império Romano se estende por vários séculos, iniciando com a desestruturação da República Romana no ano 27 a.C. em decorrência das guerras civis até 476 d.C., ano em que o restante do Império Romano do Ocidente é conquistado.

O ponto de partida da pesquisa é, portanto, a concepção de uma *cultura de si*, apresentada na *Hermenêutica do Sujeito* e condensada em um capítulo com o mesmo nome na *História da Sexualidade III*, nos quais Foucault retoma o longo percurso que o cuidado de si fez desde a filosofia grega até o período helenístico e romano antes de chegar à ascese Cristã. Ainda segundo Gros, a obra tem um estatuto ambíguo, quase paradoxal, que lhe confere sua singularidade, dentre as várias nuances e desdobramentos que levaram ao aparecimento dessa cultura que não possui o caráter de uma sujeição, mas de uma subjetivação efetivado pelo cuidado de si (GROS, 2014, p. 457). O sentido paradoxal é uma referência de Gros ao título do curso de 1982, cheio de rupturas e continuidades: “Levando em conta o ponto de vista histórico, o curso trata das condições que possibilitaram o que viria a ser uma hermenêutica do sujeito” (GROS, 2014, p. 457). E o comentador chama atenção para a frase inicial do *Resumo do Curso* no qual Foucault não diz “ao tema da hermenêutica do sujeito”, mas “a formação do tema da hermenêutica de si” (FOUCAULT, 2014. p. 443). A ideia de continuidade se faz presente quando observamos que houve a incorporação das práticas de si pelo cristianismo e consolidada pelo cartesianismo. E a de ruptura, porque a partir do curso de 1982 o filósofo possui nitidamente um novo tema, o cuidado de si², entre outros. É o chamado “ultimo Foucault” cujo paradoxo mais marcante é a “ruptura possível da hermenêutica do sujeito como passagem para outras alternativas. Poderíamos dizer que a *hermenêutica do sujeito* significa antes: (para além) da *hermenêutica do sujeito*” (MUCHAIL, 2011, p. 21).

A *Epiméleia heautoû* e o seu desenvolvimento em uma “cultura de si” começa a ser esboçada no início do curso *A Hermenêutica do Sujeito*. A noção de “cuidado de si” é apresentada logo na primeira aula do dia 6 de janeiro de 1982. Primeiramente, o cuidado de si remete a uma noção bastante antiga, anterior ao momento socrático-platônico, segundo a qual era preciso preocupar-se consigo mesmo, cuidar de si. Posteriormente, no período helenístico e principalmente romano, a *Epiméleia heautoû* filosófica, de origem platônica, vai gradativamente sendo modificada e lentamente aumentando sua área de abrangência.

² Segundo Judith Revel, no início da década de 1980, o tema do cuidado de si surge no vocabulário de Foucault no prolongamento da ideia de governamentabilidade. À análise do governo dos outros segue, com efeito, a análise do governo de si, isto é, a maneira pela qual os sujeitos se relacionam consigo mesmos e tornam possível a relação com outrem. A expressão “cuidado de si”, que é uma retomada da *epimeleia heautoû*, que se encontra, em particular, no *Primeiro Alcibiades* de Platão, indica na verdade, o conjunto das experiências e das técnicas que elaboram o sujeito e o ajudam a transformar-se em si mesmo (REVEL, 2011, p. 138).

Para Foucault, a *Epiméleia heautoú* ganha domínio filosófico em Platão e Sócrates, mais precisamente no diálogo *Alcibíades*³. O cuidado de si surge no diálogo, no contexto em que Alcibíades possui a intenção de governar os outros, como condição para que ele possa exercer uma ação política efetiva, que é governar Atenas. Além da questão política, o cuidado de si é uma ação pedagógica, pois visa melhorar a educação insuficiente dada pelos pedagogos a Alcibíades. Ao citar a questão pedagógica, Platão confere uma dimensão temporal ao cuidado de si, uma vez que Alcibíades ainda tinha tempo de se dedicar aos próprios cuidados, o que seria muito difícil de fazer, por exemplo, se ele já tivesse 50 anos. Portanto, o cuidado de si nesse momento não é um preceito para a vida toda, sendo específico para aquela “idade crítica, quando se sai das mãos dos pedagogos e se está para ingressar no período da atividade política” (FOUCAULT, 2014. p.35). O cuidado de si pressupõe também o conhecimento de sua ignorância. É preciso cuidar de si porque se descobre que se ignorava ser ignorante. Além do *Alcibíades*, o filósofo cita a *Apologia de Sócrates* para demonstra a importância de Sócrates, que conclamava seus concidadãos acerca da importância de ocuparem-se consigo mesmo. O cuidado de si aparece neste texto, como um despertar, cuidar de si seria abrir os olhos, se auto reconhecendo, acordando.

O cuidado de si gradativamente extrapola os círculos filosóficos e pedagógicos⁴, conquistando novos ares, transformando-se em um fenômeno muito abrangente que se estende a toda a cultura, o que Foucault denominará de “cultura de si”. Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral, agregando-se lentamente às formas de viver. Nos seus procedimentos torna-se uma prática social.

Essa prática social do cuidado de si transformou-se no princípio de que é necessário ocupar-se consigo mesmo e essa ocupação orienta e desenvolve as relações sociais na cultura de si. No período de ouro citado por Foucault, a filosofia

³ O *Alcibíades I*, o diálogo que a Antiguidade não tem dúvidas quanto a atribuí-lo a Platão, é considerado por Foucault como o ponto de partida da tradição da *epiméleia heautoú*, do cuidado de si mesmo, a primeira grande emergência teórica do cuidado (FOUCAULT, 2014, p. 46). Nele, a questão do *cuidado de si mesmo* aparece em relação com outras três: a política, a pedagogia e o conhecimento de si. A *Hermenêutica do sujeito* é amplamente dedicada ao *Alcibíades*. Após analisar esse diálogo (ibidem. p. 27-77), Foucault se ocupa da evolução do tema do cuidado de si mesmo até o período imperial romano.

⁴ Na *Hermenêutica do Sujeito*, ou seja, no marco da cultura de si mesmo, Foucault distingue entre pedagogia e psicagogia. Foucault entende por “pedagogia” a transmissão de uma verdade que tem por função dotar o sujeito de atitudes, capacidades, saberes; por “psicagogia” a transmissão de uma verdade que tem por função modificar o modo de ser do sujeito, não simplesmente dotá-lo das capacidades que não possui (FOUCAULT, 2014, p. 366).

da época adquire a pretensão de ser uma “arte da existência”, transformando-se em tema central. Essa característica do cuidado de si é apresentada no início do curso de 1982, na primeira hora da aula inicial no dia 6 de janeiro:

A incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto. O que eu gostaria de mostra-lhes, o que pretendo abordar durante esse ano, é essa história na qual o fenômeno cultural de conjunto (iniciação, aceitação geral do princípio de que é preciso ocupar-se consigo mesmo) constituiu, há um tempo, um fenômeno cultural de conjunto, próprio da sociedade helenística e romana (FOUCAULT, 2014, p. 10/11).

Na última hora da aula final, no dia 24 de março de 1982 Foucault diz:

À forma de subjetividade própria ao pensamento ocidental, se interrogada naquilo que é, em seu próprio fundamento, constituiu-se por um movimento inverso: constituiu-se no dia em que o *bios* cessou de ser o que tinha sido por tanto tempo para o pensamento grego, a saber, o correlato de uma *tékhnē*; quando o *bios* (a vida) cessou de ser o correlato de uma *tékhnē* para tornar-se a forma de uma prova de si... prova no sentido de experiência, ou seja, no sentido de que o mundo é reconhecido como sendo aquilo através do que nos conhecemos, descobrimos, nos revelamos a nós mesmos. É a prova no sentido de que este mundo, este *bios*, é também um exercício (FOUCAULT, 2014, p. 437).

Imediatamente, no início da primeira aula temos a apresentação do cuidado de si e sua posterior transformação em cultura de si. Posteriormente, na segunda hora, da última aula Foucault cita o discernimento relativo ao longo percurso do cuidado de si até tornar-se uma prova existencial, marca daquela cultura. O que caracteriza a cultura de si no seu longo trajeto descrito na *Hermenêutica do Sujeito* é o fato do cuidado consigo mesmo tornar-se uma “prova”, torna-se uma “arte da existência”, transformando-se em tese central da estética da existência: a vida (*bios*) como uma obra de arte, ou seja, de instaurar uma relação com o si e com a própria existência que realce a “criação de novos modelos de vida, de relações, de amizades, na sociedade, na arte, na cultura, [...] que serão instaurados por meio de nossas escolhas sexuais, éticas, políticas”⁵. A ideia de pensar a vida ética como algo anterior a uma relação autoritária e disciplinar, a vida como uma prova existencial é muito forte no curso de 1982. A mesma opinião é compartilhada por Francesco Adorno: “trata-se para Foucault, de fazer da ética, e não da elaboração teórica em si mesma, a pedra

⁵ Michel Foucault, em uma entrevista: Sexo, poder e política da identidade. In: Verve – Revista do Nu-Sol. n. 5, 2004, p. 260-277.

de toque da prática filosófica” (ADORNO, 2004. p. 56). A atualidade de pensar a cultura de si pode ser justificada pela ação ética que não deveria estar separada da relação entre sujeito e verdade, onde o fato de se possuir certas qualidades morais é condição para o acesso à verdade e, ao ter esse acesso, o próprio indivíduo aciona o que ele utiliza para transformar sua subjetividade. Repensar o papel do acesso à verdade e do próprio conhecimento como elemento transformador de si mesmo, tanto prático quanto teórico, é uma das preocupações de Foucault.

A proposta de Foucault de uma “arte da existência” o liga a Nietzsche, que no aforismo 107 da *Gaia Ciência*, estabelece uma relação muito estreita entre arte e vida: “como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno” (NIETZSCHE, 2001. p. 132). Segundo Roberto Machado, Foucault começa a esboçar seu interesse por uma estética da existência com perceptível influência nietzschiana em uma conferência de 1981, intitulada “*Sexualidade e Solidão*”. Nesse texto há uma reflexão muito próxima de Nietzsche, pois Foucault fala em técnicas que permitem aos indivíduos efetuarem, por si próprios, um determinado número de operações sobre seus corpos, suas condutas (MACHADO, 2006. p. 180). Há pontos de convergência entre as concepções dos dois autores. Assim a genealogia foucaultiana, com notável influência de Nietzsche, parte da ética antiga greco-romana para refletir o que é a estética da existência.

Outro comentador que compartilha essa tese é Philippe Artières. Segundo ele, ao dizer “eu sou um diagnosticador do presente”, Foucault caracterizava seu empreendimento vendo-o à sombra de Nietzsche, o primeiro segundo ele, a designar a atividade do diagnóstico como específica da filosofia: “pela atualização dos desnivelamentos da cultura ocidental, Foucault queria inserir em nosso presente a inquietação” (ARTIÈRES, 2004. p. 15). Segundo esse comentador, podemos perceber o pensamento de Nietzsche no método de Foucault. Obviamente, não se trata de afirmar que o filósofo francês está interessado em interpretar o pensador alemão, como um trabalho acadêmico. A interpretação que Foucault faz do pensamento de Nietzsche é resultante da leitura e interpretação de seus textos. Ao promover uma análise histórica dos discursos e de seus embates de forças, o pensamento nietzschiano faz-se transparecer no trabalho de Foucault, pois nas suas análises dos sintomas, como um “diagnosticador do presente”, é possível falar de uma “estética da

existência” ao olhar genealógicamente⁶ para a “cultura de si” na antiguidade e dar uma nova interpretação para a ética do presente. A verdade deixa de ser vista como algo pré-existente, unificado, cristalizado, para adquirir um modelo móvel e interpretativo disperso em diferentes significações. Talvez essa seja uma das principais características do método genealógico de Foucault.

Ao delimitar, no início, o que pretendia e ao definir no final, do longo percurso do curso, sua pretensão, Foucault percorre uma extensa trajetória. Detenhamo-nos então em algumas de suas características, que segundo F. Gros⁷ dão “singularidade ao curso de 1982” e que podem ser divididas em três momentos: “implicações filosóficas”, “implicações éticas” e “implicações políticas”.

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que o cuidado de si não indica apenas um cuidado e atitude geral, mas engloba uma série de exercícios, cuidados e ocupações direcionados e específicos a “espiritualidade do sujeito”. Tal noção aproxima Foucault de outro pensador francês contemporâneo seu Pierre Hadot. A ideia de “exercício espiritual” de Pierre Hadot e sua polêmica com Foucault será trabalhada no capítulo 2.

São várias as formas de cuidado, especificadas no decorrer do curso. O cuidado que se tem com os amigos, com a família, o cuidado que se tem consigo mesmo, o cuidado que um governante tem com os governados, o cuidado com as tarefas de casa etc. tudo isso é qualificado, segundo Foucault: “essa cultura de si comportava um conjunto de práticas designado geralmente pelo termo *áskesis*”⁸. Examinando um texto do estoico romano Musonius Rufus, na aula do dia 20 de janeiro de 1982, o filósofo francês encontra uma característica que afirma ser anterior a ele e muito presente na antiguidade, sendo encontrada em Platão e nos pitagóricos entre outros, a ideia de que, para a aquisição da virtude é necessário não apenas saber prático, mas também um saber teórico. Esses saberes correspondiam, segundo ele, às noções gregas de *máthesis* e *áskesis*, sendo uma tão importante quanto à outra

⁶ “Desde a publicação de *As palavras e as coisas* (1966), Foucault qualifica seu projeto de uma arqueologia das ciências humanas mais com uma “genealogia nietzschiana” do que como uma obra estruturalista. É exatamente por ocasião de um texto a respeito de Nietzsche que Foucault retoma esse conceito: a genealogia é uma investigação histórica que se opõe ao ‘desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teologias’ o qual se opõe a unicidade da narrativa histórica e à busca da origem, e que procura, inversamente, a ‘singularidade dos acontecimentos à parte de qualquer finalidade monótona’ (REVEL, 2011, p. 69). A genealogia trabalha, portanto, a partir da diversidade e da dispersão, do acaso dos princípios e dos acidentes: de forma alguma ela deseja voltar no tempo para restabelecer a continuidade da história, mas procura, em contraposição, restituir os acontecimentos em sua singularidade.

⁷ F. GROS. *Hermenêutica do Sujeito*, 2014, p. 454

⁸ Askesis é nesse sentido, “um conjunto de práticas que a cultura de si comportava”. FOUCAULT, 2014, p. 448

para o alcance da virtude. Para os gregos, *máthesis*, poderia ser entendida enquanto conhecimento do mundo. *Áskesis*, como saber prático, equivaleria a um exercício de si sobre si. Desta forma, Foucault definiu *Áskesis*: “não é por referência a uma instância como a da lei que a *áskesis* se estabelece e desenvolve suas técnicas. A *áskesis* é na realidade uma prática da verdade, que leva a transformação em modo de ser, pela incorporação de discursos racionais e sua transformação em princípios práticos que orientam as ações e a conduta do sujeito. A ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2014. p. 283). É a maneira pela qual o “dizer verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo – constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *áskesis* faz do dizer verdadeiro um modo de ser do sujeito. Creio ser esta a definição que podemos obter que podemos enfim estabelecer quanto ao tema geral da *áskesis*” (Obra cit. p. 291).

Foucault afirma que a *áskesis* não se liga necessariamente com a questão da lei, não está vinculada à obediência ou a sujeição a esta, mas que é uma maneira de ligar o sujeito à verdade. Não devendo ser confundida com a ascese cristã, que consiste em exercícios que visariam ao final a renúncia de si mesmo, trata-se, ao contrário, de uma relação que visava à constituição de si:

Creio que a ascese (*áskesis*) entre os antigos tinha um sentido profundamente diferente... tratava-se, ao contrário, da constituição de si mesmo (...) digamos mais exatamente: trata-se de chegar à formação de certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, autossuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si (FOUCAULT, 2014, p. 285).

Para Foucault, estas práticas tinham por objetivo a preparação para as adversidades, perdas e sofrimentos que poderiam aparecer no decorrer da vida. As práticas necessitavam de um foco, não deveriam e nem poderiam querer abranger tudo, mas preparar o espírito para resistir, como uma armadura, com as armas que estão ao nosso alcance. Há necessidade de deter-se apenas sobre aquilo que está em nosso poder determinar, sobre o que é possível de domínio de si mesmo, não aquilo que escapa ao controle de si. O resultado é uma moral do domínio de si que levaria a implicações éticas. Uma ética do domínio de si é nesse período organizada, tendo como referência a posse de si mesmo. Ainda segundo F. Gros: “o que Foucault encontra no pensamento antigo é a ideia de inscrever uma ordem na própria vida, mas uma ordem imanente, que não seja sustentada por valores

transcendentais ou condicionada do exterior por normas sociais” (F. Gros. Obra cit. p. 479). Mas, este domínio deve ser entendido como 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. Isto porque ele é o resultado de um exercício ou prova sobre si mesmo. A vida como uma prova é uma vida pautada na ética de si sobre si.

Foucault insiste no decorrer de todo o curso que nos textos estoicos eram comuns as metáforas que associavam as práticas de si ao exercício e treinamento de soldados, atletas ou lutadores. Treinos que visavam ocupar-se apenas daquilo a que se direciona, excluindo todo o resto:

Em uma passagem citada por Sêneca, Demétrius recorre à metáfora bastante comum do atleta: devemos exercitar-nos como faz um atleta; ele não apreende 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. Do mesmo modo, não temos que fazer nós mesmas façanhas (a ascese filosófica desconfia dos personagens que enaltecem as maravilhas de suas abstinências de seus jejuns, de sua presciência do porvir). Como bom lutador, devemos aprender exclusivamente aquilo que nos permitirá resistir aos acontecimentos que podem produzir-se (FOUCAULT, 2014, p. 448/449).

Assim como o atleta, também nós devemos treinar-nos apenas o necessário, buscando a imperturbabilidade em relação aos acontecimentos, visando o domínio de si mesmo. É necessária uma ascese, através destes discursos, para que estejamos preparados para o porvir.

A relação do sujeito com esses discursos mereceu destaque por parte de Foucault. Eles não funcionam simplesmente como algo que será aprendido e fica na memória, como uma lembrança que poderia ser rememorada em algum momento. Seria um processo de apropriação deles para estarem sempre presentes e à disposição, fazendo parte de um modo de ser do indivíduo. Ao fazerem parte do sujeito transformam-se em “discursos verdadeiros que a eles se referem. É preciso que estejam a nossa disposição, em nós. Para isso os gregos têm uma expressão corrente: *prókheironékhein*, que os latinos traduzem por *habere in manu*, *in pronptuhabere* – ter à Mão” (FOUCAULT, 2014.p. 450). O filósofo cita várias imagens utilizadas nos textos antigos que se referem a essa apropriação. Há passagens em praticamente todo o decorrer do curso, muitos são os exemplos e em muitos casos ele demonstra que a aproximação entre filosofia e medicina é bastante evocada nos

textos desse período, sendo notada tanto na prática quanto no pensamento. Um exemplo é a noção de *pathos* a qual servia para indicar tanto a perturbação do corpo como o movimento involuntário da alma. Plutarco afirma que as perturbações de alma e do corpo são uma única coisa. Temos o caso de Epicteto, que compara sua escola ao consultório de um médico, sendo seus discípulos reconhecidos como doentes, não vão simplesmente procurá-lo para aprender filosofia, mas para se fazer cuidar.

No entanto, Foucault observa que essa vinculação é antiga e segundo Comford⁹, filosofia e medicina na Grécia Antiga estão intimamente ligadas e tem suas origens nos séculos VI a.C., quando as duas formas de conhecimento se influenciaram mutuamente, sendo quase impossível diferenciá-las por serem saberes que estavam correlatos e se desenvolveram uma sob a influência do outro. Foucault acentua bastante essa relação no decorrer do curso de 1982, não apenas no período grego antigo, mas no decorrer de todo o período helenista e romano. A função dessa aproximação é a reintegração do corpo observada principalmente nos séculos I e II. Nesse contexto o cuidado de si se dá em função da necessidade de correção e de reparação, isto é, do restabelecimento de um estado que talvez nunca tenha existido, mas cujo princípio é indicado pela natureza. A aproximação privilegiada entre a medicina e a filosofia se transforma em relação de complementaridade. Nesse contexto, podem ser encontrados vários elementos que demonstram que a medicina imprimiu sua marca profundamente no pensamento filosófico, ganhando esse fato muita relevância não apenas no período romano mais se faz presente já na obra de Platão, cujas reflexões tocaram muitos aspectos do fazer médico grego no período antigo.

Sobre essa questão Ivan Frias declara que: “de Platão provem o testemunho antigo mais famoso sobre o Hipócrates histórico – no diálogo *Fedro* (Platão, 2007, 270c-d) – contém uma explanação sobre o método empregado pelos médicos na escola de Cós (FRIAS, 2001, p. 87-110). Portanto, uma análise breve sobre as influencias médicas na filosofia platônica são indispensáveis para compreender e refletir as relações entre medicina e filosofia apontadas por Foucault no decorrer de suas aulas, haja vista que a obra na qual o filósofo francês inicia suas análises sobre o cuidado de si é considerada por ele introdutória ao pensamento do filósofo grego.

⁹ COMFORD. 1989, p. 3-16.

Foucault, em muitas passagens no decorrer do curso de 1982, expõe essa questão muito importante para a cultura de si, que é o de assumir-se como doente para poder filosofar. É necessário reconhecer onde se está fraco e debilitado, e então buscar tratar-se por si ou com a ajuda de outrem. Cuidar de si, dizia respeito a perceber de que forma se estava doente sem saber e ter atenção a si, pois as doenças da alma não são tão facilmente identificáveis quanto às do corpo, sendo aquelas mais sutis e muitas vezes são invertidos os sintomas e as fraquezas são confundidas com qualidades. Nesse sentido a filosofia era uma terapêutica do espírito.

Na *Hermenêutica do Sujeito* muitas são as metáforas que caracterizam essa relação entre filosofia e medicina no interior da cultura de si, quando são comparados entre si. Vejamos alguns exemplos condensados no “resumo do curso”:¹⁰

É preciso compreender que se trata aí de algo bem diferente de uma simples lembrança, que evocaríamos quando a ocasião se apresentasse. Plutarco, por exemplo, para caracterizar a presença em nós desses discursos verdadeiros, recorre a muitas metáforas. Comparando-os a um medicamento (*phármakon*) (...) Marco Aurélio compara-os ao estojo que o médico deve ter sempre à mão. Plutarco fala deles também como amigos... em outra parte evoca-os como uma voz interior que se faz ouvir por si mesma quando as paixões começam a agitar-se... Sêneca diz que é preciso “segura-los com as duas mãos sem jamais os soltar e fixá-los ao espírito até fazer deles uma parte de si mesmo (FOUCAULT, 2014, p. 450).

Era necessário ter esses discursos como uma armadura, tê-los à mão e incorporá-los, insistir sobre eles fazendo com que se tornassem uma parte do sujeito. Essas práticas faziam parte dos “*exercícios espirituais*”. Foucault busca nesses exemplos, entre outras coisas, em suma, fazer da ética e não da elaboração teórica em si mesma, a pedra de toque da prática filosófica. A prática filosófica deve levar a uma ética, isso fica claro. Foucault também chama a atenção para as diferenças entre esses discursos no período helenístico e romano e a maneira como eles vão aparecer no modelo cristão e platônico. Não se trata de, como em Platão, um reencontro com uma essência verdadeira, de redescobrir a natureza imortal da alma. No caso, trata-se de um aprendizado de algo que não faz parte da essência da alma, mas deve ser incorporado pelos exercícios diários, sendo interiorizados e apropriados¹¹. Há também

¹⁰ Além de expor publicamente, a cada ano, o resultado de suas pesquisas, na forma de cursos gratuitos e abertos ao público, um professor do Collège de France deveria também publicar no “Anuário” da instituição um resumo do curso ministrado.

¹¹ *Prókheironékhein* é uma expressão grega citada por Foucault e a latina *habere in manu*, possuem esse significado. Em: A Hermenêutica do Sujeito, op. Cit. P. 450.

uma grande diferença em relação à exegese de si mesmo, de buscar a decifração do próprio sujeito como no cristianismo.

Podemos indicar outro traço da cultura de si: a recomendação que o sujeito dedique tempo para ele mesmo. O cuidado de si implica em disponibilidade para consigo próprio, exigindo que seja reservado um período diário, ou de tempos em tempos, para esse tipo de dedicação, permanecendo em companhia própria. Os exames matinais e noturnos exemplificados por Foucault, nos quais se revisaria o que foi feito no dia para daí retirarem-se alguns preceitos, devem nos municiar para eventuais problemas. Outro exemplo citado são os retiros nos quais se busca voltar-se para o seu interior, na busca de uma posse e domínio próprio. Dedicar-se a si requer uma série de exercícios.

Esses exercícios dizem respeito ao cuidado de si, não sendo simplesmente uma regra abstrata, uma orientação geral qualquer. Dentro da cultura de si, há várias práticas bastante específicas que buscam atualizá-la, exercícios que podem ser divididos entre os que dizem respeito a provações de fato ou simplesmente feitos mentalmente. Essas práticas têm uma meta em comum: à noção de conversão a si através dos exercícios de espiritualidade¹². Segundo Muchail, podemos entender espiritualidade no curso de 1982 da seguinte maneira: “a isso chamamos de ‘filosofia’, creio que poderíamos chamar de ‘espiritualidade’, o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para se ter acesso a verdade” (Muchail, 2011, p. 90/91). O cuidado de si é, portanto, recomendado não simplesmente como uma regra abstrata. Esses exercícios funcionavam como guias para a conversão a si, devendo ser entendidos como algo real que se apresenta ao sujeito por ele mesmo, levando a um ponto seguro, ao eu, a salvo das ocorrências negativas, das desgraças e incertezas que podem surgir na existência do sujeito. Ela não se apresenta como um simples olhar sobre si mesmo. Segundo Foucault:

Primeiramente, em todas essas expressões há a ideia de um movimento real, movimento real do sujeito em relação a si mesmo. Não se trata simplesmente, como na ideia, por assim dizer, ‘nua’ do cuidado de si, de prestar atenção a si mesmo, de dirigir o olhar a si ou de permanecer acordado e vigilante em relação a si mesmo. Trata-se, realmente, de um deslocamento, certo

¹² Segundo Muchail a noção de espiritualidade aparece, mesmo que meramente nomeada, em praticamente todo o curso de 1982.

deslocamento... do sujeito em relação a si mesmo. O sujeito deve ir em direção a alguma coisa que é ele próprio (FOUCAULT, 2014, p. 222).

O ponto de chegada é o ponto inicial, primeiro, a conversão a si é um retorno ao próprio sujeito. Esse retorno, essa volta, e porque não essa descoberta de si, é, em suma, uma meta representada pela perigosa trajetória da vida.

Outra característica da conversão de si mesmo é a chegada a um “porto seguro”. Inúmeras são as alusões identificadas nos textos sobre a cultura da época que remetem as metáforas da pilotagem da navegação. O porto seguro era sua meta, a proteção do porto em relação ao trajeto perigoso da vida como prova. Da vida real, onde os obstáculos aparecem e é necessário enfrentá-los. O enfrentamento exigia um conhecimento para governar a si mesmo, conhecimento, técnica, teoria e prática. Por isso a alusão à navegação como uma arte da existência. Outras alusões são constantes no decorrer do curso evocados nos textos do período helenístico e romano, entre elas a medicina e a arte de governar. Todas estão relacionadas ao saber e à prática:

A imagem da pilotagem também demarca um tipo de saber e de práticas entre os quais os gregos e romanos reconhecem parentesco e para os quais tentavam estabelecer uma *tékhnē* (...) o príncipe, na medida em que devem governar os outros, governa a si mesmo... o médico, que deve emitir pareceres não somente sobre os males do corpo como também sobre os males da alma dos indivíduos. Enfim, como vemos, há todo um grupo, um conjunto de noções, na mente dos gregos e romanos (FOUCAULT, 2014, p.223).

Para o filósofo a alusão a essas três atividades como pertencentes a uma mesma arte existencial é uma característica dessa cultura.

Em Platão já encontramos o imperativo de conhecer-se a si mesmo. Inúmeras são as passagens em que ele expôs isso no *Alcibíades* e na *Apologia de Sócrates*. Entretanto, essas noções platônicas vão sofrer diferenças em relação às ideias filosóficas desenvolvidas no período helenístico e romano. Em Platão o cuidado de si tinha um direcionamento para o mundo inteligível, além de si, rumo à realidade ou mundo das essências. Posteriormente, o movimento de conversão a si não é um deixar do mundo, é algo parecido com o retorno ao mesmo, é ligar, um reposicionamento, transformando-se a partir de si e por si mesmo.

1.1 – Do “Cuidado de Si” à “Cultura de Si”: a relação entre filosofia e prática social.

Durante o curso *A Hermenêutica do Sujeito* e de forma condensada no terceiro volume da *História da Sexualidade*, a “cultura de si” é apresentada como um fenômeno que surge para Foucault na genealogia dos problemas apresentados na antiguidade, mais precisamente nos dois séculos iniciais de nossa era¹³. O tema do cuidado de si era recorrente para as diversas escolas filosóficas, tanto no período helenístico¹⁴ quanto na Roma imperial dos séculos I e II. O enfoque dado à subjetividade¹⁵ por Foucault no capítulo intitulado “cultura de si” no livro *História da Sexualidade III* proporciona o desenvolvimento de uma análise em torno da subjetividade do sujeito enquanto um processo de transformação e criação de normas morais, uma nova ética, centrada no modo de vida do sujeito. Esse local não atribuível da subjetividade em movimento, em perpetuo desprendimento em relação a si mesma, é ao mesmo tempo para o filósofo francês, o produto das determinações históricas e do trabalho com o si, cujas modalidades são, por sua vez, históricas:

Ao longo de sua história, os homens nunca deixaram de se constituir, isto é, de deslocar continuamente sua subjetividade, de se constituir numa série infinita e múltipla de subjetividades diferentes, as quais nunca terão fim e nunca nos colocarão diante de algo que seria o homem (FOUCAULT, 2006, p. 234).

Uma ética que consistia em muitas ações internas como o exame moral de si mesmo ao fim do dia, por exemplo, falado em textos como o de Marco Aurélio ou Sêneca entre outros. Essas ações internalizadas aparecem de modo condensado no breve capítulo citado onde a análise começa com a “desconfiança face aos prazeres” e suas características como as obrigações conjugais e o rebaixamento do valor das

¹³ O interesse do curso de 1982 recaí principalmente sobre os séculos I e II. Diversas são as passagens que sustentam essa ideia, por exemplo, na *Hermenêutica do Sujeito*, algumas passagens: p. 160, 194-195, 224, 227.

¹⁴ Segundo Pierre Hadot: “nossa história começa com o acontecimento altamente simbólico que a fantástica expedição de Alexandre Magno representa e com a emergência do mundo que se chama helenístico, isto é, a emergência de uma nova forma que a civilização grega assume a partir do momento em que, graças as conquistas de Alexandre, depois ao desenvolvimento dos reinos que delas resultam, essa civilização se espalha no mundo bárbaro, do Egito às fronteiras da Índia, e então entra em contato com as mais diversas nações e civilizações.” (HADOT, 2014, p. 237).

¹⁵ O problema da produção histórica das subjetividades pertence assim tanto à descrição arqueológica da constituição de um conjunto de saberes sobre o sujeito, à descrição genealógica das práticas de dominação e das estratégias de governo, às quais os indivíduos podem ser submetidos, quanto à análise das técnicas por meio das quais os homens, trabalhando a relação que os liga a si mesmos, se constituem e se transformam.

relações sexuais entre homens como uma característica da cultura nos dois primeiros séculos da nossa era presente nos textos filosóficos e médicos desse período.

A cultura de si tem seu início no período greco-romano como evidencia Foucault ao citar questões relevantes contidas nas análises dos textos de alguns pensadores dessa época afirmadores da ética do cuidado de si. Uma característica evidenciada pelo autor no início do texto é que a forma do cuidado de si vai expandindo-se e transformando-se lentamente, saindo do meio filosófico e passando a constituir uma verdadeira cultura no âmbito social. Essas mudanças e expansões na ética e moral não são impostas por leis ou sanções políticas ou sociais. A mudança é subjetiva:

À insistência sobre os efeitos de seu abuso para o corpo e para a alma, a valorização do casamento e das obrigações conjugais, desafeição com relação às significações espirituais atribuídas ao amor pelos rapazes: existe no pensamento dos filósofos e médicos, no decorrer dos dois primeiros séculos (...) seria inexato ver nessas medidas e nessas ideias o esboço de uma evolução multissecular devendo conduzir a um regime no qual a liberdade sexual seria mais estritamente limitada pelas instituições e pelas leis." (FOUCAULT, 2002.p. 45/46).

Por meio de sua análise que busca a proveniência e a emergência dos valores morais, Foucault mostra como na antiguidade a questão dos prazeres sexuais foi problematizada a partir das técnicas de si, que tinham como objetivo maior fazer com que o sujeito fosse austero consigo mesmo e a partir dessa visão de si mesmo passa a relacionar-se com o outro socialmente. Apesar de algumas tentativas políticas e sociais na construção de uma ética ter sido efetivada e mesmo contribuído para uma mudança comportamental do sujeito, essa não é o seu objeto de estudo ou reflexão, mas a constituição subjetiva da cultura de si e o surgimento de uma nova ética:

O que marca os textos dos primeiros séculos é a insistência sobre a atenção que convém ter consigo mesmo é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância de se respeitar a si mesmo (FOUCAULT, 2002.p. 45).

Na verdade, para os filósofos do período imperial citados pelo autor, o que vai caracterizar a cultura do cuidado de si é o modo de ser do sujeito. Esta ação deveria levá-lo a uma reflexão sobre os seus modos de existência, para que, assim, a trajetória de vida do sujeito fosse marcada pela felicidade e pelo domínio do uso de seus

prazeres. 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. A cultura de si passou a ser sinônimo de uma vida racional para consigo mesmo. Isso fica explícito, segundo o autor, nos textos da época. Algumas das características presentes na cultura de si não indicam apenas um cuidado de si em geral, mas englobam uma série de cuidados e ocupações direcionadas ao outro, “o cuidado que se tem com a família... a limitação sexual (...) a importância de respeitar a si mesmo e obter prazer com essa austeridade e mesmo um prazer com essa nova moral de si” (FOUCAULT, 2002.p. 46). O sujeito, ao cuidar de si, estaria necessariamente cuidando do outro. Portanto, não se trata de uma ética apenas de caráter interno e individual. Estaria em última instância voltada para o social. Desse modo, Foucault detecta uma importante relação entre sujeito e verdade, que ele propõe definir como *espiritualidade*, e analisa segundo Francisco Adorno “o problema das transformações que o sujeito deve efetuar em si mesmo para poder chegar à verdade” (F. ADORNO, 2004, p. 57). Entre essas transformações podemos pensar um novo fenômeno que está se iniciando nessa época o crescimento de um individualismo com reflexos na conduta social entre os sujeitos,” que confere cada vez mais espaço aos aspectos privados da existência, aos valores da conduta pessoal e ao interesse que se tem por si próprios” (FOUCAULT, 2002.p. 47).

Não há dúvidas que para Foucault o lento desenvolvimento do cuidado de si teve seu ápice nesses dois séculos iniciais no império romano. Foi a “época dourada da cultura de si” e suas características breves é ser uma “arte da existência” sob as suas diferentes formas. Com essa expressão, Foucault afirma que o referido cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral e ultrapassa a barreira dos círculos filosóficos e constitui uma prática social. Evidentemente, foi uma prática social limitada a grupos social portadores da cultura. Mesmo com a intensificação das relações sociais e generalizado enquanto princípio, o cuidado de si concretiza-se sob condições de fato restritivas. Reivindicado para todos, elitiza-se. Na prática, sua efetivação requer certas condições:

Trata-se de um comportamento de elite. E, mesmo quando os estoicos, mesmo quando os cínicos, disserem às pessoas, a todo o mundo ‘ocupa-te contigo mesmo’, de fato isso só poderá tornar-se uma prática para quem e nas pessoas que, para tanto, tiverem capacidade cultural, econômica e social (FOUCAULT, 2014, p. 70).

Outra finalidade apontada por Foucault é fazer do indivíduo que se ocupa consigo mesmo alguém “diferente em relação à massa”¹⁶. Muchail, sobre essa questão escreve:

Deste contexto em que o cuidado de si embora princípio geral seja praticado por alguns, podemos fazer derivar o destaque de alguns temas ou procedimentos. Particularmente dois: a prática deste princípio envolve um modo de lidar com as ocupações, relativizando-as, e, correlatamente, a necessidade de contar com o ócio, valorizando-o.”¹⁷

Assim dado, o “cuidado de si” avança para além da filosofia, transformando-se num princípio válido para todos, todo o tempo, durante toda a vida. Um dos pontos mais importantes dessa atividade é não se constituir um exercício solitário, mas uma prática social. Foucault focaliza bastante na ideia de que o sujeito ao cuidar de si também está cuidando, ou deve ter cuidado, com o outro. Levando a uma intensificação social, a relação entre sujeito e sociedade ganha novos elementos a partir do acirramento do individualismo ético. Levando o sujeito a toda uma maneira de ser e de se conduzir. Para além da esfera filosófica, a “cultura de si” é caracterizada pelo autor como uma “arte da existência” segundo a qual é preciso ter cuidados consigo, atingindo um alcance bastante geral, válido para todos, por todo o tempo e durante toda a vida.

Nos dois parágrafos finais desse capítulo sobre a cultura de si, Foucault relata que é preciso olhar para esses acontecimentos nos dois primeiros séculos para compreender como foi desenvolvida essa nova ética sobre a moral dos prazeres. Lembrando sempre que para o autor esses elementos mudam a constituição subjetiva da moral, modificando com isso o sujeito e a cultura no qual ele está inserido. Não há uma ruptura com a ética tradicional do domínio de si, mas um deslocamento do objeto moral. Essas são as questões colocadas no capítulo II da História da Sexualidade III. Para explicitá-las, necessitamos retornar ao curso de 1982 no Collège de France no qual Foucault demonstra a transformação do cuidado de si em prática social e o nascimento da “cultura de si”.

¹⁶ Ibidem. Obr. Cit. p. 70.

¹⁷ Comunicação apresentada no Colóquio Internacional Michel Foucault, para uma Vida Não Fascista, Campinas, Unicamp, 2008. Publicado sob o título *Leitura dos antigos, reflexões do presente*, in M. RAGO, A. VEIGA-NETO (org.), *para uma vida não fascista*, Belo Horizonte, autentica, p. 249-361.

Em primeiro lugar, Foucault retoma o *Alcibíades* de Platão. Alcibíades¹⁸ devia cuidar de si na medida em que pretendia governar os outros. Desta forma, o cuidado de si surge nesse momento vinculado à ação política, cuidar de si para poder cuidar dos outros, “primeiramente, como vemos, a necessidade de cuidar de si está vinculada ao exercício do poder”¹⁹. A passagem do diálogo de Platão que justifica a posição de Foucault é:

128 a Sócrates – Responder ao que te pergunto Alcibíades. Se assim procederes e o deus o permitir – até onde posso confiar no meu oráculo – tu e eu só teremos a lucrar.

Alcibíades – Nada mais fácil de alcançarmos isso, no que depender apenas de eu responder.

Sócrates – Então responde: que significa a expressão Cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si, mesmo? Ao cuidar dos seus negócios, cuidará de si mesmo?²⁰

Assim sendo, o cuidado de si aparece como algo direcionado a uma atividade específica, no caso, a política, ao contrário de sua função nos séculos I e II, quando possui uma ampla área de atividades tornando-se um princípio geral. Não há uma ruptura radical com o momento socrático-platônico, mas seguramente há uma inversão de relação. No primeiro momento era necessário cuidar de si para poder cuidar dos outros, no segundo momento é necessário cuidar de si e a ocupação com os outros surge como consequência. Nas palavras de Foucault:

Quanto ao benefício para os outros, a salvação dos outros, ou a maneira de nos ocuparmos dos outros possibilitando sua salvação, virá a título de benefício suplementar ou, se quisermos, decorrerá a título de efeito – efeito necessário, sem dúvida, mas tão somente conexo – do cuidado que devemos ter de nós mesmos, da vontade e da aplicação que dedicamos a nossa própria salvação. A salvação dos outros é como uma recompensa suplementar a operação e à atividade de salvação que obstinadamente exercemos sobre nós mesmos (FOUCAULT, 2014, p. 173-174).

Outra característica destacada no diálogo é a idade apropriada na qual se deve cuidar de si mesmo. Alcibíades, ao se aperceber do descobrimento de sua própria

¹⁸ Alcibíades (450-404 a.C.). General e político ateniense nascido em Atenas, sobrinho de Péricles, importante figura na guerra do Peloponeso (431-404 a.C.). Descendia de família ilustre e após ter ficado órfão foi educado por Péricles. Tendo crescido entre dirigentes políticos e da intelectualidade ateniense, tornou-se amigo e entusiasta do filósofo Sócrates e como decorrência dessa amizade apareceu em dois diálogos de Platão: *Alcibíades* e *O Banquete*. Também são citadas por Aristófanes na peça *As Rãs*. Sua morte coincidiu com a derrota final de Atenas na guerra do Peloponeso.

¹⁹ FOUCAULT, 2014, p. 34.

²⁰ PLATÃO. *O Primeiro Alcibíades*, 2007. p. 273.

ignorância, é alertado por Sócrates de que estaria na idade de corrigi-la²¹. Cuidar de si mesmo seria algo indicado para certo momento da vida, o momento de transição para a vida política, e não para a vida toda. Este preceito será bastante diferente na forma que assumirá posteriormente, com Epicuro afirmando que nunca se é jovem ou velho demais para filosofar, sendo essa uma prática para a vida toda, nas palavras de Foucault:

A confrontação do *Alcibíades* com os textos dos séculos I e II revela muitas transformações importantes. Sócrates recomendava a Alcibíades que aproveitasse sua juventude para ocupar-se consigo mesmo: “aos cinquenta anos seria demasiado tarde”. Epicuro, porém, dizia: “não se deve hesitar em filosofar quando se é jovem, e não se deve hesitar em filosofar quando se é velho. “Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para se ter cuidados com a alma (FOUCAULT, 2014.p.445).

Em outra passagem do curso, Foucault observa que Sêneca dirige seus conselhos não apenas a jovens recém libertos de seus pedagogos, mas também a homens adultos que exerciam funções. O cuidado de si representa um imperativo para toda a vida.

Outra mudança significativa está relacionada à questão pedagógica. Primeiramente, ela aparece ligada a uma educação limitada, imperfeita, Alcibíades deveria cuidar de si para suprir a deficiência de sua educação, de suprir falhas de uma educação incorreta. Nos séculos I e II, muda-se de foco e amplia-se para outros. Há uma maior aproximação da medicina, e conseqüente distanciamento da pedagogia, sendo a filosofia pensada como uma terapêutica da alma e virtude curativa por cínicos, estoicos e epicuristas: “a partir do momento que em que a aplicação de si se tornou uma prática adulta a ser exercido por toda a vida, seu papel pedagógico tende a se dissipar e outras funções se afirmam” (FOUCAULT, 2014, p. 446).

Podemos observar ainda uma função combativa que o princípio assume com as comparações do cuidado de si com a atividade do soldado, do lutador, do atleta, que sempre está à procura da excelência física e mental para poder suplantar seus adversários.

²¹ SÓCRATES – É preciso ter confiança. Se aos cinquenta anos tivesse percebido essa deficiência, difícil te seria tomar qualquer medida para remediá-la. Mas estás agora precisamente na idade em que cumpre percebê-la. (Obr. Cit. p. 273).

Segundo Salma Muchail²², no momento socrático-platônico o cuidado de si estava ligado a uma função que se pretendia exercer, o fazer política, em uma determinada idade em que apareciam as insuficiências da educação. Ao desenvolver-se em uma cultura de si passa a ser um princípio geral, em qualquer fase da vida, não importando a juventude, maturidade ou ocupação, bem como o grau de sabedoria, é recomendado a todos. Ele passa a constituir um modo de vida. É nessa perspectiva que podemos entender melhor o sentido e a função da “espiritualidade”.

A “espiritualidade” pode ser considerada como o conjunto bastante diferenciado de práticas que permitem pelo seu exercício o acesso do sujeito à verdade, de tal maneira “que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2014, p 15). Ambos os momentos compartilham certa forma de acesso à verdade, se entendermos a filosofia enquanto saber que se pergunta não sobre o que é falso ou verdadeiro, mas que se pergunta sobre o que permite enxergar e distinguir algo como verdadeiro ou falso, determinar as condições pelas quais podemos ter acesso à verdade e fazer essa distinção. No início do curso sobre *Hermenêutica do Sujeito* Foucault diz: “digamos que a espiritualidade, pelo menos como aparece no ocidente, tem três caracteres” (obra cit. p.15). Primeiro, para a espiritualidade o sujeito não tem acesso direto à verdade, e para alcançá-la torna-se necessário que realize transformações sobre si mesmo. Segundo essas transformações podem efetuar-se de várias maneiras, podendo consistir em um movimento que retira o indivíduo de seu estado inicial e o transforma, aquilo que o filósofo denomina “movimento de Eros” (FOUCAULT, 2014, p. 16). Também podem ser obtidas a partir de um trabalho que o sujeito realiza sobre si mesmo, a *áskesis*, transformando a si próprio o ser do sujeito. Terceiro, que é o efeito da verdade sobre o sujeito. Para alcançar a verdade o sujeito tem de passar por transformações sobre o seu próprio ser, quando a alcança, ela novamente o completa e transforma, havendo “o retorno’ da verdade sobre o sujeito” (idem, ibidem). A ação da verdade modifica o sujeito, o ilumina, não sendo apenas algo que dá tranquilidade à alma e completa o próprio sujeito, não sendo algo que se encontra no fim do próprio ato de conhecer, como uma recompensa que se recebe

²² A primeira metade (trabalhada na segunda hora da aula de 6 de janeiro) começa com a evidenciação dos privilégios do jovem Alcibíades – bem-nascido, belo e rico, ele tem em mente transformar seus privilégios de *status* em competência política, em governo dos outros. (MUCHAIL, 2011. p. 29).

em troca do esforço do ato de conhecer, mas como algo que põe em questão o próprio ser que conhece.

Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais se conseguiria dar acesso à verdade que não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito (FOUCAULT, 2014, p.17).

Para Foucault, durante toda a antiguidade, a filosofia e a espiritualidade não estavam separadas. Na espiritualidade não há ato de conhecer sem a transformação do sujeito. Isso marca toda a filosofia na antiguidade, é uma das suas características mais importantes. Esta característica só vai desaparecer no período moderno: “creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 17), quando o conhecimento por si só é considerado o suficiente para alcançar a verdade, para atingi-la, sem que o ser do sujeito fosse modificado. Portanto, o período moderno ou “momento cartesiano” representa uma nova forma das relações entre conhecimento e verdade, entre subjetividade e verdade, entre o sujeito e a verdade. Nesta nova forma de relações, a verdade como ato de transformação de si desaparece. Segundo Muchail: “a desvalorização histórica do ‘cuidado de si’, seu aspecto negativo, onde a filosofia é conhecimento prioritariamente ‘representativo’ a que o sujeito do conhecimento cuja verdade é substância essencialmente invariável, já dada e constituída” (MUCHAIL, 2011, p. 59). O próprio momento cartesiano se apresenta como uma censura da história da filosofia frente ao cuidado de si, como algo negativo, pois esta nova forma de entender a verdade, sua separação da espiritualidade, significava um privilégio ao conhecimento de si. Este, passou então a ser reconhecido por nós como o preceito antigo por excelência e o cuidado de si marginalizado de forma negativa. O valor que atribuímos hoje ao “conhece-te a ti mesmo” como fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade é pra Foucault equivocada, para os gregos este princípio não tinha o valor que lhe conferimos hoje, pois ele deveria ser entendido como inscrito no quadro mais geral do cuidado de si. A atualização do cuidado de si levanta inúmeras questões por explicitar, uma vez que, ao longo da história do pensamento ocidental, há várias formas de pensar a relação entre sujeito e verdade.

1.2 – A “cultura de si”: a vida como obra de arte e filosofia como modo de vida.

Na história do pensamento ocidental inúmeras foram as formas de pensar a relação entre sujeito e verdade, tal como a apropriação que faz Foucault, no curso de 1982, de aspectos da ética antiga, com atenção especial para as noções de “cuidado de si” e “cultura de si” no helenismo e mais precisamente na filosofia romana dos séculos I e II, diferenciando-a da ascese cristã e do momento cartesiano. Resgatando a ideia de *bios* (vida) como uma prova pautada no cuidado de si, tal concepção levaria a uma estética da existência²³, ou à concepção da vida como uma obra de arte, como uma construção de si e dos outros através da espiritualidade. Nessa perspectiva, ele pesquisou a noção de *epméleia heautoú* existente entre os gregos, helênicos e romanos, estabelecendo um período, que se estende entre o século V a.C. até o século II de nossa era, quando essa noção se torna uma “cultura”. Na segunda hora da aula de 17 de março de 1982, Foucault fala:

Mas, se evoquei tudo isso, é por que pretendia apresentar-lhes um fenômeno, a meu ver importante, na história de vasta cultura de si que se desenvolveu na época helenística e romana, e que tentei durante este ano descrever. Em linhas gerais, diria o seguinte: desde a época clássica, parece-me, o problema estava em definir certa *tékhne toû biou* (uma arte de viver, uma técnica da existência). E, como lembramos, foi no interior dessa questão geral da *tékhne toû biou* que se formulou o princípio ‘ocupar-se consigo mesmo’ (...) por mais opressiva que seja a cidade, por mais importante que seja a ideia de *momos*, por mais amplamente difundida que seja a religião no pensamento grego, nunca será a estrutura política, ou a forma da lei, ou o imperativo religioso que poderão, para um grego ou para um romano, mas, sobretudo para um grego, dizer o que se deve concretamente fazer ao longo de toda a sua vida (FOUCAULT, 2014. p. 402).

Foi no interior de uma técnica de existência ou arte de viver que se formulou o princípio de cuidar de si mesmo no momento socrático-platônico na Grécia. Pensar a ética através de formas e estruturas da vida existencial, para além da relação religiosa, política ou jurídica, tanto para gregos e romanos, mas especialmente para os gregos e identificar a noção de fazer da vida uma obra de arte. Este estudo tinha como uma das principais questões orientadoras a pergunta sobre como se teriam constituído, no ocidente, as ligações entre cuidado de si e estética da existência, nas quais a cultura

²³ O tema de “uma estética da existência” apresenta-se muito nitidamente em Foucault à época do lançamento dos dois últimos volumes da História da Sexualidade, em 1984. Foucault realiza, com efeito, a descrição de dois modelos de moral radicalmente diferentes, uma moral greco-romana voltada para a ética, a qual consiste em fazer da sua vida uma obra de arte, e uma moral cristã, que pelo contrário, consiste em basicamente obedecer a um código.

de si operou um papel fundamental. Foucault afirmou categoricamente ser esta uma questão chave de seu curso de 1982 no Collège de France.²⁴ Já no período helenístico e principalmente romano há a “inversão”, pois é no interior do cuidado de si que se formulou ou reformulou a *tékhne tou biou*.

Ora, a meu ver o que se passou e que tenho buscado lhes mostrar durante esse ano, é o seguinte: na época que estou abordando – a saber, a época helenística e seguramente a época do Alto Império, a que mais estudei, - assistimos a uma espécie de inversão entre técnica de vida e cuidado de si. Parece-me que, com efeito, o cuidado de si não será doravante um elemento necessário e indispensável à *tékhne tou biou* (a técnica de vida). Se quisermos efetivamente definir como convém uma boa técnica de vida, não é pelo cuidado de si que devemos começar. Doravante, parece-me que não somente o cuidado de si atravessa, comanda, sustenta de ponta a ponta toda a arte de viver – para saber existir não basta saber cuidar de si -, mas é a *tékhne tou biou* que se inscreve por inteiro no quadro doravante autonomizado em relação ao cuidado de si (...) a *tékhne tou biou*, a maneira de assumir os acontecimentos da vida deve inscrever-se em um cuidado de si que se tornou agora geral e absoluto (FOUCAULT, 2014. p. 402-403).

O que Foucault afirma, é que a preocupação ou o fundamento que norteia a vida dos gregos e romanos iria muito além do cuidado de si, seu objetivo maior, que Foucault tentou mostrar durante todo o curso do ano de 1982, é a “técnica da vida”, “arte de viver” ou “arte da existência” a (*tékhne tou biou*). No estudo de formação de uma hermenêutica de si, das relações entre cultura de si e estética da existência, a noção de cuidado de si apareceu na antiguidade como uma noção chave, conforme foi exposto anteriormente esse conceito. Os objetivos que Foucault expõe para o seu estudo do pensamento antigo é a proposta de uma reatualização da ética antiga em sua obra. Reatualizar e compreender a “vida como prova”. Mas, para uma arte de viver no sentido pleno do termo. “não basta apenas saber cuidar de si”. A arte de viver e sua maneira de “assumir os acontecimentos da vida” necessariamente estão inseridas nas técnicas do cuidado de si que na cultura de si, principalmente no Alto Império²⁵ Romano, adquire um caráter geral e absoluto. A vida como obra de arte abre novas

²⁴ Quanto “a questão chave” ou “o cerne” de seu curso a *Hermenêutica do Sujeito* podemos afirmar que essa não é a única apresentada por Foucault. Pois na primeira hora da aula inicial do curso de 1982 fala:” A questão que apreciaria abordar neste ano é a seguinte: em que forma de história foi tramada, no ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o “sujeito” e a “verdade’.” FOUCAULT, 2014, p. 4. Francisco Ortega, no livro *Amizade e estética em Foucault*, colocam sobre o assunto: “a temática da ascese da verdade ocupa o centro de reflexão nos cursos de 1982: verdade, não como verdade da origem ou essência que o sujeito deve descobrir em si, mas como trabalho sobre si, verdade como produção e ethos”. (ORTEGA, 1999, p. 104). Portanto para Ortega o cerne do curso são as relações entre sujeito e verdade.

²⁵ Chamamos de Alto Império Romano o período que se estende da sacração de Otávio em 27 a.C. até meados do século III d.C. Basicamente, esse é o período de consolidação e apogeu do poder romano.

possibilidades de pensar a ética. Desse modo, a ética da cultura de si do helenismo e principalmente do Alto Império Romano – essa é uma de nossas teses – acaba se tornando o cenário privilegiado para as reflexões e questionamentos. Não se trata de negar a importância capital da ética grega – socrático-platônica – para a reflexão sobre uma estética da existência na atualidade, uma vez que segundo Rabinow e Dreyfus seria em Foucault correto afirmar que “a ética grega está centrada num problema de escolha pessoal, na estética da existência” (RABINOW e DREYFUS. 1995. p. 260). Porém, o nosso foco é o período romano, nossa visão está direcionada para a cultura de si, que de modo enfático é afirmada por Foucault como um fenômeno da “idade de ouro” da referida cultura helenística e principalmente romana. Por isso o privilégio em nossa abordagem da relação cuidado de si – cultura de si – e estética da existência nos séculos I e II de nossa era. Vale ressaltar que a cultura de si não é um fenômeno grego do período socrático-platônico, mas fruto de profundos processos de transformações no cuidado de si desde seu surgimento filosófico em Platão.

O objetivo a ser alcançado por essa cultura de si é e de dar uma forma ao viver, eles almejavam a “técnica da vida” e a vida assumida como “prova”. A moral da cultura de si era direcionada pelo cuidado de si que é uma maneira de viver a vida e conduzi-la, sendo esta a base da arte da existência na cultura de si. Embora não tenham recebido a mesma atenção ao longo da filosofia do ocidente. nunca desapareceram. Elas se apresentaram como “técnicas da vida” por meio das quais se buscava a si mesmo dar a mais bela forma à própria vida quando governavam a si mesmos.

Foucault considerava que a preocupação geral do período helenístico e principalmente romano na cultura de si iria muito além do cuidado de si e suas técnicas. No epicurismo e estoicismo o objetivo maior a ser alcançado era dar uma forma de viver, a “*tékne toû bíou*”, uma “arte de viver”, conferindo assim destacada importância à moral grega e romana que eram influenciadas por essas técnicas de si. A compreensão destas técnicas, já esplanadas nesta dissertação, as quais são apresentadas como parte de uma moral, em uma discussão sobre os diferentes domínios que ela engloba e uma visão sobre a ética, é o ponto chave para compreender a análise apresentada pelo pensador francês, munido das noções de tecnologia de si, acerca do pensamento helenístico e romano:

E se eu me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está, neste momento, desaparecendo, já desapareceu. E a essa ausência de moral

corresponde, tem de corresponder uma pesquisa que é pesquisa de uma estética da existência (FOUCAULT, 2006, p. 288).

Segundo F. Gros, quando situa as implicações éticas do curso de 1982, “Foucault conhecia, como qualquer um, a ladainha de que os valores morais teriam perdido sua ‘aura’ e de que as referências tradicionais teriam ruído” (F. Gros in FOUCAULT, 2014, p. 478), e sua noção de “estética da existência” possui inúmeras interpretações que fazem “muito apressadamente de Foucault o arauto do individualismo contemporâneo cujos desvios e limites são denunciados” (Ibidem, p. 479). Esta forma de abordar e criticar o pensador francês são errôneas, ao acusarem de que “diante da ruína dos valores, Foucault, recorrendo aos gregos, teria cedido à tentação narcísica e assim, ele teria proposto como ética compensatória uma ‘estética da existência’, indicando a cada qual o caminho de um desenvolvimento pessoal através de uma estilização do eu”²⁶. Essas interpretações são contrárias à realidade de seus estudos, principalmente na *Hermenêutica do Sujeito*, onde o tema do cuidado de si na antiguidade, e desenvolvido na cultura de si, é norteado pelos exercícios, teóricos e práticos, onde a finalidade ou o ideal de cada um é alcançar com sua conduta uma determinada forma de viver. Uma ação moral que sempre faz parte da busca pela estilização da vida como “prova”, que configure determinada maneira de ser do sujeito. Existe todo um domínio da moral relacionado às formas de subjetivação do sujeito através das práticas e técnicas de si que o indivíduo realiza sobre si mesmo. No curso de 1982 todo esse campo está relacionado à ideia do cuidado de si com suas peculiaridades complexas. Portanto, concordamos com Gros quanto à possibilidade de pensarmos a atualidade pelo estudo de Foucault da ética antiga.

Entendemos que Foucault parece enxergar na ética antiga elementos que poderiam inspirar modos de proceder na atualidade e criar um modo de vida, não ditado pelas leis, não institucionalizado, mas aberto às possibilidades. Uma transformação de si no lugar da normatização. Dessa maneira seria possível pensar que a postura do filósofo em relação à ética antiga assumia traços de inspiração, em certos momentos é claro, mas não o tipo de admiração que busca atualizar o modelo ético-estético antigo. Mas, pelo fato de ser aquele modelo algo original, podendo ser produzido através dele alguma ideia que abra um olhar para a própria atualidade, inspirando a criação de algo novo, que jamais será uma reprodução do antigo, mas

²⁶ Idem.

algo que se ajuste a novas condições históricas, e que surja da reflexão sobre o real da atualidade. Pois é através de uma relação consigo mesmo, visando uma ação, uma ascese, modificações e transformações do próprio indivíduo, é que se constitui propriamente uma vida bela, uma vida como obra de arte, uma estética da existência. Que pode sem dúvida ser levada em consideração quando nos remetemos as relações consigo mesmo e com os outros na atualidade.

Lembrando que no decorrer das aulas no curso de 1982 fica clara uma tendência que perpassa todo o curso, a disseminação da ideia, principalmente no período helenístico e romano, da filosofia enquanto uma forma de exercício espiritual, Foucault nota. inclusive em sua aula de 06 de janeiro de 1982, a aproximação entre seus termos filosóficos e de Pierre Hadot, um exemplo para isso é a aproximação entre as teses de cuidado de si e exercícios espirituais. Daí o sentido terapêutico da filosofia como modo de vida.

CAPITULO II - Hadot, os “exercícios espirituais”: convergências, divergências e a polêmica com Foucault.

Pierre Hadot desenvolveu uma tese original acerca da filosofia antiga, entendida como modo de vida através dos exercícios espirituais. O livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* apresenta as grandes linhas dessa visão, demonstrando sua aplicação em diversos autores e em diferentes correntes da filosofia antiga. A noção de “exercício espiritual” que Hadot elabora a partir de seus estudos acerca do pensamento antigo, trata-se efetivamente de “exercício” no sentido físico e corporal. Daí o sentido terapêutico da filosofia como modo de vida, que coloca o homem em relação consigo mesmo e, necessariamente, em relação com o outro. Nesse contexto, a filosofia antiga não tem por finalidade a sistematização de conceitos, mas sim a prática de exercícios capazes de transformar radicalmente a vida daqueles que se dedicam à vida filosófica em busca da sabedoria. Os exercícios espirituais são uma

escolha de vida, possuem um estatuto prático, há uma articulação entre a filosofia e o modo de vida. Esse estatuto prático e existencial é segundo Hadot:

Essa mudança de visão é difícil. É precisamente aí que devem intervir os exercícios espirituais, a fim de operar pouco a pouco a transformação interior que é indispensável. Não possuímos nenhum tratado sistemático que codificaria um ensino e uma técnica dos exercícios espirituais. Todavia, as alusões a esta ou aquela dessas atividades interiores são muito frequentes nos escritos da época helenística e romana. É preciso concluir daí que esses exercícios eram bem conhecidos, que bastava fazer alusão a eles porque faziam parte da vida cotidiana das escolas filosóficas, porque faziam parte, portanto, de um ensino oral tradicional... poderemos fazer uma breve descrição dos exercícios espirituais estoicos estudando sucessivamente os seguintes grupos: em primeiro lugar, a atenção; depois, as meditações e as 'lembranças do que é bom'; em segundo lugar, os exercícios mais intelectuais que são a leitura, a audição, a pesquisa, o exame aprofundado; enfim os exercícios mais ativos que são o domínio de si, a realização dos deveres, a indiferença as coisas indiferentes (HADOT, 2014, pp, 24-25).

Filosofia como estilo da existência, filosofia como modo de vida, filosofia como prática de vida é proposta por Hadot através da história dos exercícios espirituais, que levam a uma relação muito íntima entre filosofia e prática de vida. A prática desse exercício era designada pelo termo grego *askesis*. Uma *ascese*, uma experiência ascética modificadora de si mesmo, corresponderia a um trabalho de modificação do indivíduo sobre sua visão do mundo e sobre seu próprio ser:

A verdadeira filosofia, portanto, na Antiguidade, é exercício espiritual. As teorias filosóficas são ou explicitamente postas a serviço da prática espiritual, como é o caso no estoicismo e epicurismo, ou tomadas como objetos de exercícios espirituais, isto é, de uma prática de vida contemplativa que é ela própria, em última instância, nada além de um exercício espiritual. Não é possível, pois, compreender as teorias filosóficas da antiguidade sem levar em conta essa perspectiva concreta que lhes dá seu verdadeiro significado (HADOT, 2014, p. 59).

Neste capítulo analisaremos o diálogo entre Michel Foucault e Pierre Hadot relativo às interpretações das antigas ascèses das escolas filosóficas e da própria filosofia como modo de vida tanto no pensamento grego clássico, quando no helenístico e romano. Há seguramente um diálogo interrompido entre Foucault e Hadot, no que diz respeito às análises e interpretações sobre a filosofia antiga, em particular na filosofia helenística e romana. Foucault menciona direta e indiretamente Pierre Hadot, no entanto não se aprofunda sobre a importância de suas teses para a sua obra. A influência parece se intensificar principalmente a partir da *Hermenêutica*

do Sujeito. É visível essa apropriação por parte de Foucault e, de fato, durante muito tempo, houve pouco reconhecimento desta influência no surgimento do “objetivo principal de Foucault: a reabilitação da filosofia como ascese e forma de existência” (ORTEGA, 1999, p. 52). Portanto, para compreendermos o retorno de Foucault a filosofia antiga faz-se necessário entendermos Hadot. Tomando como referência os exercícios espirituais presentes durante toda a investigação foucaultiana na *Hermenêutica do Sujeito* torna-se necessário o desvelamento da ideia que Foucault se apropria das teses de Pierre Hadot, apesar de nas obras publicadas por ele a partir de 1982 haver apenas duas menções a Pierre Hadot. A primeira, se encontra na introdução à *História da Sexualidade II* no qual Foucault afirma que “os livros de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivermos foram de grande valia” (FOUCAULT, 2014b, p.12) e a próprio da qual, dirá ainda Foucault:

Não sou helenista nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana: quero dizer essa familiaridade que permita, de acordo com uma prática sem dúvida constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém a distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar (FOUCAULT, 2014b, p.42).

E a outra, na *História da Sexualidade III*, quando em uma nota explicativa Foucault recorre a Hadot para “caracterizar brevemente essa ‘cultura de si’²⁷.

Entretanto, quando analisamos *A Hermenêutica do Sujeito*, Pierre Hadot é citado oito vezes indiretamente em notas explicativas e cinco vezes de forma direta. No curso ministrado em 1983, *O Governo de Si e dos Outros*, não há citação e no curso de 1984, *A Coragem da Verdade*, uma única vez indiretamente em uma nota explicativa. Portanto, fica evidente que o curso de 1982 é fundamental para entendermos a complexa relação entre ambos:

Vemos assim que, na região que gostaria agora de estudar, estamos entre a *epistrophé* platônica e a *metánoia* cristã (*metánoia* no sentido novo do termo). Creio que, de fato, nem uma nem outra – nem a *epistrophé* platônica, nem a *metánoia* que, esquematicamente, podemos chamar de cristã – seria inteiramente adequada para descrever a prática e o modo de experiência tão constantemente presentes, tão constantemente evocados nos textos dos séculos I e II. Toda essa preparação, todas as precauções que venho

²⁷ FOUCAULT, 2002, p. 49.

tomando acerca da análise dessa conversão, entre a *epistrophé* e a *metánoia* referem-se, com certeza, a um texto essencial escrito por Pierre Hadot, há cerca de vinte anos [...] assim gostaria de estudar agora, com um pouco mais de precisão, entre a *epistrophé* platônica e antes do estabelecimento da *metánoia* cristã, o modo como foi concebido o movimento pelo qual o sujeito é chamado a converter-se a si, a dirigir-se a si mesmo ou a retornar a si. É essa conversão, nem *epistrophé* nem *metánoia*, que pretendo estudar (FOUCAULT, 2014, pp. 194-195).

É no curso de 1982, portanto, que Foucault dialoga diretamente com Hadot, um diálogo solitário, de mão única e sem resposta naquele momento por parte de Pierre Hadot. Os dois autores não chegaram a estabelecer um diálogo vivo e sistemático que levasse em conta seus respectivos trabalhos, devido, no mínimo, ao falecimento de Michel Foucault em 1984. Ambos os autores definiram, ao se referirem a filosofia antiga, que a mesma era encarada como um modo de vida.

Tomo aqui as obras *O que é a Filosofia Antiga e Exercícios Espirituais* e *Filosofia Antiga*, como referências principais para o diálogo com Foucault, pelo fato de Hadot ter explicitado nelas o que ele chamou de “*exercícios espirituais*”. Neste segundo capítulo, vou me deter nos exercícios citados por Hadot, esboçados e localizados nas doutrinas platônica e estoica. A escolha dessas duas escolas filosóficas se justifica pelo fato de que tanto Foucault quanto Hadot adotam os postulados da filosofia como modo de vida teorizados e praticados por ambas as escolas. Vale ressaltar que a obra que considera fundamentalmente a filosofia como modo de vida está inserida para os dois autores na filosofia platônica, para Foucault é o *Alcibíades*, para Hadot, o *Banquete*. No *Banquete* Sócrates aparece pela primeira vez na história da filosofia como sendo aquele que ao filosofar verdadeiramente pratica a filosofia. Para Foucault, como vimos no primeiro capítulo, a obra fundamental que considera a filosofia como modo de vida é o *Alcebíades*, no qual Sócrates é aquele que necessariamente convida os outros a cuidarem de si.

A polêmica envolvendo qual obra platônica deve ter a primazia de iniciar a filosofia como modo de vida é apenas uma das nuances presentes nas concepções de “*exercícios espirituais*” e “*cuidado de si*”. Desvelar as aproximações e distanciamentos entre os dois autores no modo como ambos abordaram as obras de Platão pode ser então uma boa estratégia. As possíveis convergências entre o cuidado de si interpretado por Foucault e os exercícios espirituais de Hadot nos levam a afirmar que sem as teses presentes nas inferências históricas dos exercícios espirituais não seria possível a compreensão do cuidado de si como exercício de

transformação do sujeito por si mesmo. Essa é a primeira convergência no pensamento de ambos.

Como vimos, a noção de transformação de si mesmo é identificada por Foucault na antiguidade como uma moral mais voltada para a constituição do sujeito ético do que para o campo das normas. Nesse longo período, a ética teria sido marcada por um princípio geral, que Foucault chama de “*cuidado de si*”, base e condição da “*cultura de si*”. Este preceito incitava os indivíduos a cuidar de si, ocuparem-se consigo próprios, através de práticas variadas, alcançando no início da era cristã, através de diferentes exercícios elaborados a partir desta ideia, uma enorme abrangência, de forma a poder se falar em uma verdadeira cultura de si. Desta forma, nos concentramos principalmente na produção intelectual de Foucault a partir do curso de 1982, ministrado no Collège de France, onde começam as referências diretas e indiretas às teses históricas e interpretativas de Hadot. De forma secundária, mas deveras importante, usaremos suas referências presentes nos *Ditos e Escritos* para estabelecermos uma comparação analítica das citações ao tema proposto, anteriores e posteriores ao referido curso.

Para compreendermos como Foucault apropria-se, interpreta e logo depois afasta-se do pensamento de Pierre Hadot faz-se necessário precisar que antes de curso de 1982 o filósofo já apresentava indícios dessa nova fase. Na conferência *Sexualidade e Solidão* que Michel Foucault proferiu em 1981, ele falou do seu interesse em fazer uma história das formas como se relacionam sujeito e objeto, as formas como o sujeito toma a si mesmo como objeto, ao colocar como sendo imperativo analisar as formas segundo as quais o sujeito olhou para si mesmo, isto é, compreendeu a si como objeto a ser conhecido e transformado por esse saber. Ao se aventurar por essa questão, percebeu que as técnicas de dominação não resumem as formas pelas quais o sujeito é constituído, havendo uma outra forma de técnica, um outro domínio de técnica, que se fazia necessário compreender para ser possível uma genealogia do sujeito²⁸. Ao priorizar o domínio das formas de sujeição e de produção teórica sobre o sujeito, não se atentou para as práticas de si. Percebendo a importância desse tema faz-se necessário um debruçar-se sobre essas práticas, ou seja, aproximar-se da mesma questão de Pierre Hadot, mas a partir de uma perspectiva diferente.

²⁸ Por genealogia do sujeito entendemos as “técnicas de si”, formas pelas quais o sujeito relacionava-se consigo mesmo, via si próprio como ser ético, como sujeito a ser por si mesmo constituído.

Após a prematura morte de Foucault em 1984, Hadot produziu dois textos que sintetizam sua crítica às técnicas de si analisadas por seu interlocutor: “*Um diálogo interrompido. Convergências e divergências*” (HADOT, 2014, pp 275-281) e “*Reflexões sobre a noção de ‘Cultura de Si’*” (HADOT, 2014, pp 291-300). Em ambos os artigos podemos encontrar o cerne da contestação sobre a interpretação e apropriação do pensamento antigo por Foucault. As críticas elaboradas por Pierre Hadot em 1988 vão nessa direção, apresentam basicamente a contestação acerca da interpretação equivocada sobre a cultura filosófica antiga, que dá suma importância ao cuidado de si mesmo nas práticas e exercícios da existência sem levar em consideração o caráter universal presente no *si mesmo*.

Para compreender a última fase do pensamento de Foucault a interpretação de Hadot torna-se indispensável. Nos dois artigos citados acima estão as teses que decisivamente influenciaram Michel Foucault na fundamentação de algumas de suas principais ideias quando concebe a noção da “*cultura de si*”. Sem a tese dos exercícios espirituais o cuidado de si fica obscuro. Como sabemos, os dois autores não chegaram a estabelecer um diálogo sistemático, mas ambos definiram a filosofia como arte de viver, sendo que para ambos esta tradição estilística se perdeu principalmente na filosofia moderna, que se tornou discurso teórico. Além disso, ambos também consideram que o cristianismo se apropriou e/ou modificou muitas práticas espirituais da antiguidade. Essas convergências de teses relativas ao antigo modo de vida filosófico são claros e distintos e estão diluídas por várias obras. Tal aproximação de ideias leva à conclusão de que as teses de Hadot auxiliam no entendimento de Foucault, sendo notada a sua influência sobre os trabalhos do mesmo. Vale ressaltar que o encontro entre ambos ocorreu antes do curso de 1982, quando Foucault recomendou que Hadot apresentasse sua candidatura à eleição no *Collège de France*. Podemos inferir que nessa época o filósofo já era um leitor atento das obras do historiador, principalmente do famoso ensaio sobre os exercícios espirituais publicado em 1977 e reimpresso como o primeiro capítulo do *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, que futuramente iria influenciar de modo incisivo a trajetória intelectual de Foucault.

Entretanto, não são apresentadas apenas as convergências, há as divergências, pois ele é acusado por Hadot de interpretar a ética da cultura de si como uma ética do prazer que sobrevaloriza o caráter individual do “*si mesmo*”, sem levar em consideração os aspectos universais da moral na filosofia antiga, tendo como

consequência uma ética do prazer que se retém em si mesmo. Como consequência, a compreensão do modelo ético de Foucault baseado na ética antiga para a contemporaneidade levaria a um suposto “dandismo”.

Segundo os argumentos acima citados elaboramos as seguintes hipóteses: (1) que sem as teses do historiador não é possível a compreensão da cultura de si em Foucault. (2) a não compreensão, por parte de Hadot, acerca dos objetivos que fizeram com que Foucault se apropriasse de parte de suas teses e reinterpretasse de forma diferente os mesmos fatos históricos presentes na cultura de si, para fundamentar a ideia de “estética da existência”. Após esse conflituoso percurso voltaremos, no capítulo III, a perguntar se há ou não em Foucault a proposta de reatualização da ética antiga, que é a mesma questão que responde ao porquê do retorno do filósofo ao pensamento antigo, para a tentativa de compreensão de alternativas para os desafios éticos contemporâneos.

2.1 – Pierre Hadot e os Exercícios Espirituais.

Pierre Hadot é considerado um dos grandes historiadores da filosofia antiga e compõe a lista dos pensadores da filosofia clássica com os quais Foucault dialogou. Hadot é citado diretamente no curso de 1982 como “um texto essencial, quando, faz uma análise inteiramente fundamental e importante” (FOUCAULT, 2014, p. 194), e indiretamente a influência de seu pensamento se faz notar, já quando na primeira aula do curso, Foucault explica o que seria ocupar-se consigo mesmo (FOUCAULT, 2014, p. 13, nota 47). Aparentemente, a influência do historiador da filosofia sobre o filósofo francês ocorreu antes de seus trabalhos mais tardios, portanto anterior ao curso de 1982. O próprio Hadot em entrevista a Arnold I. Davidson diz:

A.D.: Quando você encontrou Michel Foucault pela primeira vez?

A primeira vez foi ao telefone. Acho que ele foi o primeiro a me perguntar se eu aceitaria apresentar minha candidatura ao *Collège de France*; isto foi no outono de 1980, só o encontrei pessoalmente quando fiz minhas visitas de candidatura ao *Collège de France*. Foi uma visita fácil, porque ele era um dos que me apoiavam. Depois ele veio à recepção que eu organizei no dia da minha aula inaugural. Também o encontrei, é claro, nas assembleias de professor e, além disso, almocei uma ou duas vezes com ele. Não tivemos muito contato um com o outro, pois ele morreu prematuramente pouco tempo depois”

A.D.: mas você chegou a discutir com ele sobre filosofia antiga?

Não muito. Durante uma refeição ele me perguntou sobre o sentido da expressão *vindicare sibi* na primeira Carta de Sêneca a Lucílio. Conversamos principalmente sobre isso. (HADOT, 2016, p. 169-170).

No artigo “Exercícios Espirituais”, atualmente publicado no livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*²⁹, observamos uma série de teses que se aproximam bastante das interpretações sobre a filosofia antiga apresentadas por Foucault. Partindo do princípio de que é imprescindível neste segundo capítulo esclarecer a ideia de que o pensamento de Hadot é fundamental para compreendermos a cultura de si em Foucault, buscar-se-á apenas as explicitações de algumas características do pensamento de cada autor com vistas a melhor situar o debate entre eles. Optei em dar preferência às exposições de Hadot sobre os estoicos, para poder melhor associá-las as exposições presentes no capítulo anterior e poder compreender determinadas críticas que o historiador da filosofia fez a Foucault, levando em consideração as semelhanças ou convergências entre o trabalho de ambos.

Para Hadot, ao analisar a filosofia praticada na antiguidade percebemos que todas possuem não só um caráter espiritual comum, mas também um caráter histórico. Hadot pensa que, recuperando a concepção espiritual antiga da filosofia podemos descobrir uma história das atitudes filosóficas fundamentais e de suas diversas opções existenciais. Seu projeto se foca no objetivo de escrever uma história da filosofia que integre esta dimensão existencial vivida ao estudo das doutrinas e reconstrução do discurso filosófico. Oferecer outro conceito possível de filosofia em nossos dias parece ser o objetivo dele, recuperando a ideia de filosofia como uma atividade de vida, buscando reencontrar a tradição em que a filosofia se definia como exercícios espirituais e forma de vida. O historiador da filosofia afirma em seus escritos que a filosofia na antiguidade consistia em um exercício espiritual³⁰ a prática destes exercícios era designada pelo termo grego *askesis*, que denominavam e correspondiam a um trabalho de modificação do indivíduo sobre si mesmo e sobre sua visão de mundo. As teorias filosóficas da antiguidade, mais precisamente as desenvolvidas a partir de Sócrates, estão intrinsecamente ligadas a uma escolha sobre

²⁹ HADOT, 2014.

³⁰ “Para mim, foi um texto de Bergson, tema da minha dissertação do meu exame de 1939 de conclusão do ensino médio, em que foi proposto um texto de Bergson: ‘A filosofia não é uma construção de sistema, mas a resolução, uma vez tomada [ou seja, tomada de uma vez por todas], de olhar ingenuamente para dentro de si e em torno de si’. Primeiramente, a formulação ‘a filosofia não é uma construção de sistema’ eliminava de saída toda a construção teórica e abstrata. Depois tinha a segunda parte da frase, que significava que a filosofia é antes de tudo uma escolha, não um discurso. Era uma decisão, uma atitude, um comportamento, uma maneira de ver o mundo”. (HADOT, 2016, p. 158).

determinados estilos de vida. Esse caráter pode ser entendido como uma opção existencial, uma maneira de ser e agir sobre si mesmo e os outros circundantes. Esse modo de vida é segundo ele, inicial e não final, uma vez que o discurso filosófico tem origem nestes respectivos estilos de vida e não o contrário, afinal, sua ação prática é revelar de maneira racional estas visões de mundo. Portanto, o filósofo na antiguidade caracteriza-se tanto pelo discurso racional que aplica, quanto pelo modo de vida que pratica.

O significado da filosofia enquanto discurso e prática de vida não poderia ser compreendido fora deste horizonte. Elas estavam, de certa maneira, inscritas na prática espiritual, que levava a uma perspectiva concreta, “a ideia da filosofia como transformação da percepção”.³¹ Haveria uma característica comum nas escolas³² de filosofia antiga, subjacente às suas construções teóricas, a qual se teria de ter em vista nossa aproximação destas:

O discurso filosófico tem sua origem, portanto, em uma escolha de vida e em uma opção existencial, e não ao contrário. Em segundo lugar, essa decisão e essa escolha jamais se fazem na solidão: nunca houve filosofia nem filósofos fora de um grupo, de uma comunidade, em uma palavra, de uma ‘escola’ filosófica; e, precisamente, uma escola filosófica corresponde, nesse caso e antes de tudo, a maneira de viver, a uma escolha de vida, a uma opção existencial, que exige do indivíduo uma mudança total de vida, uma conversão de todo o ser, e, finalmente, a um desejo de ser e de viver de certa maneira (HADOT, 1999, p. 17-18).

Levemos em consideração que Hadot ressalta, ao investigar a obra de uma escola filosófica ou a de um filósofo antigo, a situação específica no qual ela se desenvolveu. As obras “de cada escola têm seu método terapêutico próprio, mas todos ligam a terapêutica a uma transformação profunda da maneira de ver e de ser do indivíduo. Os exercícios espirituais terão precisamente como objetivo a realização dessa transformação” (HADOT, 2014, p. 23). Neste caso seriam os produtos de uma escola filosófica, no sentido mais concreto do termo, no qual um mestre forma seus

³¹ *Idem, ibidem*, pag. 159.

³² Em *O que é Filosofia Antiga?* A ideia de escola parece ter um papel importantíssimo na definição da filosofia antiga. Ao empregar a noção de escola para explicar a relação entre uma escolha de forma de vida e o discurso, no âmbito das relações com o outro e consigo mesmo de alteridades que formam o núcleo da filosofia antiga ao privilegiar a integração das doutrinas filosóficas com as práticas de vida. Dessa forma as escolas são o meio privilegiado onde as práticas e as circunstâncias concretas de vida fazem o indivíduo problematizar certos aspectos de si mesmo, levando a uma reflexão sobre si e sobre os outros. Na mesma linha de pensamento está Frederico Testa quando escreve em seu artigo: “Es entiendo la escuela como instancia concreta y colectiva de la vida filosófica que podemos entender los textos y los contenidos particulares de las diferentes doctrinas filosóficas. El concepto de Hadot de ‘escuela’ podría guiarnos en una historia de prácticas filosóficas concretas” (TESTA, 2017, p. 179-199).

discípulos, tentando guia-los à auto formação. A filosofia antiga na sua forma original levava em conta essa perspectiva:

O que eu disse de uma maneira geral em meus livros sobre os exercícios espirituais poderia dar a impressão, embora eu tenha tentado evitá-la, de que os exercícios espirituais são algo que se acrescenta à teoria filosófica, ao discurso filosófico: seria apenas uma prática que completaria a teoria e o discurso abstrato. Na realidade, é a filosofia em sua inteireza que é exercício, tanto o discurso de ensino quanto o discurso interior que orienta nossa ação (...) o que eu quis mostrar em especial foi justamente que aquilo que consideramos como pura *teoria*, como abstração, era *prático* (HADOT, 2016, p. 116).

Assim, os exercícios espirituais não seriam uma construção teórica apenas, mas um método para a formação de pessoas para viver a filosofia lançando um olhar para si mesmo e para o mundo de uma maneira nova. Nas obras acima referidas, Pierre Hadot expôs uma concepção de filosofia antiga em que expressa claramente essa ideia. Nota-se que sua tese se opõe à visão moderna sobre o que seria a filosofia antiga, na medida em que nosso modo de ver e entender a filosofia antiga nos leva a conceber o saber nos dias atuais como algo a ser encontrado nas práticas teóricas, sendo a função do filósofo teorizar abstratamente, sem ter importância o estilo de vida que adote. A ideia principal de filosofia abordada por Hadot, cujas origens estão situadas na antiguidade grega, é a formação dos indivíduos, ou mais precisamente do espírito dos alunos das diferentes escolas filosóficas, de modo que estes exercitem a formação de si mediante o uso do discurso filosófico unido a um modo de vida que transforme o ser mesmo dele, ao estar em harmonia com a razão. De uma maneira geral os preceitos dessa concepção identificada pelo filósofo historiador estiveram presentes ao longo de todas as escolas filosóficas da antiguidade estudadas por ele. Principalmente o platonismo e o estoicismo.

Ao mergulharmos no universo conceitual e interpretativo de Hadot sobre o que é a filosofia praticada na antiguidade, percebemos que todas possuem um traço espiritual em comum. Para o historiador da filosofia interpretar o modo de pensar antigo levando em conta essa perspectiva significa devolver ou retornar a filosofia em seu estado original e entendida de acordo com a distinção entre a prática vivida das virtudes e o discurso segundo a filosofia, no sentido mais concreto do termo, no qual um mestre cuida dos seus discípulos levando-os à autotransformação que seria a articulação entre a prática da filosofia e o discurso filosófico. Tal perspectiva nos permite compreender a forma pela qual Platão e Sócrates entendiam a articulação

entre discurso filosófico e prática de vida, e também a ocorrência da filosofia no período helenístico-romano:

A palavra *philo-sophia*, 'amor pela sabedoria', bastava, aos olhos antigos, para exprimir essa concepção de filosofia. Platão, no *Banquete* havia mostrado que Sócrates, figura do filósofo, podia ser identificado a Eros, filho de Poros (expediente) e de Penia (pobreza). Ele estava privado da sabedoria, mas sabia busca-lo. A filosofia parecia assim um exercício do pensamento, da vontade, de todo o ser, para tentar chegar a um estado, a sabedoria, que era, aliás, quase inacessível ao homem. A filosofia era um método de progresso espiritual que exigia uma conversão radical, uma transformação radical da maneira de ser. Maneira de viver, a filosofia o era então o esforço, no seu exercício, para alcançar a sabedoria, mas também era um objetivo, a própria sabedoria, pois a sabedoria não faz somente que possamos conhecer, mas faz 'ser' diferentemente (HADOT, 2014, p. 262-263).

A partir de Sócrates, Hadot considera que as teorias filosóficas da antiguidade estão intimamente ligadas a um estilo, a uma determinada opção existencial. A filosofia seria uma escolha por um determinado modo de vida, uma maneira de ser perante os outros e a si mesmo, revelando de maneira racional essas visões do mundo, não se reduziria à elaboração de discursos que visam à sistematização de conceitos, estando, ao contrário, estreitamente vinculada ao exercício de um determinado modo de vida, que geralmente se opunha ao modo de vida não filosófico. Com Sócrates, os exercícios espirituais teriam surgido na filosofia ocidental³³, e teriam se fixado em nossa consciência, permanecendo ele com a imagem daquele que nos chama a acordar a nossa consciência. Essa opção existencial é segundo Hadot, inicial e não final, ou seja, os modos de vida dão origem aos discursos filosóficos e não ao contrário³⁴. A forma através da qual chegamos a isso é para Sócrates o diálogo, o qual seria uma forma de exercício espiritual, ao encaminhar os seus interlocutores a uma transformação, conversão, que para efetivar-se, necessitava da aceitação destes. Nesta busca pela verdade, os interlocutores precisavam aceitar tomar parte nesse jogo ascético na medida que aceitavam ser transformados:

Trata-se menos de questionar o saber aparente que se acredita possuir do que questionar a si mesmo e os valores que dirigem nossa própria vida. No fim das contas, após ter dialogado com Sócrates, seu interlocutor já não sabe

³³ Para Hadot, as práticas de exercícios espirituais possuem uma temporalidade muito antiga e provavelmente irrastráveis,

³⁴ Segundo Hadot, muitos historiadores da filosofia atribuem certas contradições lógicas nos textos filosóficos antigos porque partem da premissa de que tanto na Antiguidade quanto na Modernidade os textos filosóficos estariam vinculados a um sistema conceitual de produção discursiva estritamente coerente e lógico em sua estrutura interna.

muito bem por que age (...), mas fazendo isso, toma distância em relação a si mesmo, desdobrando-se, uma parte de si mesmo identificando-se, de agora em diante, com Sócrates no acordo mútuo que este exige de seu interlocutor em cada etapa da discussão. Opera-se nele uma tomada de consciência de si; ele se põe a si mesmo em questão (HADOT, 1999, p. 55-56).

Embora para Hadot seja difícil determinar o sentido da expressão “conhece-te a si mesmo” daquela época, ao falar sobre esse preceito é impossível não destacar o aspecto de uma relação consigo mesmo. Ora, a relação consigo mesmo é para o historiador da filosofia o fundamento de todo exercício espiritual. Portanto, os antigos discursos filosóficos podem parecer contraditórios aos leitores que não compreendem o texto no contexto teleológico no qual os diferentes gêneros literários da antiguidade se inseriram.

Este modelo de fazer filosofia é iniciado no diálogo *Banquete*. Platão, que fora influenciado pela personalidade de Sócrates, deu um novo sentido a palavra “filosofia”. Em realidade, mesmo quando a filosofia não se apresenta em forma de diálogo estava implícito esse modelo, pois as cartas, as consolações e os cadernos de nota possuíam, junto com os diálogos, ao mesmo tempo uma influência política, uma dimensão terapêutica – que aproximava a filosofia da medicina- e uma estrutura que visava fundamentar a escolha por um estilo de vida virtuoso. A figura mítica de Sócrates exemplifica bem essa visão da filosofia antiga, ao se apresentar como aquele que nada sabe ele está implicitamente lembrando os outros que o saber não possui apenas uma dimensão teórica rigorosa cujas proposições e conteúdos podem analiticamente serem transmitidas. Isso fica claro na passagem do *Banquete*:

175 D “-vem para cá, Sócrates-, lhe falou Agatão; -reclina-te ao meu lado, para que, em contato contigo, eu também frua do pensamento excelso que te ocorreu no pórtico. Sem dúvida encontrei o que procuravas e o seguraste com firmeza, sem o que não te houvesas arredado do lugar- Depois de sentar-se, dissera Sócrates: -seria bom, Agatão, lhe falou, -se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio, tal como se dá com a água, que escorre por um fio de lã, da copa cheia para a que tem menos. Se com a sabedoria acontecer a mesma coisa, para mim será de suma importância ficar junto de ti, pois espero saturar-me à custa de tua abundante e excelente sabedoria. A minha é fraquinha e duvidosa como os sonhos; a tua, pelo contrário, brilhante e promissora, pois, apesar de seres moço, irradia-se com tal força, que ainda anteontem luziu na presença de trinta mil helenos-. (PLATÃO, 2011, p. 83).

É a famosa ironia socrática que leva os interlocutores a descobrir que nada sabem ao serem interrogados sobre o que efetivamente sabem, ao julgarem saber

efetivamente algo, Sócrates demonstrava a intenção de aprender com eles, todavia, com o decorrer do diálogo o interlocutor mesmo descobre, levado por Sócrates, que nada sabe. Portanto,

A missão de Sócrates é fazer que os homens tomem consciência de seu não saber. Trata-se aqui de uma revolução na concepção de saber. Sem dúvida, Sócrates pode dirigir-se a estranhos, e o faz com prazer, dizendo-lhes que têm apenas um saber convencional, que só agem sob a influência de preceitos sem fundamento refletido, para mostrar-lhes que seu pretense saber não repousa sobre nada (HADOT, 1999, p. 52).

Hadot afirma que para o pensamento atual sobre o que é filosofia antiga, a mesma aparece frequentemente como pouco sistemática, com a característica de não possuir uma ordem, um rigor linear. O historiador da filosofia se refere, então, a Bergson, ao lembrar que, em 1939, por ocasião do seu exame “de conclusão de seu ensino médio, em que o tema proposto foi um texto de Bergson: ‘a filosofia não é uma construção de sistema, mas a resolução, uma vez tomada [ou seja, tomada de uma vez por todas], de olhar ingenuamente para dentro de si’(...)”, o levou a concluir que “o essencial no bergsonismo será sempre, a meu ver, a ideia da filosofia como transformação da percepção” (HADOT, 2016, p. 158-159).

Esta dimensão textual, mesmo em Aristóteles, cujos escritos, que comumente são encarados como tratados expositivos de sua doutrina, não serviriam, segundo Hadot, apenas para demonstrar um sistema completo de suas doutrinas. Sobre isso, ele afirma:

Isso é muito importante, a meu ver, porque o que eu quis mostrar em especial foi justamente que aquilo que consideramos como pura *teoria*, como abstração, era *prático* tanto em seu modo de exposição quanto em sua finalidade. Quando Platão compõe seus diálogos, quando Aristóteles ministra seus cursos e publica suas anotações de aula, quando Epicuro redige suas cartas ou mesmo seu tratado sobre a natureza”, desse modo haveria em Aristóteles uma espécie de treinamento para os seus discípulos na técnica de utilização de métodos corretos na lógica, nas ciências naturais e na ética. Esse treinamento é um exercício espiritual na medida que ele teria sido melhor em criar perguntas abordadas a partir de visões diferentes, o que produziria respostas incoerentes entre si, “em Aristóteles isso é muito característico – não se responde à pergunta de imediato, muitas vezes são dadas para proporcionar a resposta” (HADOT, 2016, pp. 216- 117).

Perguntar incessantemente é sempre melhor do que fornecer respostas. Seguindo a narrativa de Hadot na referida entrevista a Arnold I. Davidson, podemos

inferir, guardadas as devidas diferenças entre elas, que a descrição da filosofia de Aristóteles se estenderia a quase todas as escolas de filosofia antigas. Afirmamos que essa característica apontada por Hadot aproxima a filosofia antiga de um exercício dialético³⁵ e a afastaria de proposições de sistemas unitários rígidos. Está evidente que, para o historiador, a filosofia antiga não se reduz à elaboração que visa a sistematização de conceitos, mesmo em Aristóteles é possível perceber que a filosofia estava muito particularmente vinculada ao exercício de um determinado modo de ser e viver. O filósofo é apenas um instrumento que proporciona e auxilia o outro a operar essa descoberta interior, a partir de valores, e não somente a partir de conceitos. Assim, o contínuo exame de si, através dos exercícios espirituais orientado pelo filósofo, tem por meta atingir a pureza da intenção e ação moral. Os diálogos, cartas e cadernos de notas possuíam uma dimensão política e terapêutica aliado a um aporte teórico que visava fundamentar um estilo de vida virtuosamente moral.

Esses exercícios são segundo o historiador melhor notados no período helenístico e romano ao citar o exemplo dos estoicos. A filosofia no período helenístico foi muito marcada pelo espírito socrático³⁶ e com a *Stoa* de Zenão não foi diferente. Nos estoicos, a filosofia era certamente entendida como exercício, não como conhecimento ou interpretação de textos, mas como uma arte de viver, uma atitude que leva a um estilo de vida no ato filosófico que põe em movimento todo o ser do sujeito ao modificar sua vida e ao realizar essa modificação o ato filosófico não seria para esse filósofo apenas um ato intelectual, mas poria em xeque toda a sua existência, o modo de ser do sujeito. Portanto, a filosofia teria o papel de terapêutica.

Os textos antigos não possuem a característica de um sistema conceitual, mesmo em Aristóteles, pois, diferentemente dos textos modernos, eles possuíam uma dimensão oral e um caráter prático. Nesse sentido, as filosofias seriam uma espécie de terapêutica das paixões, pois estas eram consideradas os motivos do sofrimento

³⁵ Tradicionalmente, em sentido bastante genérico, o termo *dialético* é entendido como exercício de discussão de uma determinada tese, foi amplamente ensinada na Academia de Platão através de um processo de diálogo, debate entre os interlocutores comprometidos com a busca da verdade, através do qual a alma se eleva, gradativamente das aparências sensíveis às realidades inteligíveis. Ao escapar das armadilhas do interlocutor o objetivo era que cada qual dos interlocutores funde seus argumentos em torno do que o outro reconhece saber, superando os pontos de vista particulares atinge-se o universal baseado num saber compartilhado. Nesse sentido trata-se de um exercício espiritual mútuo, que leva a uma transformação deles mesmos através de uma ascese: “como em toda a filosofia antiga, a filosofia consiste aqui no movimento pelo qual o indivíduo se transcende em alguma coisa que o supera, para Platão, nos logos, no discurso que implica uma exigência de racionalidade e de universalidade” (HADOT, 1999, p. 100).

³⁶ As quatro principais escolas em Atenas eram: a Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles, o Jardim de Epicuro e a *Stoa* de Zenão. Todas sofreram influências de filosofia de Sócrates.

humano, pelos medos e desejos que as paixões da alma traziam. Ao transformar o sujeito, os exercícios espirituais objetivariam levar o indivíduo a alcançar a libertação das paixões. Esta concepção filosófica estaria presente em todas as filosofias gregas, helenísticas e romanas, em todas elas o conhecimento teórico nunca é desvinculado da prática, apesar de cada uma possuir sua própria terapêutica. De qualquer maneira, Hadot explica que os textos antigos dessas escolas não eram um simples sistema conceitual, por possuírem um caráter terapêutico e prático. Portanto, o conhecimento teórico vinculado a prática, leva a uma terapêutica. Segundo Ortega:

Hadot resume toda a filosofia antiga em relação aos exercícios espirituais, os quais são a expressão de um esforço que não aspira a transmitir informação sobre teorias abstratas, mas antes a formar as almas dos alunos. O objetivo dos exercícios espirituais é formar em vez de informar; não se trata de uma construção teórica, mas de um exercício de formação de si, da *Paideia* que ensina a viver em harmonia com a razão. Esta noção de filosofia forma uma constante em todas as escolas filosóficas da Antiguidade greco-latina – dos platônicos aos estoicos. A matemática para os platônicos, os três *topoi* para Marco Aurélio – a física como disciplinamento do desejo, a ética como disciplinamento das inclinações e a lógica como disciplinamento do juízo – constituem importantes exercícios espirituais, pois permitem identificar a mirada da alma e a mirada divina e tentam oferecer uma regra de existência que possa estar a mão em qualquer circunstância e que permita resolver os problemas que a vida apresenta a cada instante. Até mesmo o próprio conhecimento representa um exercício espiritual para Platão e Plotino. 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 (ORTEGA, 1999, pp. 52-53).

Para Hadot, muitos historiadores da filosofia antiga atribuem contradição aos textos dos filósofos antigos, porque partem do postulado de que tanto na antiguidade quanto na Modernidade a filosofia se ligaria a um discurso que constituiria, por sua vez, um sistema conceitual e logicamente coerente nas suas articulações internas, não levando em consideração o seu caráter terapêutico. Nos estoicos, por exemplo, essa tarefa de formação da filosofia consistia em educar os homens a não desejar nada além do que está em seu poder obter, possuía um conteúdo prioritariamente prático, já que eles propunham exercícios para alunos com o a preocupação de solucionar efetivamente os problemas decorrentes das paixões de seus espíritos:

Para todas as escolas filosóficas, a principal causa de sofrimento, desordem, inconsciência para o homem são as paixões: desejos desordenados, medos exagerados. A supremacia da preocupação impede de viver verdadeiramente. A filosofia aparecerá então, em primeiro lugar, como uma terapêutica das paixões ('Esforçar-se para despojar-se de tuas próprias paixões, escreve G. Friedmann). Cada escola tem seu método terapêutico

próprio, mas todas ligam a terapêutica a uma transformação profunda da maneira de ver e de ser do indivíduo. Os exercícios espirituais terão precisamente como objetivo a realização dessa transformação (HADOT, 2014, pp. 22-23).

Os estoicos são efetivamente um exemplo concreto dessa terapêutica das paixões pelos exercícios espirituais, ao proporem evitar acontecimentos que não estão ao seu alcance determinar, e pelos quais eles devem educar-se para aceitar. Nos *Exercícios Espirituais* ao discorrer sobre o estoicismo Hadot coloca: “tomemos primeiramente o exemplo dos estoicos. Para eles, toda a infelicidade dos homens provém de buscarem alcançar ou manter bens que correm o risco de não obter ou perder [...] a filosofia vai então educar o homem para que busque alcançar apenas o bem que pode obter e busque evitar apenas o mal que se pode evitar”³⁷. E no capítulo 7 do livro *O que é a Filosofia Antiga?* dedicado as escolas helenísticas, ratifica sua tese sobre os estoicos:

A escolha estoica opõe-se igualmente à escolha platônica, na medida em que pretende que a felicidade, isto é, o bem moral, seja acessível a todos. A experiência estoica 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 ao nosso interesse individual, destrói aspirações e esperanças; estamos entregues sem defesa aos acidentes da vida, aos reverses da fortuna, à doença, à morte. Tudo em nossa vida nos escapa. Disso resulta que os homens são infelizes, porquanto procuram com paixão adquirir os bens que não podem obter e fugir dos males que são, contudo, inevitáveis (HADOT, 1999, p. 188).

O aspecto terapêutico dos exercícios espirituais buscava agir sobre as paixões, sobre nós mesmos, pois as outras coisas estavam além da nossa vontade. Agindo sobre nós mesmos os valores bem e mal estão equiparados ao bem e ao mal ético, pois são dependentes de nossas escolhas, enquanto o restante não depende de nossa liberdade de escolha. Eles levariam à vontade de fazer o bem e agir de acordo com a razão. o alcance desse modo de agir constitui um lento e árduo aprendizado de vida. Seria esta vigilância constante, o que permite estar sempre alerta e recorrer ao discernimento entre aquilo que depende de nós e o que não podemos determinar. Em última instância a filosofia era, para os estoicos, um modo de vida, e os exercícios espirituais era praticar esse modo de viver livre e consciente. Consciente, no sentido

³⁷ HADOT, p. 23.

de uma transcendência na própria individualidade, e livre por não desejar o que está fora do alcance determinar, levando a uma percepção de si como parte do cosmo racional, do todo racional. Essa característica da filosofia espalha-se pelas escolas helenísticas e romanas, deixando de ser uma atividade restrita as escolas e círculos filosóficos para se tronar uma prática social e um modo de vida.³⁸

2.2 – Convergências e divergências entre Foucault e Hadot.

As divergências entre Pierre Hadot e Michel Foucault são bastante conhecidas. Primeiramente, poderíamos afirmar que há um desacordo metodológico, a partir do qual Hadot pode fazer sérias ressalvas ao trabalho de Foucault: “É preciso dizer antes de tudo que nossos métodos eram muito diferentes. Foucault era ao mesmo tempo filósofo e historiador dos fatos sociais e das ideias, mas não havia praticado a filologia, isto é, todos os problemas ligados à tradição dos textos antigos” (HADOT, 2016, p. 170). Ao questionar o método genealógico, Hadot fez críticas sobre muitas interpretações de Foucault acerca da filosofia antiga, que seria apresentada, segundo ele, com pouco rigor metodológico. Considera Foucault um leitor pouco formado³⁹ para uma hermenêutica rigorosa da filosofia antiga, em especial no que se refere à noção de *estética da existência*, a que levaria ou reduziria a filosofia antiga a uma ética do prazer que se basta a si mesma. Para Hadot, Foucault não teve o rigor necessário ao ver a filosofia antiga como uma estética da existência e uma ética do prazer. Essa característica afasta a concepção de filosofia antiga entre os dois

³⁸ Segundo Cassiana Stephan: “talvez possamos afirmar que, segundo Hadot, o processo cultural de universalização dos preceitos da filosofia helenístico-romana se fundamentaria na atitude universal referente aos exercícios espirituais, pois o desenvolvimento da razão universal passou a ser uma tarefa destinada a todos os homens, independentemente de suas funções ou posições na sociedade. Por consequência, podemos admitir que a *Universalização* dos preceitos filosóficos, os quais prescrevem a sabedoria e a felicidade, concerniria nesse período a um processo histórico extremamente positivo à humanidade, pois ele desencadearia o gradativo esfacelamento das divergências sócio-políticas através da compreensão da relevância ontológica e moral da escolha por um modo de vida virtuoso. No período clássico a igualdade era concernente à distribuição proporcional e eficaz das funções a serem exercidas virtualmente em certa idade. Mas, precisamente, a igualdade detinha uma dimensão política que se conquistava por meio das atribuições advindas de um bom governante e da aplicação sensata das leis que vigoravam na *pólis*, ou seja, o exercício da igualdade se atrelava aos liames de determinada pátria”. (STHEFAN, 2015, pp. 97-98).

³⁹ A falta de rigor filológico é uma das principais argumentações do historiador Hadot em relação ao filósofo Foucault. Em uma entrevista a Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson Hadot fala: “ele não atribuía muita importância à exatidão das traduções e com frequência utilizava velhas traduções” e completa: “adquiri uma experiência que me permitia abordar os textos antigos a partir de uma perspectiva completamente distinta da dele” (HADOT, 2016, p.170).

pensadores pelo fato de Hadot sempre utilizar o termo felicidade, nunca o termo prazer. A felicidade, diz Hadot, só é encontrada no presente; é um presente que nos transcende ao está ligado com o Universal, é isso que incita a filosofia como modo de vida. Nessa perspectiva universalista a filosofia estaria ligada à comunidade humana.

Minha primeira divergência se encontrava na noção de prazer. Para Foucault, a ética do mundo greco-romano é uma ética do prazer que o indivíduo tem em si mesmo. Isso poderia ser verdadeiro para os epicuristas, dos quais, no fim das contas, Foucault fala muito pouco. Mas os estoicos teriam rejeitado essa ideia de uma ética do prazer. Eles distinguiam cuidadosamente o prazer e a alegria, para eles – a alegria, não o prazer-, se encontrava não no eu puro e simples, mas na melhor parte do eu. Sêneca não encontrava sua alegria em Sêneca, mas no Sêneca identificado com a razão universal (*Ibdem.* pp. 170-171).

Para Hadot, essa ética do prazer não existe em nenhuma das escolas filosóficas antigas. Foucault fala de uma subjetividade que Hadot considera anacrônica, para ele estamos falando de um sujeito, em termos modernos, que os antigos não consideravam como tal. Para todas as escolas antigas, segundo Hadot, não se trata de inventar um Eu, como queria Foucault, mas de supera-lo a partir de uma perspectiva universal, tanto em sentido humanista, quanto como em sentido cósmico. Não se trata de desenvolver a singularidade, mas em elimina-la em busca de uma universalidade. O objetivo, segundo Hadot, era criar uma sabedoria que traria a paz interior e eliminaria as angustias. Portanto, o filósofo e o historiador da filosofia divergem em vários pontos, principalmente quando, segundo Hadot, Foucault caracteriza de modo individualista e egoísta sua análise dos antigos exercícios espirituais e filosóficos antigos e ao não levar em consideração a noção de cosmos como fator determinante nas ascetes filosóficas antigas. Nesse sentido, os antigos textos fariam parte de um fenômeno que liga a humanidade como parte integrante de uma razão universal, o que implica na busca e aquisição de uma razão universal, que levaria os homens à busca da felicidade e aquisição de sabedoria, por meio de uma vida segundo a razão, uma condição que pode ser estendida a toda a humanidade: “graças a eles, os exercícios espirituais, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, coloca-se na perspectiva do Todo ‘Eternizar-se ultrapassando-se’ (HADOT, 2014, p. 20). Nesse sentido através da razão, todos os homens estariam em pé de igualdade e alinhados a uma “universalidade da natureza humana”⁴⁰. Abrindo

⁴⁰ Em uma entrevista a Carlier e Davidson Hadot é perguntado se a sua perspectiva universal não é absolutamente a mesma ideia exposta por Kant quando ele fala da lei universal, que sempre prescreve as mesmas ações para

mão de sua visão de mundo e estilo de vida, o indivíduo transformava sua vida habitual para transformar sua perspectiva humana individual em uma perspectiva universal, que Hadot chama de cósmico-física:

Os estoicos teriam rejeitado essa ideia de uma ética do prazer. Eles distinguiam cuidadosamente o prazer e a alegria, a alegria, para eles – alegria, não o prazer-, se encontrava não no eu puro e simples, mas na melhor parte do eu. Sêneca não encontra sua alegria em Sêneca, mas no Sêneca identificado com a Razão universal. Opera-se uma elevação de um nível do eu a outro, que é transcendente. Por outro lado, Foucault não ressalta o suficiente a tomada de consciência do pertencimento a comunidade humana, conscientizações essas que correspondem igualmente a uma superação de si (HADOT, 2016, pp. 170-171).

Para Hadot, a meta comum dessas filosofias é a melhoria de si buscada através dos exercícios espirituais. O mesmo pensa Foucault, quanto à finalidade dos exercícios espirituais. Entretanto, o filósofo francês não leva em consideração a perspectiva “cósmico-física” ligada a uma “Razão universal” defendida pelo historiador francês, que em última instância decreta: “para mim, o que conta é antes de tudo o esforço para passar de uma perspectiva a outra” (*ibidem*, p. 172).

Para Foucault, a divergência em relação a Hadot, estaria no fato da filosofia como modo de vida não estar necessariamente relacionada ao aperfeiçoamento da natureza humana, de tal modo que os exercícios estariam distantes de uma razão universal, na qual participariam todos os homens, levando a uma unidade da Razão universal.

Outra questão divergente, diz respeito ao que ambos pensam acerca do significado da história da filosofia e ao que diz respeito à perda da dimensão espiritual da filosofia, se entendermos por espiritualidade a dimensão transformadora da filosofia em relação à verdade. O ponto de discordância estaria no momento histórico real que a filosofia deixa de ser uma forma de vida e passa a ser considerada quase

qualquer ser racional. Em resposta Hadot nos fala: “Essa perspectiva universal corresponderia muito bem ao que eu chamo de o olhar do alto. Na *República*, por exemplo, Platão faz o elogio da naturalidade filosófica dizendo que aquele que é naturalmente filósofo contempla a totalidade da realidade, que não teme a morte; portanto, ele se posiciona justamente num nível, numa altura de onde vê o conjunto do universo, o conjunto da humanidade; vê as coisas não em seu nível individual, mas num nível universal. Entre os estoicos existe um movimento análogo, primeiro porque as coisas são vistas – e isso claro em Epicteto e Marco Aurélio – do ponto de vista da Natureza com ene maiúsculo, da Natureza universal, que é a Razão universal, ou seja, os acontecimentos são reinseridos na perspectiva daquilo que eles proporcionam ao universo, da colaboração que damos ao equilíbrio e à harmonia do universo. Foi o que eu chamei também de definição física dos objetos, os objetos que nos atraem ou nos provocam medo devem ser vistos não de acordo com nosso ponto de vista pessoal, e sim, uma vez mais, a partir de uma perspectiva universal, de uma maneira totalmente objetiva. Isso é verdadeiro também para Plotino, para quem a alma deve se elevar de seu nível individual ao nível da alma universal, ou mesmo do Intelecto divino, em que se encontra todo o sistema ideal do universo” (HADOT, 2016, p. 171).

somente a partir de seu caráter epistemológico. Para Hadot, a ruptura ocorreu a partir da diferença entre discurso filosófico e filosofia que se estabeleceu no fim da época romana e início da abordagem escolástica da filosofia, que tenderá a compreender a filosofia como discurso basicamente textual, como objeto de estudo e comentários. Na época citada por Hadot, a filosofia é entendida como um discurso teórico auxiliar da teologia, sendo o cristianismo que assumirá a ideia de forma de vida. Na época moderna continuaram essas duas formas. Para Foucault, como vimos no capítulo precedente, pelo contrário, a ruptura ocorreu a partir da transformação do sujeito ético em sujeito do conhecimento, que começa com Descartes, e teve como precedente a teologia.

Há muitas convergências entre os dois pensadores, Foucault aponta Pierre Hadot⁴¹, na lista de historiadores da filosofia antiga dos quais sofreu influência e de certa maneira se confrontou, quando estudou as práticas filosóficas da antiguidade greco-romana. O filósofo e o historiador da filosofia convergem em vários pontos, principalmente quando interpretam a antiga filosofia grega, helenística e romana como modo de vida. O mesmo ocorre quando ambos admitem: 1) a definição da filosofia antiga como arte de viver; 2) a concepção de que o cristianismo de fato se apropria de alguns aspectos e práticas ascéticas da antiguidade e 3) à desconsideração da filosofia como arte estilística da existência pela filosofia moderna que passou a considerar apenas o discurso teórico.

Tanto para Foucault quanto para Hadot faz-se presente uma noção de filosofia que através da prática de exercícios espirituais leva à formação de si. Os dois convergem ao indicarem tratar-se de uma opção existencial, onde o indivíduo, mediante a uma noção de filosofia exercita essa formação e obtém a transformação de si mesmo. Nesse sentido *espiritualidade* é um termo absolutamente indispensável na obra de Foucault nos anos 80, e particularmente a partir da *Hermenêutica do Sujeito* de 1982.

⁴¹ Diferentemente de Foucault, Hadot articula sua concepção de filosofia como um projeto de história da filosofia. Fica explícito, em Hadot, que ao recuperar a concepção “espiritual” da filosofia antiga podemos descobrir uma história das atitudes filosóficas fundamentais e opções existenciais. Por conseguinte, podemos nos referir a Pierre Hadot como: o historiador da filosofia, pois, a historiografia da filosofia “na verdade, é estudando as filosofias que se pode ter uma ideia da filosofia. Portanto, a história da ‘filosofia’ não se confunde com a das filosofias, caso se entenda por ‘filosofias’ os discursos teóricos e os sistemas filosóficos. Ao lado da história, há lugar para um estudo da vida e dos comportamentos filosóficos. A presente obra pretende precisamente descrever em seus traços gerais e comuns o fenômeno histórico e espiritual que representa a filosofia antiga”. (HADOT, 1999, p. 16).

Como já explicitado, o curso ministrado em 1982 no Collège de France é a chave para entender esta nova problemática. Este curso, que tem como fio condutor a relação entre sujeito e verdade, Foucault parte de uma hipótese formulada no curso anterior ministrado no Collège de France, *Subjetividade e Verdade* de 1981, ao afirmar que as raízes de nossa concepção de sexualidade não se encontrariam na tradição judaico-cristã, e sim nas bases greco-romanas. Nessa época é que começariam as práticas e exercícios que constituem nossa subjetividade. No mundo grego antigo, a ética seria entendida como modo de vida.

Esse retorno de Foucault ao pensamento antigo e à ideia de cuidado de si foi possível devido a influência da noção de exercício espiritual de Pierre Hadot. Mas, em que podemos concretamente igualar as práticas de cuidado de si e os exercícios espirituais?

Em primeiro lugar, podemos entender que ambas as noções apontam para uma ascese: isso fica evidente quando os estoicos falam de ascese como exercício para o qual o sujeito se põe a prova em situações difíceis. Como vimos, são vários os tipos de exercícios, sendo o mais importante o *praemeditatio malorum*, que resumidamente se apresenta como uma experiência ética e imaginativa, ao se imaginar uma situação que poderia ocorrer e preparar-se para suportá-la. Evidentemente, ao falarmos de ascese temos que distinguir as diferentes conotações que esse vocábulo sugere, a ascese para os antigos não era um caminho progressivo de renúncia a si mesmo. Antes, tratava-se do trabalho de constituição de si mesmo, isto é, da formação de uma relação consigo mesmo que fosse autossuficiente, plena, completa, acabada e capaz de produzir essa transfiguração do sujeito que é a felicidade de estar consigo mesmo, “é esse o primeiro ponto da subjetivação do discurso verdadeiro enquanto objeto final e constante da ascese filosófica” (FOUCAULT, 2014, p. 313). Para Pierre Hadot, podemos também entender toda a filosofia antiga como construída por métodos ascéticos, métodos de exercícios e disciplina, de aprimoramento espiritual e o cristianismo, quando nasce, absorve claramente essas práticas em suas próprias práticas ascéticas. Em Hadot, a filosofia antiga constrói diversos tipos de exercícios espirituais, todos fundados na ideia de algum tipo de controle dos desejos, para que ocorra o aprimoramento moral humano. Nesse sentido, os exercícios espirituais são fundamentais para a formação do “caráter”, podendo toda a história da filosofia antiga ser reinterpretada como uma forma de vida. trata-se de pensar a filosofia como composto de escolas de formação de seres humanos:

de fato, esses exercícios – nós o entrevemos pelo texto de G. Friedmann – correspondem a uma transformação da visão de mundo e a uma metamorfose da personalidade, a palavra ‘espiritual’ permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios (HADOT, 2014, p. 20).

Para Arnold I. Davison, no prefácio do livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, Hadot suprime todos os adjetivos tradicionalmente evocados pela história da filosofia tradicional, para caracterizar como *Espirituais*, e não como exercícios morais ou intelectuais, afirmando que tal adjetivação dada por Hadot tem como objetivo “englobar o pensamento, a imaginação, a sensibilidade, assim como a vontade”.

Segundo: para ambos, a filosofia antiga é uma forma de vida e possui uma dimensão prática e terapêutica que adquire grande alcance e importância na antiguidade grega, helenística e romana. Na medida que a filosofia nos leva à verdade, ela transforma o sujeito:

nosso presente estudo não gostaria de somente relembrar a existência de exercícios espirituais na Antiguidade greco-latina; ele gostaria, sobretudo, de especificar todo o alcance e a importância desse fenômeno e mostrar as consequências que dele decorrem para a compreensão do pensamento antigo e da própria filosofia (HADOT, 2014, p. 21).

Foucault, durante todo o curso de 1982, justifica essa ideia de Hadot em inúmeras passagens durante todo o decorrer das aulas e demonstra toda a trajetória e mudanças significativas no decorrer de sua história até chegar ao “período de ouro da cultura de si” em Roma. Portanto, um exercício espiritual é uma prática de si. Para ambos os autores, não há uma ruptura entre a filosofia clássica grega e a do helenismo, como apontam os historiadores tradicionais. Nesse sentido a filosofia antiga tem como característica ser uma forma de vida, um exercício espiritual, um cuidado de si e uma prática de vida.

Terceira, a *gymnasia*, que são exercícios reais e corporais que favorecem o corpo e a saúde. Embora muitos textos antigos façam alusão a exercícios – lembrando que *áskesis* significa precisamente “exercício” – não existe, segundo Hadot, “nenhum tratado sistemático codificando de maneira exaustiva uma teoria e uma técnica do exercício (*áskesis*) filosófico”⁴². Hadot ainda afirma que possuímos a esse respeito

⁴² HADOT, 1999, p. 271.

apenas um pequeno tratado de Musônios Rufos, que divide exercícios que seriam da alma, do corpo e, finalmente, em comuns ao corpo e à alma.

Fica claro e evidente que Foucault sabia deste detalhe exposto por Hadot, ao citar Musônios Rufos quinze vezes somente na *Hermenêutica do Sujeito*. Notamos que a primeira citação ao autor latino, agora precisamente na aula de 20 de janeiro de 1982, na primeira hora, onde começa a ser exposta a cultura de si dos séculos I e II de nossa era, era para explicar a aproximação entre a atividade médica e filosófica no que diz respeito aos seus conceitos comuns. O objetivo terapêutico desses exercícios, em especial a *gymnasia*, “a relação entre medicina e filosofia – mais exatamente, a assimilação da prática filosófica a uma espécie de prática médica – é muito clara. Musonius afirma: chamamos o filósofo como chamamos o médico em caso de doença” (FOUCAULT, 2014, p. 88). Notemos como as fontes históricas utilizadas por ambos aproximam bastante os dois pensadores.

Quarta, e talvez o mais importante, ambas as noções levam a uma transformação de si mesmo e das relações consigo e com os outros. A eleição de um modo de vida nunca se dá solitariamente. Como argumenta Hadot “nunca pode haver filosofia ou filósofos fora de um grupo ou comunidade” (HADOT, 1999 p. 18) ou de uma escola. Apesar da sua ênfase no “Si” Foucault também analisa a questão do outro no cuidado de si mesmo ao afirmar que “o outro é indispensável para a prática de si”⁴³. Segundo Federico Testa⁴⁴, para Hadot é indispensável esta relação inter-humana como uma condição para conceber a história da filosofia como forma de vida. Para compreender as antigas teorias e doutrinas dos filósofos não basta apenas considerá-las de uma perspectiva exegética, sendo necessário considerá-las como uma perspectiva concreta. A relação com os demais, o pertencimento a um determinado grupo e uma experiência coletiva foram também as condições da filosofia como autotransformação. Para Hadot, é somente entendendo a escola como instância concreta e coletiva da vida filosófica que podemos entender os textos e os conteúdos particulares das diferentes doutrinas filosóficas. Para Foucault essa ideia do outro é fundamental para compreendermos sua tese sobre a “cultura de si”, isso fica evidente quando na segunda hora da aula de 27 de janeiro de 1982 explica “a filosofia fora da escola filosófica como prática social”.

⁴³ FOUCALT, 2014, p. 137.

⁴⁴ TESTA, 2017, p. 194 (tradução nossa).

Quinta característica, um outro exercício espiritual ou cuidado de si e do outro que aproxima os dois autores com características em comum seria a noção de *parrhesía*⁴⁵, que pode ser entendida como um exercício espiritual e uma forma fundamental do cuidado de si. Apesar do sentido fortemente político dado por Foucault, há também um sentido ético na medida que aquele que liberta a palavra e o discurso enquanto veracidade leva a verdade da vida, entendida como uma forma de relação consigo mesmo e com os outros:

parrhesía é a abertura do coração, é a necessidade, entre pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente. Noção, repito, a ser elaborada, mas que, sem dúvida, foi para os epicuristas, junto com a amizade, uma das condições, um dos princípios éticos fundamentais da direção (FOUCAULT, 2014, p. 124),

os epicuristas valorizavam muito a *parrhesía* como prática de vida comunitária; ela aparece como demonstração pública nos cínicos: “em todos testemunhos, o cínico é caracterizado como o ‘homem da *parrêsia*’, isto é, o homem do dizer verdadeiro. Isso não significa, ressalva Foucault, que o exercício da *parrêsia* tenha sido uma exclusividade dos cínicos. Muito pelo contrário” (CHAVES, 2013, p. 45), em Foucault a investigação do uso da *parrhesia* é uma das técnicas fundamentais das práticas de si na antiguidade. Ele a conceitua, busca sua genealogia política (democracia) e explicita sua extensão no campo da ética, tomando-a como base para uma crítica da forma moderna de relação entre verdade, poder, sujeito e liberdade. Podemos inferir que a *parrhesía* é um *exercício espiritual*, mesmo que ela não tenha sido desenvolvida ou trabalhada por Pierre Hadot, que a dilui em análises daquilo que denomina exercícios espirituais, por meio da concepção de filosofia como modo de vida. Portanto, assim colocada, a *parrêsia* diz respeito diretamente ao problema do cuidado de si elaborado por Foucault de acordo com uma intenção de definir a filosofia, ora como estilo de vida e não apenas como posse da habilidade argumentativa com vistas a descoberta da verdade como se pode observar também em Hadot em suas

⁴⁵ É importante entender o significado do termo *parrhesía*, pois é a ideia chave nos dois últimos cursos de Foucault no Collège de France: *O governo de si e dos outros* de 1983 e *A coragem da verdade* de 1984. Apesar do termo surgir no curso de 1982 *A hermenêutica do sujeito*. Foi também desenvolvida numa série de conferências realizadas em outubro/novembro de 1983 na Universidade de Berkeley: “Como o próprio Foucault lembra, a palavra surge pela primeira vez com Eurípedes e está muito presente no pensamento grego a partir do fim do século V a.C., porém a encontramos igualmente em textos da patrística, nos séculos IV e V d.C., por exemplo em textos de João Crisóstomo. A *parrhesía* é, literalmente o discurso livre, uma conversa franca, mas também é, sem demora, uma declaração verdadeira: aquele que utiliza a *parrhesía* é um homem que diz a verdade”. (REVEL, 2011, p. 114).

pesquisas de história da filosofia⁴⁶. Apesar da grande diferença entre ambos uma vez que Pierre Hadot buscou:

Ao contrário, eu teria antes tendência a ser menos inteiramente 'ético' e mais sensível à noção que estudei ao longo da Antiguidade, do *Timeu* até o fim da antiguidade, da física como exercício espiritual. Interessei-me mais pelo aspecto cósmico da filosofia – talvez por causa de experiências particulares que tive, como aquela de um 'sentimento oceânico'. Desejo, portanto, que o filósofo se situe mais na perspectiva do universo, ou da humanidade em sua totalidade, ou da humanidade como o outro (HADOT, 2014, p. 355).

Para Hadot, a *parrêsia* faz parte das práticas que especificam o ato filosófico situado não apenas na ordem do conhecimento, mas na ordem do si e do ser, pois são uma pragmática, um exercitar-se a viver, consciente e livremente, ultrapassando os limites da individualidade e do desejo daquilo que não depende de nós e que nos escapa, para se voltar apenas àquilo que depende de nós, por meio de ações, conforme a razão. Para Ernani Chaves: “sem Hadot, não poderíamos voltar a pensar sobre o quanto a filosofia deixou de ser uma 'atividade', uma prática, para se tornar cada vez mais um 'discurso', e sobre o quanto a filosofia foi um exercício de *parrêsia*, do 'dizer verdadeiro', da 'coragem da verdade’⁴⁷.”

Sexta, para ambos, os exercícios espirituais do cristianismo se baseiam na filosofia antiga. Sobretudo no estoicismo. Nesse sentido o cristianismo teria adquirido e transformado as antigas práticas pagãs ascéticas da Grécia antiga, do helenismo e de Roma. Pierre Hadot fala:

Desde o século II d. C., os escritores cristãos, denominados apologistas porque se esforçaram para apresentar o cristianismo sob uma forma compreensível ao mundo greco-romano, utilizaram a noção de *Logos* para definir o cristianismo como filosofia... Assim como a grega, a filosofia cristã há de apresentar-se a um só tempo como discurso e como modo de vida” (HADOT, 1999, p 335-336).

Para Foucault as práticas de si persistem no cristianismo quando este se apropria de muitas práticas das escolas filosóficas da antiguidade e o cristianismo absorve importantes práticas do cuidado de si:

Temos, pois, com o tema do cuidado de si, uma formulação filosófica precoce, por assim, que aparece claramente desde o

⁴⁶ HADOT, 2014, p. 289-355.

⁴⁷ CHAVES, Ernani. In: *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014. [orelha de livro].

século V a.C. e que até os séculos IV-V d.C. percorre toda a filosofia grega, helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã. (...) de todo modo, é a partir da noção de *epiméleia heautoû* que, ao menos a título de hipótese de trabalho, pode-se retomar toda essa longa evolução milenar (século V a. C. – século V d.C.), evolução milenar que conduziu das formas primeiras da atitude filosófica tal como se vê surgir entre os gregos até as formas primeiras do ascetismo cristão. Do exercício filosófico ao ascetismo cristão, mil anos de transformação, mil anos de evolução – de que o cuidado de si é, sem dúvida, um dos importantes fios condutores ou, para sermos mais modestos, um dos possíveis fios condutores (FOUCAULT, 2014, p. 12).

Podemos inferir que Michel Foucault e Pierre Hadot compreenderam que a filosofia antiga não teve como finalidade a sistematização de conceitos, mas sim a prática de exercícios capazes de transformar a vida, de si mesmos e dos outros, daqueles que procuraram a filosofia, dando a ela um estatuto prático. Filosofia como prática de vida, filosofia como modo de vida, filosofia como cuidado de si e dos outros. A principal convergência entre ambos diz respeito a antiga concepção de filosofia como modo de viver.

CAPÍTULO III – A “Cultura de Si” na História da Sexualidade II e III e outros textos correlatos.

3.1 – A atualidade da cultura de si

Na análise da cultura de si nos escritos posteriores à *Hermenêutica do Sujeito*, em especial na *História da Sexualidade II e III*, podemos detectar aspectos bastante relevantes. Ao fazer a análise de como a noção de cultura de si pode na atualidade ajudar a refletir ou influenciar as práticas sociais individuais e coletivas, é compreender os motivos que levaram o pensador francês a estudar a filosofia antiga. Ou seja, é a

explicação do porquê Foucault retornar ao período de ouro da cultura de si para poder refletir toda a história da filosofia posterior a esse período e a consequência desse modo de viver como paralelo para compreendermos o longo percurso de subjetivação do sujeito até a contemporaneidade vivida por Foucault. Vale ressaltar que o filósofo francês sempre fez uso de comparações. Para entendermos melhor o que é a ética hoje faz-se necessário compreender a ética antiga. Nesse sentido Foucault afasta-se da noção moderna do Eu e volta-se para o Si. O processo de subjetivação do Eu requer um domínio que leva a uma identidade, pois em francês sujeito também significa tema ou objeto. Por isso, o retorno ao Si enquanto interioridade em construção. Até no curso de 1982 é como se estivéssemos à mercê de um controle externo. No curso *A Hermenêutica do Sujeito* Foucault muda. E a partir do estudo da antiguidade greco-romana encontra outro modo de pensar o poder que é um trabalho de si sobre si. Um modelo de relação do sujeito com as normas, que é diferente do nosso. No nosso modelo nós vamos aceitar uma identidade, somos sujeitados a um jogo entre poder e verdade. Após *A Hermenêutica do Sujeito* uma nova tecnologia de si mesmo é apresentada no qual o sujeito pode elaborar a si mesmo, em consequência temos uma nova concepção de ética que não é a moderna. A genealogia feita por Foucault que nos leva a cultura de si nos primeiros anos da era cristã tem o objetivo de entender como nós nos definimos como sujeitos do desejo.

Falar da 'sexualidade' como uma experiência historicamente singular suporia, também, que se pudesse dispor de instrumentos suscetíveis de analisar, em seu próprio caráter e em suas relações, os três eixos que a constituem: a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade. Ora, sobre os dois primeiros pontos, o trabalho que empreendi anteriormente – seja a propósito da medicina e da psiquiatria, seja a propósito do poder punitivo e das práticas disciplinares – deu-me os instrumentos dos quais necessitava; a análise das práticas discursivas permitia seguir a formação dos saberes, escapando ao dilema entre ciência e ideologia; a análise das relações de poder e de suas tecnologias permitia focalizá-las como estratégias abertas, escapando a alternativa entre um poder concebido como dominação ou denunciado como simulacro

Em compensação, o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais me colocava dificuldades bem maiores (FOUCAULT, 2014b, p. 8-9)

“O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si” é um artigo de 1983, que no ano seguinte, acrescido de algumas modificações, é publicado como uma introdução geral aos volumes II e III da *História da sexualidade*. Não é à toa que este artigo é escolhido

por Foucault, pois nele se encontra a apresentação do novo projeto e o porquê do retorno ao pensamento clássico que constitui o seu novo projeto. Com a noção de “cultura de si” Foucault tenciona ao máximo o “cuidado de si” (*epimeleia heautou*) enquanto construção de uma subjetividade/interioridade do sujeito por si mesmo. Ao resgatar esse “Si”, coloca em questão o “Eu” (sujeito moderno) no que concerne aos aspectos éticos, políticos e filosóficos, haja vista sua atenção estar focada “nos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos” e não mais no viés exterior da constituição do sujeito que foram “os dois primeiros pontos, o trabalho que empreendi anteriormente”. Foucault muda o foco – não é mais “a medicina e a psiquiatria” moderna, nem mais “o poder punitivo” ou “as práticas disciplinares” seu foco de interesse.

Como fala Frédéric Gros, o curso de 1982 apresenta um estatuto ambíguo e quase paradoxal que lhe confere sua característica ímpar: em relação ao projeto anterior, Foucault não abandona o político para se dedicar à ética, mas complica o estudo das governamentalidades com a exploração do cuidado de si. O filósofo deixa aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas de si. O estudo do ocidente moderno não desvelou a existência dessas práticas obscurecidas pelos sistemas de saber e os dispositivos de poder. Por isso Foucault, escreve uma história da sexualidade antiga, reorientada para a problemática das técnicas e práticas de si que levam a profundas implicações filosóficas, éticas e políticas⁴⁸. O distanciamento da modernidade possibilita uma proposta nova de repensar o sujeito pautado nas relações de si para consigo e nas práticas de si abrindo possibilidade de repensar a ética.

Os esforços de repensar a ética, as tentativas de pensar uma nova “ética do eu”. Essa “ética e estética de si” é na verdade uma tarefa urgente e eticamente indispensável à filosofia. Isso fica absolutamente claro quando no curso posterior, *O Governo de Si e dos Outros*, de 1983, Foucault afirma:

Temos aqui outro círculo, bem diferente, que já não é o círculo do outro, mas o círculo de si mesmo. De fato, trata-se do seguinte: o real da filosofia só se encontra, só se reconhece, só se efetua na prática da filosofia. O real da filosofia é a sua prática. Mais exatamente, o real da filosofia, e essa é a segunda conclusão que cumpre tirar, não é a sua prática como prática dos logos. Ou seja, será a prática da filosofia como discurso, não será a prática da filosofia como diálogo. Será a prática da filosofia como ‘práticas’, no plural, será a prática da filosofia em suas práticas, em seus exercícios. E, terceira conclusão, evidentemente capital, esses exercícios têm que objeto, de que

⁴⁸ F. GROS. Situação do curso in *Hermenêutica do Sujeito*, 2014.

se trata nessas práticas? Pois bem, trata-se simplesmente do próprio sujeito (FOUCAULT, 2013, p.220-221).

Foucault delimita um conceito de ética que lhe serve para definir um domínio de análise, do qual se ocupa nos últimos volumes da *História da Sexualidade* e em especial, nos últimos cursos do Collège de France, além de muitos textos correlatos sobre ética e moral nos anos posteriores ao curso de 1982⁴⁹.

Segundo Judith Revel, nos últimos volumes da *História da sexualidade*, Foucault distingue claramente entre o que é preciso entender por “moral” e o que significa “ética”. Resumidamente, moral é, num sentido amplo, um conjunto de valores e de regras de ação que são propostos aos indivíduos e aos grupos; essa moral gera uma “moralidade dos comportamentos”, isto é, uma variação individual mais ou menos consciente em relação ao sistema de prescrições do código moral. Por ética se entende a maneira pela qual cada um se constitui em si mesmo como sujeito moral do código (REVEL, 2011, p. 59). É através dos estudos da moral antiga, que Foucault analisa os temas da estética da existência, da ética, do sujeito da ação, da relação com o outro e consigo mesmo. Se levarmos em consideração que a mudança nas pesquisas de Foucault ocorreu de forma suscita no curso proferido no Collège de France em 1982⁵⁰. Apesar do artigo “*O Uso do Prazeres e as Técnicas de Si*” ter sido posteriormente publicado, com algumas modificações, como uma introdução geral aos últimos dois volumes da *História da sexualidade*, no qual efetivamente apresenta uma justificativa na reviravolta em relação ao antigo projeto. Havendo, uma discussão sobre os diferentes domínios da moral e seus sentidos. A atualidade do cuidado de si necessariamente passa por uma análise dos diferentes sentidos do verbete “moral”, guardadas as diferenças históricas, na antiguidade greco-romana e sua correlação com a atualidade na qual Foucault viveu.

A moral é um eco para pensarmos o sujeito na sociedade, não numa perspectiva ideal, mas numa perspectiva ética do indivíduo, sobretudo na construção

⁴⁹ “Por ‘moral’ entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostos aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as igrejas etc. acontece de essas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também de elas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. Com essas reservas podemos chamar de ‘código moral’ esse conjunto prescritivo. Porém por ‘moral’ entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação aos valores e regras que lhes são propostos” (FOUCAULT, 2014b, p. 32).

⁵⁰ Sou contrário à ideia de que a reviravolta nas pesquisas de Foucault ocorreu efetivamente com a publicação, em 1984, dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*.

de uma subjetividade para pensarmos numa moral de enfrentamento e resistência. Sem o estudo da moral antiga fica difícil compreender a noção de “estética da existência” com todos os seus processos criativos que constitui uma das características principais da filosofia na antiguidade. Ao privilegiar o aspecto estético da filosofia dos antigos, Foucault nos permite observar as características de uma rigorosa austeridade moral que tem por base as proibições e permissões éticas à escolha pessoal, isto é, aos exercícios espirituais que levam a autotransformação de si, base da filosofia antiga, e repensar a moral atual em crise que possui suas bases rigidamente codificadas. O problema da moral é chave para Foucault, tanto é que em uma de suas últimas entrevistas, dada a A. Fontana para o *Le monde* e publicado em 15 e 16 de julho de 1984. Ao ser questionado: “se não se trata no fundo de uma nova genealogia da moral? Responde: “não fossem a solenidade do título e a marca grandiosa que Nietzsche lhe imprimiu, eu diria que sim”⁵¹. É importante destacar o aspecto criativo da moral antiga, mesmo com toda a sua austeridade e rigor, na construção de uma subjetividade que é fundamental no enfrentamento e resistência ética do indivíduo sobretudo nas questões políticas:

Na antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar a sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros. (...) Quanto a essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, creio que, embora obedecesse a cânones coletivos, ela estava no centro da experiência moral, da vontade de moral na antiguidade, ao passo que, no cristianismo, com a religião do texto, a ideia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assumia muito mais a forma de um código de regras (apenas algumas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal). Da antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. Se me interessei pela antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência (FOUCAULT, 2014d, p. 282-283).

A moral é o caminho para pensarmos o sujeito ético na sociedade, não numa perspectiva universal como argumenta Pierre Hadot, mas numa perspectiva ética do indivíduo que leve em consideração a sua subjetividade. Foucault identifica um aspecto, que ele chama na introdução do *Uso dos Prazeres*, de “código moral”, que corresponde ao grupo de valores e regras que são prescritos para os indivíduos e

⁵¹ FOUCAULT, 2014d, p. 282.

grupos sociais. Essas regras podem ser propostas por diferentes aparelhos sociais, entre eles a família, escola e a religião. Esse conjunto não se apresenta necessariamente como um grupo fechado e coeso em suas regras, mas que estas podem ser contraditórias ou mesmo se anularem mutuamente

Primeiramente, Foucault fala de um domínio da moral identificado como “código moral”⁵² prescritos para setores da sociedade e sujeitos e dizem respeito ao grupo de valores e regras. São diferentes os aparelhos que podem propor essas regras, como, por exemplo, a escola, a família e a religião. Vale ressaltar que para o filósofo essas regras não são claramente assinaladas e enumeráveis, sendo muitas vezes concorrentes.

Em um outro momento, ele utiliza o termo “moralidade dos costumes”⁵³ que seria o segundo domínio da moral em que um determinado código pode ser descartado ou aceito por indivíduos ou grupos aos quais é prescrito, segundo o filósofo pode haver diferentes níveis de aceitação para ele e o comportamento real, a recepção de fato de um código em relação a idealidade de um modelo de moral real é o que consiste esse segundo momento.

O terceiro momento da moral é seguramente o mais importante para essa dissertação por dizer respeito às técnicas de si e as formas pelas quais o sujeito constrói a si mesmo como indivíduo moral, é a relação entre moral e prática de si. Não podemos deixar de perceber que para Foucault a filosofia moderna reduz o pensamento a um procedimento teórico cuja utilidade se restringe à formação das estruturas do sujeito do conhecimento. Como foi visto acima, tanto para Foucault quanto para Hadot, na modernidade a filosofia perde sua “espiritualidade”, seu potencial transformador de si. A consequência é a filosofia transformar-se em discurso lógico e perder vigor e movimento na medida em que se torna um aparato lógico ou retórico sem qualquer reflexão ética sobre a vida. Sobre esse terceiro momento da moral Foucault afirma:

Chamemos esse nível de fenômenos de ‘moralidade dos comportamentos’. Isso, porém não é tudo. De fato, uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode comparar com essa regra. Porem 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. Dado um código de condutas

⁵² FOUACULT 2014d, *op. cit.*, pág. 206.

⁵³ *Idem, ibidem.*

e para um determinado tipo de ações (que pode ser definido por seu grau de concordância ou de divergência em relação a esse código.)⁵⁴

Podemos entender que uma ação moral não é apenas uma atitude que corresponde a uma regra de determinado código, pois nela sempre estão envolvidos modos de subjetivação, que dizem respeito as formas de constituição de si mesmo como sujeito moral e que estão ligados a modelos práticos e possuem um potencial transformador e reaproximar o *logos*, ou discurso, do *biós*, da vida daquele que se dedica à reflexão e prática filosófica. O *biós* ganha vigor e movimento na medida em que pode ser rearticulado da filosofia, a qual pode retornar a ser um aparato lógico e retórico com inflexão ética sobre a vida, “história da maneira como os indivíduos são chamado a se constituírem como sujeitos de conduta moral: essa história será a dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações consigo próprio, para a reflexão sobre si, para as transformações que se busca operar a si mesmo” (FOUCAULT, 2014d, p. 208)

A filosofia e sua articulação com a vida está intrinsicamente colocada como questão quando na 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 o que Foucault compreende “o que se poderia chamar de história da ‘ética’ e da ‘ascética’, entendida como história das formas de subjetivação moral e das práticas de si que são destinadas a garanti-la”⁵⁵. Ela diz respeito a uma formação de si, mas não simplesmente a uma consciência de si. Por ela ser inseparável de toda conduta moral, como elemento participante, presente, de toda ação moral. Para compreender melhor os objetivos de Foucault recorreremos a Pierre Hadot quando este afirma que ao adquirir um aspecto puramente teórico e uma “aparência luxuosa”, que já consiste em um sistema abstrato que visa criticar outras formas de discurso desenvolvidas pela humanidade e deixa de se expressar por meio do comportamento e da atitude do filósofo em relação a si e a os outros no mundo. Para Hadot:

Se a maior parte dos homens considera a filosofia um luxo, é sobretudo porque ela lhes parece infinitamente afastada do que se constitui a substancia de suas vidas: suas preocupações, seus sofrimentos, suas angustias, a perspectiva da morte que os espera e que espera os que eles amam. Em face dessa realidade esmagadora da vida, o discurso filosófico não pode lhes parecer senão uma tagarelice e um luxo irrisório... ‘Palavras, palavras, palavras’, dizia Hamlet. O que é, em última instancia o mais útil ao homem

⁵⁴ Ob. cit., pág. 205-206.

⁵⁵ *Idem, ibidem.*

enquanto homem? É discorrer sobre a linguagem ou sobre o ser e o não ser? Não é, antes, aprender a viver uma vida humana? (HODOT, 2014, p. 329).

Portanto, para Foucault e Hadot, a filosofia se torna uma atividade vazia incapaz de modificar o cotidiano das pessoas e elas próprias⁵⁶. Isso fica claro quando Foucault distingue a noção de “espiritualidade” do conceito de “filosofia” para se referir às transformações concernentes à relação entre o sujeito e a verdade na antiguidade e na Modernidade. Por filosofia ele compreende a forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade, enquanto por espiritualidade ele compreende a busca, a prática, a experiência pelas quais o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso a verdade. Na espiritualidade, desenvolvida no ocidente, é preciso que o sujeito transforme a si mesmo para ter acesso a verdade, e uma vez alcançado a verdade, está oferece a ele um retorno.

Apesar de ser possível operar entre código e formas de subjetivação uma distinção teórica, eles jamais podem ser separados por completos, toda moral carrega ambos. Mas o seu desenvolvimento e a atenção que recebem podem variar, enquanto algumas morais colocam mais ênfase nos primeiros, outras se concentram nas segundas – sabemos que o estudo dessas morais levou Foucault a se ocupar com o tema da ética, estética da existência, da verdade, do sujeito da ação, do sujeito ético

⁵⁶ Michel Foucault, em suas últimas obras – as quais correspondem aos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*: “*O Uso dos Prazeres*” e o “*Cuidado de Si*”, apresenta uma concepção de filosofia que em muito se aproxima de Pierre Hadot, apesar de não o fazer explicitamente. Portanto, temos em Hadot uma peça chave para a compreensão do pensamento de Foucault cujo objetivo era saber por que o comportamento sexual constitui um importantíssimo objeto de preocupação moral. Francisco Ortega parte do mesmo princípio sobre a importância de Hadot para a compreensão de Foucault: “A respeito de Foucault, Hadot observa que para ambos (Foucault e ele) a discussão com a filosofia antiga não possui um mero interesse histórico. Isto constitui um fato importante, característico do trabalho histórico de ambos os autores: trata-se de estudos pertencentes ao campo histórico, mas que, porém, não são realizados aos olhos de um historiador. A partir do estudo da filosofia antiga, da ascese da Antiguidade, realiza-se ‘o protocolo de um exercício’, um exercício de autotransformação, pois Hadot e Foucault tratam os textos da Antiguidade como ‘textos práticos’” (ORTEGA, 1999, p. 56). Ambos os autores propuseram, em diferentes momentos, que se fizesse uma atualização da filosofia como modo de vida praticada na Antiguidade. A filosofia como formação e transformação de si faz-se presente tanto nos dois últimos volumes da *História da Sexualidade* quanto nos *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, além de inúmeros textos correlatos de ambos. Trata-se de uma opção existencial, onde o indivíduo, mediante a praticada filosofia como modo de vida transforma a si próprio. Federico Testa corrobora com essa ideia ao afirmar que: “ao analisar a noção de filosofia como modo de vida, prática espiritual e técnica de si, tal como falavam os dois filósofos, minha intenção é investigar as possibilidades de uma história da filosofia como uma história das práticas concretas em suas obras. (TESTA, 2017, p. 181. Tradução nossa). Vale lembrar que a ética que Foucault pretende ou deseja elaborar é irredutível à perspectiva de uma renúncia de si mesmo em nome de uma entidade transcendente ou transcendental. Sua problematização moral está muito mais próxima de uma “ética da imanência” ou de uma “ética do distante” como aparece em Nietzsche, na qual o indivíduo é levado não a descobrir a verdade sobre si mesmo, como no platonismo ou no cristianismo, mas inventar a si mesmo. “Afinal, Foucault se lembra de Nietzsche: a verdade histórica é sempre questão de perspectiva” (GROS. In: FOUCAULT, 2014, p. 484).

da verdade. Em suas morais que colocam a ênfase nas formas de subjetivação, o que Foucault chama de “essas ‘morais orientadas para uma ética’ (e que não coincidem necessariamente com as morais do que se chama renúncia ascética)” (FOUCAULT, 2014d, p. 209), o código pode não ser desenvolvido, e o respeito a ele receber menos recomendações do que as orientações as práticas de si recomendadas. O exemplo das morais de escolas filosóficas do período helenístico e romano retrata bem essa questão, quando foram voltadas para uma ética em vez de um código⁵⁷. Ser senhor de si e controlar as paixões no ideal de ser por elas imperturbável dando a si mesmo forma própria. É dado a entender, com essa discussão, que existem diferentes possibilidades de se fazer parte de um código moral. Para demonstrar essa hipótese é apresentado o modelo exemplar de um código sexual que prescreve a fidelidade para ambos os cônjuges. Na *História da Sexualidade II* Foucault tratou detidamente as práticas da corte no comportamento amoroso (erótica) e percebemos como o casamento foi interrogado como um modo de vida, cujo valor residia no modo de relação entre dois parceiros, e não exclusivamente atrelado à manutenção da casa (econômica ou as práticas do governo doméstico): o papel que o marido passou a desenvolver dentro do lar não era somente uma função governamental de formação, direção ou educação, mas sobretudo uma ação complexa de reciprocidade afetiva e dependência recíproca. O que aparece, a partir dessas transformações no casamento, é uma nova problematização do homem enquanto sujeito moral na prescrição da relação de conjugalidade. 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. Assim, um indivíduo poderia responder com igual respeito a uma interdição buscando o controle sobre suas paixões, ou centrando-se no controle de seus atos, ou ainda se concentrando nos desejos que nutre sobre o cônjuge. Para Foucault:

Elas se referem ao que se poderia chamar de *determinação da substância ética*, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir este ou aquele aspecto dele próprio como matéria principal de sua conduta moral. Dessa forma, pode-se fazer recair o essencial da prática de fidelidade no estrito respeito às interdições e às obrigações nos próprios atos que são realizados. porém pode-se também fazer consistir o essencial da fidelidade no domínio dos desejos, no combate obstinado que se trava contra eles, na força com a qual se consegue resistir às tentações: o que constitui o conteúdo da fidelidade é essa vigilância e essa luta [...] na intensidade, na continuidade, na reciprocidade dos sentimentos que se experimenta em relação ao cônjuge,

⁵⁷ Foucault cita duas exceções nas obras de Platão *A República* e *As Leis*.

e na qualidade da relação que liga, permanentemente, os dois esposos (FOUCAULT, 2014d, p.206).

Outra maneira de constituir a si mesmo de acordo com a espiritualidade é entender que está possui uma dimensão prática, ou seja, para que o sujeito tenha acesso à verdade acerca de si, das relações que possui e estabelece com os outros e com o mundo, faz-se necessária a sua preparação ética que se constitui através de práticas dietéticas, econômicas, eróticas e meditativas, as quais transformam os diferentes aspectos do comportamento dos indivíduos de constituírem a si de acordo com uma regra e poder liga-se ao “modo de sujeição, ou seja, sobre a maneira pela qual o indivíduo se relaciona com essa regra e se reconhece ligado a obrigação de colocá-la em prática”⁵⁸. Ele pode seguir uma regra por se reconhecer como parte de um grupo. Nesse sentido, a introdução do *Uso dos Prazeres* retoma o que havia sido dito antes no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, quando tratava da evolução geral do cuidado de si na sua relação com o cuidado dos outros, ao afirmar que o sujeito pode seguir uma regra por se reconhecer como parte de um grupo que a tem como preceito, declarada ou implicitamente, ou por se enxergar como participante de alguma prática espiritual, podendo enxerga-la como a marca de uma conduta racional, ou ainda segui-la por querer dar a sua vida uma forma de perfeição moral.

A atualidade do cuidado de si e sua possível expansão em uma cultura de si refere-se ao fato de Foucault ter buscado na antiguidade um contraponto moral e ético à atualidade. Essa moral não insistia no código, mas orientava-se para uma ética. Tal constatação é perceptível quando observamos que a ênfase da moral antiga não estava na criação de castigos ou medidas políticas, ou a exigência de “modos de sujeição” que impusessem uma moral universal como uma obrigação a todos. Esses “modos de sujeição” a qual Foucault se refere na Antiguidade greco-romana corrobora a ideia de que seu objetivo não era um retorno da moral antiga para transpô-la para a atualidade, mas repensar a atualidade através de um modelo de moral diferente. Bem como aponta Deleuze, o que interessa a Foucault “é o que se passa, o que somos e fazemos hoje: próxima ou longínqua, uma formação histórica só é analisada pela sua diferença conosco, e para delimitar essa diferença” (DELEUZE, 1992, p. 142). A intenção de Foucault não era realizar um retorno aos gregos e romanos atualizando-os, mas antes diagnosticar sua própria atualidade. Este diagnóstico do presente não

⁵⁸ Idem, ibidem.

se contenta em caracterizar o que somos hoje, mas também tem por função apontar como o que é poderia não mais ser o que se é: é neste sentido que a descrição deve ser sempre feita segundo essa espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de transformação possível através de um domínio da moral que não é simplesmente redutível ao código, que não é o 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, que na Antiguidade está relacionada a ideia do cuidado de si inserido em uma cultura de si.

3.2 – A cultura de si, modelo para a atualidade?

Entendemos que Pierre Hadot é fundamental para a compreensão do último Foucault. Desta forma, à primeira vista, concordaríamos com o autor quando este afirma que a interpretação da moral antiga realizada por Foucault é um modelo ético que ele apresenta para a atualidade:

Compreendo bem o motivo pelo qual Foucault obliterou esses aspectos, que ele conhecia bem. Sua descrição das práticas de si (como, aliás, minha descrição dos exercícios espirituais) não é somente um estudo histórico, mas pretende implicitamente oferecer ao homem contemporâneo um modelo de vida (que Foucault chama de 'estética da existência') (HADOT, 2014, p. 293).

Mas a questão fundamental é: estaria Foucault buscando na cultura de si uma ética para o presente? Teria ele abandonado a teoria da biopolítica e uma escrita engajada para dar lugar a uma estética da existência? A resposta do historiador francês é clara e sua posição tomada é que o estudo genealógico empreendido por Foucault na antiguidade teria como fim uma proposta ética para a atualidade, ao falar de uma “ética de Foucault”.

Não podemos deixar de levar em consideração que o próprio Pierre Hadot propõe uma “ética para a atualidade” e, precisamente, pensa “que o homem moderno pode praticar os exercícios filosóficos da Antiguidade”, sua principal discordância em relação a Foucault é este ter centrado sua interpretação muito exclusivamente na cultura de si, sobre o cuidado de si, na conversão em direção a si definindo seu modelo ético como uma estética da existência de caráter pessoal, sem levar em consideração aspectos universais.

Evidentemente, Foucault conhecia a impossibilidade de um retorno ético ou moral de uma época para a outra, e muito menos atribuir a ele a proposta de reatualizar a ética antiga, ele sabia não existirem na história problemas repetidos ou constâncias, as valorações morais sempre são alteradas de cultura para cultura, de um período para o outro. Segundo Paul Veyne, no texto “Le dernier Foucault et la morale”⁵⁹ Foucault teria, de fato, se interessado pela antiguidade, em especial pela ideia de uma estética da existência, mas não estaria tentando retornar a uma moral antiga, a afinidade entre o pensador francês e a moral antiga se resume à moderna reaparição da questão do cuidado de si, de uma estilização do sujeito, através de duas sociedades completamente diferentes entre si. Percebemos que Veyne vai ao encontro de alguns textos e entrevistas de Foucault em que ele mesmo relata sobre o porquê da sua virada de projeto. Em uma entrevista concedida em 20 de janeiro de 1984, intitulado “*A ética do cuidado de si como prática de liberdade*”, é perguntado a Foucault:

- *Não haveria um salto entre a sua problemática anterior e a da subjetividade/verdade, principalmente a partir do conceito de ‘cuidado de si’?*
 - O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade havia sido até então examinado por mim a partir seja de práticas coercitivas – como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário -, seja nas formas de jogos teóricos ou científicos – como a análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo. Ora, em meus cursos do Collège de France, procurei considera-lo através do que se pode chamar de uma prática de si, que é, acredito, um fenômeno bastante importante em nossas sociedades desde a era greco-romana, embora não tenham sido muito estudados. Essas práticas de si tiveram, nas civilizações grega e romana, uma importância e, sobretudo, uma autonomia muito maior que estiveram a seguir, quando foram até certo ponto investidas pelas instituições religiosas, pedagógicas ou do tipo médico e psiquiátrico (FOLCAULT, 2014d, p.258-259).

Em outro trecho da referida entrevista, Foucault foi questionado sobre a “possibilidade do cuidado de si ser atualizado” na modernidade. Ele responde que não foi isso que procurou sugerir, nada mais estranho a ele do que a ideia de que seria possível resgatar uma essência perdida, no tipo de abordagem que procura identificar um desvio em um dado momento do trajeto do pensamento, como se fosse possível determinar um caminho que não deveria ter sido tomado, dando a ideia que há um verdadeiro e correto percurso, e que ofereceria como solução procurar o ponto do desvio e recuperar seu reto caminho, resgatando uma universalidade perdida: “o que, entretanto, não significa que o contato com essa ou aquela filosofia não possa produzir

⁵⁹ Em *Critique*, Paris, Vol. XLII, n° 471-472, p. 933-941, 1985.

uma coisa nova”. Entretanto, torna-se necessário determinar a diferença entre elas, as mudanças e singularidades que poderiam surgir ao abordar as questões morais modernas não apenas do ponto de vista da ética antiga, mas de forma mais geral analisar esse conjunto de práticas presentes na cultura de si e repensar “as relações entre filosofia e política que são permanentes e fundamentais”⁶⁰.

Para Foucault, esse conjunto de práticas comportado pela cultura de si e representado pelo termo *àskesis*⁶¹, engloba uma série de cuidados e ocupações direcionados a si e a os outros como prática fundamental para a formação do sujeito ético, com perceptível influencia na relação entre filosofia e política. Na medida em que formar o indivíduo implica um processo em que práticas de si sobre si mesmo modificam a visão de mundo, estando em relação consigo mesmo e com o outro, fundamental numa relação política. O cuidado que se tem com a família, os amigos, com as tarefas da casa, o que um governante tem com os governados, tudo isso pode ser considerado *epiméleia heautoû* ou o cuidado que se tem de si mesmo e correlativamente aos outros na ação política:

O que eu gostaria de mostra-lhes, o que pretendo abordar durante este ano, é essa história no qual esse fenômeno cultural de conjunto (incitação, aceitação geral do princípio de que é preciso ocupar-se consigo mesmo) constituiu, a um tempo, um fenômeno cultural de conjunto, próprio da sociedade helenística e romana (de sua elite pelo menos), mas também um acontecimento no pensamento. Parece-me que a aposta, o desafio que toda a história do pensamento deve suscitar, está precisamente em apreender o momento em que um fenômeno cultural de dimensão determinada, pode efetivamente construir na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo o nosso modo de ser de sujeito moderno (FOUCAULT, 2014, p. 10-11).

O objetivo do retorno ao pensamento clássico greco-romano está colocado no início do curso de 1982. Foucault se reporta em especial aos séculos I e II de nossa era, no período compreendido como a “idade de ouro da cultura de si” para nos trazer uma percepção de askesis como exercício da verdade, algo fundamental para a preparação do sujeito para a vida política. Portanto, o objetivo de Foucault não era apenas conhecer o cuidado de si e a cultura de si na antiguidade, algo por si só muito

⁶⁰ Idem, *ibidem*.

⁶¹ Nesse contexto *àskesis* é utilizada por Foucault para se contrapor, do ponto de vista do conhecimento, a *máthesis*, sendo um tão importante quanto o outro para o alcance da virtude. *Máthesis* poderia ser entendido enquanto conhecimento, o conhecimento do mundo. *Àskesis*, como saber prático, equivaleria aos exercícios de transformação de si sobre si, nesse sentido a *àskesis* é na realidade uma prática da verdade fundamental para a formação do sujeito ético, também é a maneira pela qual o dizer verdadeiro transforma-se em modo de ser.

complexo e difícil, mas situar e compreender “o modo de ser do sujeito moderno” e a própria moral na modernidade, haja vista que a constituição do “ser” do “sujeito moderno” passa necessariamente pela moral e ética do mesmo.

Após o curso de 1982, uma nova tecnologia de si é apresentada, por meio da qual o sujeito pode transformar a si mesmo, como um modelo ético diferente do nosso, e conseqüentemente um modo diferente de fazer política. Foucault faz uma genealogia que nos leva aos primeiros anos da era cristã para entender como nós nos definimos como sujeitos do desejo.

Portanto, para pensarmos um modelo para a atualidade temos de um lado uma ética do cuidado de si, como forma de ser dada a vida, e por outro temos relações de poder, que pressupõem estratégias políticas de resistências, pois “onde há poder há resistência”. Desse modo, o deslocamento para a antiguidade greco-romana tem como objetivo possíveis reflexões ou problematizações da ética, da moral e da política moderna. A questão da prática de si, de como portar-se, do que fazer de si próprio, não está necessariamente relacionada a obediência ou a sujeição do sujeito, dessa forma não podemos confundi-la com a ascese cristã, que na *Hermenêutica do sujeito*, se apresenta como exercícios progressivos que tinham como meta a renúncia completa de si, mas, pelo contrário, de uma relação que visava a construção de si, “portanto, o objetivo da ascese na Antiguidade é realmente a constituição de uma relação plena, acabada e completa de si para consigo” (FOUCAULT, 2014, p. 285). Uma ética do domínio de si surge em sua plenitude na idade de ouro da cultura de si organizada, tendo como ideal a posse de si próprio. Para Foucault a subjetivação do sujeito é uma das características da idade moderna, a própria noção de *sujet*, que no francês leva a ideia de tema ou objeto no qual se tem um domínio. Portanto, está sujeito significa antes de tudo está dominado. Nesse sentido a subjetivação do *eu* é tornar o *si*⁶² em sujeito. Portanto, o pensamento de Foucault apresenta-se, durante toda a *Hermenêutica do Sujeito*, como uma crítica bastante contundente do sujeito moderno tal qual é entendido pela filosofia a partir do “momento cartesiano”, isto é, fazer uma contraposição às filosofias do sujeito:

Na cultura de si da época helenística e romana, quando se coloca a questão da relação sujeito e conhecimento, nunca se trata de saber se o sujeito é

⁶² Em Foucault é fundamental marcarmos a diferença entre Eu e Si. O eu sou marcado pelo sentido moderno ligado ao conceito de identidade; o Si está ligado a uma subjetividade/interioridade enquanto possibilidade de construção de si.

objetivável, se se pode aplicar ao sujeito o mesmo modo de conhecimento que se aplica as coisas do mundo, se o sujeito efetivamente faz parte das coisas do mundo que são cognoscíveis. Nunca é isso que encontramos no pensamento grego, helenístico e romano (FOUCAULT, 2014, p.283).

Essa é uma característica peculiar no “último Foucault”, não resta pensar o sujeito como um objeto historicamente constituído com base em determinações que lhe são exteriores: como era por exemplo, a questão apresentada na obra *As Palavras e as Coisas* em que se buscava compreender como o sujeito pôde, numa determinada época, se tornar um objeto do conhecimento e, inversamente, como esse status de objeto de conhecimento surtiu efeitos nas teorias do sujeito como ser vivo, falante e trabalhador, trata-se dos modos de subjetivação/objetivação dos seres humanos que pretendem ascender ao estatuto de ciência. A questão chave é a maneira como o ser humano se transforma em sujeito. Por exemplo, a maneira em que o sujeito se reconhece como sujeito de uma sexualidade como é apresentado na *História da Sexualidade II e III*. Essa característica do “último Foucault” apresenta a relação do sujeito consigo mesmo ou, para expressá-la de outro modo, a maneira como o sujeito se constitui como sujeito moral, ou seja o problema da subjetividade, isto é, a maneira como o sujeito realiza a experiência de si mesmo num jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo, torna-se então o centro das análises do pensador francês: a constituição do sujeito por si mesmo através de técnicas de si. “A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que sistemas de valores, de regras e de interdições” (FOUCAULT, 2014b, p. 36). Portanto, “modos de subjetivação” são formas de atividades sobre si mesmo. Essa relação sobre si mesmo, é, ao mesmo tempo, para Foucault, o produto das determinações históricas e do trabalho sobre si, “ao longo da história, os homens nunca deixaram de se constituir, isto é, de deslocar continuamente sua subjetividade”⁶³.

Essa relação do sujeito consigo mesmo apresentada por Foucault na ética antiga leva necessariamente a uma abordagem do sujeito enquanto constituindo-se a si mesmo na modernidade, contudo, Foucault expressa aversão a ideia de fornecer um programa ético para a atualidade, portanto, contrário a afirmação de Hadot. Tal programa teria um caráter limitado, algo parecido com uma lei ou mandamento moral,

⁶³ FOUCAULT, 2014d, p. 234.

que em si se manifestaria como uma restrição de uma estética da existência. Em outra entrevista percebemos que o filósofo é avesso à ideia de um programa ético:

- Em História da sexualidade, o senhor se refere àquele que ‘perturba a lei como aquele que antecipa, por pouco que seja, a liberdade futura’. O senhor vê seu trabalho dessa forma?

- Não, 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. A Revolução Francesa se serviu de Rousseau, que tanto amava a liberdade, para elaborar um modelo de opressão social. O estalinismo e o leninismo horrorizariam Marx. Meu papel – mas esse é um termo muito pomposo – é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiros, por evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que essa pretensa evidencia pode ser criticada e destruída. O papel de um intelectual é mudar alguma coisa no pensamento das pessoas (FOUCAULT, 2014d, p. 288).

Essa postura crítica em relação aos exemplos históricos, decorrente do uso de doutrinas filosóficas, sugere que Foucault não está interessado em fornecer à modernidade uma receita ética de ação, como um grande sistema moral ao estilo kantiano, mas um roteiro de reflexão da moral contemporânea tendo como parâmetro a cultura de si: “e nessa cultura de si, nessa relação consigo, viu-se desenvolver toda uma técnica e toda uma arte que se aprendem e se exercem. Viu-se que essa arte de si necessita de uma relação com o outro”⁶⁴. Pensar a constituição do sujeito por ele mesmo e sua relação com o outro é fazer o diagnóstico de possíveis possibilidades éticas e, ao fazê-lo, erigir estratégias. Em uma conferência de 1982 na Universidade de Vermont Foucault justifica o porquê de apoiar uma filosofia que diagnostica os atuais possíveis pautada em conteúdos bastante técnicos e históricos para reflexão da atualidade, ele fala:

Certamente, temo que os materiais de que trato sejam demasiadamente técnicos e históricos para uma conferência aberta ao público. (...) apesar de sua tecnicidade talvez excessiva, tenho duas boas razões para apresentá-los a vocês. Em primeiro lugar, acredito que é pouco pretencioso expor de maneira mais ou menos profética aquilo que as pessoas devem pensar. Prefiro deixá-las tirar suas próprias conclusões ou inferir ideias gerais das interrogações que me esforço para levantar através da 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 (FOUCAULT, 2014d, p. 295).

⁶⁴ FOUCAULT, 2013, p.43.

Dois anos após essa entrevista, Foucault volta a valorizar esta forma de postura ao colocar positivamente a relação consigo próprio e com o outro, que teriam sido realizadas, principalmente a partir do curso de 1982, nos anos anteriores a partir da questão da sexualidade. Na entrevista com A. Fontana: “Uma Estética da Existência” de 1984⁶⁵, a principal característica destacada é justamente o fato de que esta não procura impor ao sujeito o que ele de veria ser, agir ou pensar, mas possibilidades para que refletisse: “de fato na maior parte das análises feitas, não se sugeria às pessoas o que elas deveriam ser, ou o que deveriam fazer, no que deveriam crer e pensar”⁶⁶, os sujeitos com a possibilidade de se determinarem, de fazerem-se a si mesmos teriam a possibilidade de escolher a sua existência.

Em outra entrevista, intitulada “Da amizade como modo de vida”⁶⁷ Foucault dá a entender que na moral antiga há procedimentos práticos que poderiam inspirar uma ética na atualidade. É o caso, por exemplo da ascese e sua relação com o cuidado de si no caso da homossexualidade, em que Foucault fala:

O ascetismo como renúncia ao prazer tem má reputação. porém a ascese é outra coisa. É o trabalho que se faz sobre si mesmo para transformar-se ou para fazer aparecer esse si que, felizmente, não se alcança jamais. Não seria este o nosso problema hoje? Demos férias ao ascetismo. Temos que avançar em uma ascese homossexual que nos faria trabalhar sobre nós mesmos e inventar – não digo descobrir – uma maneira de ser, ainda improvável (FOUCAULT, 1980, p. 4).

Não se trata de “encontrar” uma verdade essencial sobre si ou sobre seu desejo e sexualidade, mas a possibilidade de “uma ascese homossexual” que podemos caracterizar como um modo de vida não ditado pela normatização, não institucionalizado, mas aberto a inúmeras possibilidades que poderiam escapar de uma homossexualidade normatizada. Uma forma de “exercício espiritual” como pressuposto para a criação de uma estética da existência no lugar da normatização.

Para Foucault a ética antiga não se apresenta simplesmente como a solução para a normatização do Eu moderno. Essa visão é equivocada. Isso fica evidente quando na entrevista “O Retorno da Moral” afirma não considerar os gregos um modelo a ser seguido. A famosa passagem segundo a qual a antiguidade lhe pareceria ter sido um profundo erro:

⁶⁵ FOUCAULT, 2014d, p. 281.

⁶⁶ FOUCAULT, 2014d, p. 283.

⁶⁷ De l’amitié comme mode de vie. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicado no jornal *Gai Pied* nº25, abril de 1981, pp. 38-39.

- *Um estilo de existência – isso é admirável. O senhor considera os gregos admiráveis?*
- Não.
- *Nem exemplares, nem admiráveis?*
- Não.
- *O que o senhor acha deles?*
- Não muito brilhantes. (...) toda a antiguidade me parece ter sido um ‘profundo erro’ (FOUCAULT, 2014d, p. 248)

Para o autor, a ética antiga rapidamente teria assumido um caráter universalista pelo fato desta ser baseada em uma moral que em si apresentava uma contradição, de um lado buscava obstinadamente um estilo de vida e, do outro, um esforço para torná-los comum a todos.

Podemos perceber que Foucault é muitas vezes ambíguo em relação a ética antiga. ora elogia, ora se afastando do modelo clássico. Entretanto, na mesma entrevista de maio de 1984, ele volta a elogiar a ética antiga ressaltando que mesmo na época áurea da cultura de si, na época de Sêneca, ela não se dirigia a homens livres, mas, a uma pequena parte da sociedade, que nunca tentou torná-la uma obrigação, mas “pretendia” que valesse para todos. “Era um assunto de escolha dos indivíduos”⁶⁸. Podemos inferir que, apesar das críticas, há aspectos claramente positivos: primeiramente, o grupo de indivíduos a qual se dirigia essa moral não configura um caráter elitista e sim particularista. Segundo a sua característica de “escolha dos indivíduos” levava a ideia de uma não exigência para todos, uma forma de universalização sem normatização e leis. As ambiguidades presentes nessa entrevista, reforça a ideia que a postura de Foucault, em relação a ética da cultura de si, assumia traços peculiares de uma forma de inspiração, e não de atualização, do modelo antigo. Ao trazer essa admiração para o presente abre-se a possibilidade para a criação de ideias para a própria realidade moderna, inspira o surgimento de algo novo, que jamais será uma reprodução do visto, aja vista que o período histórico é outro, mas algo que se ajuste nova realidade histórica contemporânea, fazendo uma reflexão profunda sobre a moral na atualidade, um exemplo é a questão gay citada anteriormente. Essa diferença é fundamental para entendermos o retorno de Foucault ao antigos. Entender a cultura de si sem tirar os olhos da atualidade. Poderíamos supor que “o período de ouro do cuidado de si” seria uma inspiração para a atualidade. Entretanto, não se apresenta como um tipo de inspiração que se deixa apreender na

⁶⁸ *Idem, ibidem.*

visão idealizada do passado, tentando resgatá-lo e reatualiza-lo no presente como uma forma de retorno da moral antiga. Essa “inspiração” não tira seu foco da atualidade. Então, não podemos pensar essa última fase de Foucault como a sugestão de um caminho a seguir, mas uma orientação estética a partir da perspectiva do cuidado de si, margeando a possibilidade de novas configurações éticas para a atualidade. A questão que surge é: essas possibilidades configurariam a proposta de um modelo ético e estético presentes em suas últimas obras?

Após o curso de 1982, Foucault, em algumas passagens, cita como objetivo, de voltar a antiguidade, construir genealogias. Na introdução da *História da Sexualidade II*, afirma ser “difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico. Sem compreender, portanto, uma ‘genealogia’⁶⁹, empreender uma genealogia do homem de desejo⁷⁰ torna-se necessária para seus objetivos. Em uma entrevista de 1984 ele diz está sendo motivado por problemas atuais, quando afirma que a mudança ou quebra dos códigos sexuais reconduziria para a modernidade a questão da ética. Ao ser questionado sobre a atualidade de suas pesquisas, responde:

- *Por que interrogar esses períodos sobre os quais alguns dirão que são muito longínquos?*
- Parto de um problema nos termos em que ele se coloca atualmente e tento fazer sua genealogia. Genealogia significa que encaminho a análise a partir de uma questão atual.
- *Qual é então a questão atual?*
- Por muito tempo, alguns imaginaram que o rigor dos códigos sexuais, na forma como os conhecemos, era indispensável às sociedades ditas ‘capitalistas’. Ora, a supressão dos códigos e o deslocamento das interdições foram, sem dúvida, realizadas com mais facilidade do que se acreditava (o que parece indicar que sua razão de ser não era aquilo que se acreditava): e se formulou novamente o problema de uma ética como forma a ser dada à sua conduta e à sua vida. estamos, enfim, enganados ao acreditar que toda moral se resumia às interdições e que a supressão destas resolvia por si só a questão da ética (FOUCAUL, 2014d, p. 241).

A supressão das interdições não acabou com os questionamentos sobre a moral sexual, pelo contrário, trouxe à tona a ética como forma de conduta e estilo de vida, o que leva o autor a afirmar que “esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência” (FOUCAUL,

⁶⁹ FOUCAUL, 2014b, pp. 9-10.

⁷⁰ Na obra do filósofo encontramos muitas referências ao tema do desejo. Não pretendo sugerir que Foucault ao mencionar uma “genealogia do homem de desejo” pretenda fazer uma teoria do desejo.

2014b, p. 283). A procura por uma estética da existência estava conduzindo as análises de Foucault desde uma problemática atual, o que seria fazer uma genealogia. Portanto, essa significação de genealogia afasta o autor da ideia de um afastamento da história atual. Como ficou explícito acima, o próprio método genealógico é por ele definido como aquela análise orientada pela atualidade, a partir de uma questão atual. Portanto, refletir e criticar a atualidade, usando como parâmetro a cultura de si, não equivale a negar a historicidade e o contexto no qual está inserido.

No curso de 1982, Foucault deu especial atenção ao desenvolvimento histórico das diversas práticas ascéticas sociais e sistemas de pensamento, domínios que não estão separados, e a filosofia como modo de vida é apresentada e articulada como possibilidade da diferença, da mudança, do espaço de histórias que ainda podem acontecer, a estética da existência se apresenta como possibilidade. Por isso, podemos refutar a hipótese de que o autor estivesse apresentando um “programa ético” ou um “modelo ético” para a atualidade. Em outra parte da entrevista, “Verdade, Poder e Si mesmo”, citada anteriormente, Foucault afirma que “durante muito tempo as pessoas me pediam para lhes fornecer um programa para o futuro”, mas o papel do intelectual não seria fornecer esses “programas” ou modelos, ele não toma a palavra e, como representante do universal possui o direito de falar como aquele que apresenta um modelo de verdade e ética. No texto “La fonction politique de l’intellectuel”, Foucault opõe a essa figura do “intelectual universal” a figura do “intelectual específico”: “o intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma obscura e coletiva”⁷¹. Nesse sentido a filosofia se apresenta como uma arte de viver que não podemos saber com antecedência onde vai dar, pois é um exercício “espiritual” de desprendimento de si mesmo, um trabalho de autotransformação, uma estética da existência “que constitui o interesse principal da vida e do trabalho é que eles lhe permitem tornar-se diferente do que você era no início (...) só vale a pena na medida em que se ignora como terminará”⁷². A função não é dizer aos outros o que tem de fazer. Nem modelar a vontade política dos outros, mas através da análise que lhe são próprias, reinterrogar as evidências e os postulados, sacudir os costumes, as maneiras de fazer e de pensar a moral. Portanto, a função consiste em diagnosticar o presente, não em raciocinar em termos de totalidade para formular as promessas de um tempo que virá.

⁷¹ Dits et écrits III. Paris, Gallimard, 1994. P. 109 (tradução nossa).

⁷² FOUCAULT, 2014d, p. 287.

A filosofia é uma atividade transformadora, e não apenas como aquisição de conhecimento. O cuidado de si como forma de ser dado a vida é uma forma de ética, e por outro temos a função do intelectual. Desse modo, parece interessante um deslocamento para darmos respostas ao papel do intelectual de nossa modernidade.

Parece evidente de que há um certo distanciamento da noção de *intelectual* na filosofia de Foucault, e isso talvez se dê pelo fato de existir, a partir de 1968, uma crítica radical da maneira pela qual é preciso pensar o papel do intelectual, ou seja, tanto através de uma redefinição da relação que ele mantém com o saber quanto através da definição da maneira pela qual ele intervém na sociedade, e isso talvez se dê pelo fato de que o filósofo sempre colocou de lado a ideia de um intelectual universal. Foucault procura, com efeito, propor um modelo completamente diferente em contraposição a figura do intelectual em Hadot que, em nome de valores universais, despertava as consciências e as ajudava a alcançar o espírito objetivo, fazendo-as identificar a liberdade do qual os homens são os portadores. Onde Hadot acreditava haver uma universalidade dos valores, Foucault, inversamente, contrapõe o que chama de dimensão local do intelectual, sempre ancorado num tempo determinado e num lugar determinado, depositário de certo saber e submisso a determinações que lhe são, em parte, exteriores. Onde Hadot afirmava a necessidade da “consciência universal”, Foucault contrapõe uma desconstrução da própria noção de consciência, uma crítica da objetividade – a qual é para ele, um procedimento de controle das subjetividades- e a ideia de que os homens só podem, ao contrário, se reapropriar daquilo que são por meio da subjetivação; por fim, parece-me que esta “função” do intelectual pode ser relacionada à colocação que Foucault faz sobre a filosofia e sua função de modificar o pensamento do qual se parte. Em *O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si*. Ali a filosofia tem um papel de transformadora, que resulta no extravio de si através da subjetivação. Apesar de reconhecer a aproximação com Hadot: “o perigo também de abordar documentos que eu conhecia muito mal. Corria o risco de submetê-los, sem me dar conta, a formas de análise e a modos de questionamento que, vindos de outros lugares, não lhes convinham; os livros de Pierre Hadot, e em muitas ocasiões, suas opiniões e as conversas que mantivermos foram de grande valia para mim”⁷³, imediatamente separa-se dele ao dizer que:

⁷³ FOUCAULT, 2014d, p. 191.

Mas o que é então a filosofia hoje – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? E se ela não consistir, em vez de legitimar o que já se sabe, em tentar saber como e até onde seria possível pensar de modo diferente? Há sempre algo de derrisório no discurso filosófico quando ele pretende, do exterior, estabelecer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira a achar (idem, ibidem).

Apesar de Hadot e Foucault partilharem a ideia da filosofia enquanto potencial transformador, como trabalho de si sobre si, como uma ascese e forma de vida, em oposição a uma filosofia separada de um modo de vida, igualada ao discurso filosófico ficou evidente que ambos divergem em vários momentos. Foucault, intimamente, coloca a questão do cuidado de si como um desprendimento de si mesmo, livre de um universalismo, como uma empreitada que, para ser vivida, não se pode saber com antecedência onde vai dar, não há uma razão universal que guie e aponte o caminho de uma ética ou estética de vida.

CONCLUSÃO

Gostaria de enfatizar que uma noção perpassa toda a dissertação, que é o cuidado de si como atividade filosófica associada a ideia de transformação de si que chega ao seu período áureo a se constituir uma cultura de si. Objetivamos analisar a apropriação que fez Michel Foucault, em seus últimos trabalhos e particularmente a partir da *Hermenêutica do Sujeito* de 1982, de aspectos da ética antiga, com atenção especial para a noção de “cultura de si”, amplamente trabalhada e pesquisada pelo autor durante todo o curso ministrado naquele ano no Collège de France. Posteriormente, analisamos a cultura de si na *História da Sexualidade II e III* e outros textos correlatos buscando compreender os motivos que levaram o pensador francês a voltar seu olhar para antiguidade clássica.

A ideia de transformação de si está presente tanto na concepção filosófica de Foucault quanto na de Hadot. Entendemos que sem a presença da tese de exercícios espirituais de Pierre Hadot a noção de cuidado de si foucaultiana permanece obscura. Não há dúvidas que o historiador da filosofia exerceu forte influência sobre o filósofo

da cultura de si. Como sabemos os dois autores não chegaram a estabelecer um diálogo sistemático, devido a morte prematura de Foucault em 1984, mas ambos definiram a filosofia como arte de viver, sendo que para ambos esta tradição estilística se perdeu principalmente na filosofia moderna que se tornou discurso teórico e a ideia de que o cristianismo se apropriou e/ou modificou muitas práticas espirituais da antiguidade. Essas convergências de teses relativas ao antigo modo de vida filosófico são claros e distintos e estão diluídas por várias obras. Tal aproximação de ideias levam a conclusão de que as teses de Hadot auxiliam no entendimento de Foucault, sendo notado a sua influência sobre os trabalhos do mesmo. Vale ressaltar que o encontro entre ambos ocorreu antes do curso de 1982, quando Foucault recomendou que Hadot apresentasse sua candidatura à eleição no *Collège de France*. Podemos supor que nessa época o filósofo já era um leitor atento das obras do historiador, principalmente do famoso ensaio sobre os exercícios espirituais publicado em 1977.

Entretanto, Michel Foucault, ao mesmo tempo que se apropria de certos aspectos da noção de exercícios espirituais de Hadot, cunha com características próprias a noção fundamental na história do pensamento ocidental do “cuidado de si” como proposta questionadora da filosofia moderna no que concerne aos aspectos éticos e morais das relações consigo mesmo e com o outro. Hadot percebeu tal distanciamento e questionou Foucault, apontando suas convergências e divergências acusando o filósofo francês de interpretar a ética da cultura de si como uma ética do prazer que sobrevaloriza o caráter individual do “si *mesmo*”, sem levar em consideração os aspectos universais da moral na filosofia antiga, tendo como consequência uma ética do prazer que se retém em si mesmo. Como consequência a compreensão do modelo ético de Foucault baseado na ética antiga para a contemporaneidade levaria a um suposto “dandismo”. Mergulhando nessa polemica expusermos quais pontos são questionados por Hadot e procuramos apontar os motivos que levaram Foucault a afastar-se de Hadot e dar um entendimento próprio sobre o cuidado de si, apropriando-se de certos aspectos de suas teses e reinterpretando de forma diferente os mesmos fatos históricos presentes na cultura de si para fundamentar sua ideia de uma “estética da existência”.

Em determinado momento do trabalho discutiu-se se Foucault estaria ou não propondo um modelo ético e estético para a atualidade, tanto no viés interior quanto no exterior do sujeito moderno, através da ética antiga. Ele afirma categoricamente que não, entretanto deixa transparecer em diversas nuances que a ética antiga pode

servir de inspiração para a atualidade. Pois a sociabilidade da cultura de si helenístico-romana permite a transformação ética do si mesmo, pois desencadeia uma crítica de caráter social e cultural cuja finalidade, podemos inferir, seja a resistência a circunstância na qual se vive. Temos, por um lado, as reflexões de como podemos pensar a ética e a própria condição política e cultural humana, através de elementos que emergem da filosofia antiga. A abordagem desse tema é complexa, pois para Foucault a relação com o outro no contexto das técnicas de si parece possuir um caráter imanente e se referir a coexistências criativas que, ao mesmo tempo, despertam e são despertadas pela resistência em relação a códigos éticos, culturais e políticos que impõe normas e não permitem outras formas distintas de viver ou de se relacionar fora dos padrões normativos culturalmente aceitos.

Na própria leitura dessas obras há elementos que apontam para o presente, que faz voltar o olhar para a própria realidade com um desejo de mudança, com a percepção de espaço de ações que estão mal desenvolvidos, ou ainda ocultos, mas que podem se atualizar através de problematizações de como podemos pensar a ética e a política através de elementos que emergem da antiguidade e nos fazem refletir questões para o sujeito presente, pois o cuidado de si é um condutor das problematizações do eu levado ao extrema pela ideia de cultura de si que leva em consideração não apenas o conhecimento, mas a verdade que completa todo um trabalho de autotransformação do sujeito. Dessa forma Foucault nos coloca a ideia de uma arte de viver, de uma estética da existência, que nos leva a uma reflexão sobre o sujeito do nosso presente na sua relação consigo mesmo e com os outros através 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 destino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

- **FOUCAULT, M.** *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. *Histoire de la Sexualité 3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. *L' Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981 – 1982. Paris: Gallimard/ Seuil. 2001.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução: Macio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- De l'amitié comme mode de vie. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicado no jornal *Gai Pied* nº25, abril de 1981, pp. 38-39. Tradução de Wanderson flor do Nascimento.
- _____. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994. (4 volumes).
- _____. *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade e política*. Organização e seleção de textos Manoel Burros da Moita; tradução Elisü Monteiro, Inês Autmn Dourado Barbosa. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2014d.
- _____. *O Corpo utópico; As Heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- _____. *Segurança, Território e População*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. "Nietzsche, A Genealogia e A História". In: MACHADO, R (Org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015, pp.55-86.
- _____. *Do Governo dos Vivos*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. *Le Gouvernement de Soi et des Autres*. Cours au Collège de France, 1982 – 1983. Paris: Gallimard/ Seuil. 2008.
- _____. *O Governo de Si e dos Outros*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- _____. *A Coragem da Verdade*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014c.
- _____. *Histoire de la Sexualité2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. *Histoire de la Sexualité3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

- _____. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Editora Graal. São Paulo: 2005.
- _____. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Editora Graal. São Paulo: 2014b.
- _____. *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Editora Graal. São Paulo: 2002.
- _____. *Naissance de la Biopolitique*. Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Seuil/Gallimard. 2004.
- _____. Uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. In: Verve – Revista do Nu-Sol. tradução de Wanderson Flor do Nascimento. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, n. 5, 2004, p. 260-277.

FONTES SECUNDÁRIAS

- **ABRAHAM**, Tomás (Org.). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- **ADORNO**, Francisco Paolo. “A tarefa do intelectual. O modelo socrático”. In: *Foucault: a coragem da verdade*. Parábola Editorial, 2004.
- **ANDRE**, C. H. V., *História ilustrada da medicina na Antiguidade, a história da medicina antiga no seu contexto cultural*. São Paulo, Bauru, 2011.
- _____. *Le style du philosophe: Foucault et le Dire-Vrai*. Paris: Éditions Kimé: 1996.
- **AGAMBEN**. Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- **AGOSTINHO**. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- **ALMEIDA**, F. F. (2011). “Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 23, n. 32, p. 99 - 111.
- **ARAÚJO**, I. L. (2008). *Foucault e a crítica do sujeito*. 2. ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2008.
- **ARRIANO**, F. (2012). *O Encheirídion de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Sergipe: EdiUFS.
- **ARTIÈRES**, Philippe. « L’ombre des prisonniers sur le toit. Les héritages du GIP ». In: ERIBON, Didier (org.). *L’infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée*

critique. [Actes du colloque Centre Georges-Pompidou 21 -22 juin 2000]. Paris: EPEL, 2001.

- **ARTIÈRES**, P. Dizer A Atualidade – o trabalho de diagnostico em Michel Foucault, in F. Gros (org.), *Foucault, a coragem da verdade*, trad. M. Marcionilo, São Paulo, Parábola, 2004.

- _____. *1968, années politiques*. Paris: Éditions Thierry Magnier, 2008.

- _____. —Uma política menor. O GIP como lugar de experimentação política. In: CASTELO-BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp.319-331.

- **ARTIÈRES**, Philippe; **QUÉRO**, Laurent; **ZANCARINI-FOURMEL**, Michelle (Org.). *Le Groupe d'Information sur les Prisons. Archives d'une Lutte, 1970-1972*. Documents réunis et présentés par Phillipe Artières, Laurent Quéro et Michelle Zancarini-Fourmel. Postface de Daniel Defert. Paris: Éditions de l'IMEC, 2003.

- **AVELINO**, Nildo. “Apresentação: Foucault e a anarqueologia dos saberes”. In: *Do Governo dos Vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. Org. Nildo Avelino. (2ª ed). São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

- **BACHELARD**, Gaston. —Introdução: Imaginação e mobilidade. In: *O ar e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação do movimento*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp.01-18.

- **BALAUDÉ**, J.-F. (2010). “Rétroaction philosophique: Pierre Hadot, les anciens et les contemporains”. In: DAVIDSON, A. I.; WORMS, F. (dir.). *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*. Paris: Éditions ENS Rue d'Ulm, pp. 37 - 46.

- **BENSON**, Hugh. H. **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

- **BARROS**, Roberto de Almeida Pereira de. *Nietzsche: além-do-homem e idealidade estética*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

- **BÉNATOUÏL**, T. Deux Usages du Stoïcisme: Deleuze, Foucault. In: GROS, F; LÉVY, C (Orgs.). *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003.

- **BAUDELAIRE**, C. *O Pintor da Vida Moderna*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

- **BATAILLE**, G. *O Erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

- **BERGSON**, H. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

- **BLANCHOT**, M. *La Communauté Inavouable*. Paris: Les Éditions Minit, 2012.

- _____. *L'Amitié*. Paris: Gallimard, 2010.

- **BRÉHIER**, E. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012
- **BERMAN**, Marshall. —O Fausto de Goethe: A tragédia do desenvolvimento. In: *Tudo o que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp.37-84.
- **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- **BIGNOTTO**, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998. (Col. Clássicos e comentadores).
- **BRANCO**, Guilherme Castelo, **VEIGA-NETO**, Alfredo. *Foucault: Filosofia e Política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (Coleção Estudos Foucaultianos).
- **BRANCO**, G. C. As lutas pela autonomia em Michel Foucault. In: **RAGO**, M. e **ORLANDI**, L. B. L.; **VEIGA-NETO**, A. (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- **BRANCO**, G. C. Considerações sobre ética e política. In: **BRANCO**, G. C.; **PORTOCARRERO**, V. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.
- **BRENNAN**, T. *A Vida estoica: emoções, obrigações e destino*. Tradução de Marcelo Consentino. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- _____. "Psicologia moral estoica". In: **INWOOD**, B (Org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp.285-327.
- **BUTLER**, J. *Relatar a si mesmo*, Crítica da violência ética. Editora autêntica, 2015.
- **CANDIOTTO**, C. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Belo Horizonte / Curitiba / autêntica Champagnat, 2010. (Coleção estudos Foucaultianos 5).
- **CANDIOTTO**, C. (2008). "Subjetividade e verdade no último Foucault". In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 31 (1), pp. 87 - 103.
- **CARDOSO**, Jr. Hélio Rebello. *Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo*. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2005, 18(3), pp. 343-349.
- **CARDOSO**, JR., H. R; **NALDINHO**, T. C. A amizade para Foucault: resistências criativas face ao biopoder. *Fractal: Revista de Psicologia*, Niterói, v. 21, n. 1, p. 43-56, jan./abr. 2009. Disponível em: <<http://www.uff.br/periodicoshumanas/index.php/Fractal/article/view/194/268>>. Acesso em: 11 out. 2010.
- **CASANOVA**, M. *Eternidade Frágil: Ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

- **CASTRO**, Edigardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2004.
- **CÍCERO**, M.T. *Dos Deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- **CHAVES**, Ernani. *Michel Foucault e a verdade Cínica*. Campinas SP: Editora PGI, 2013.
- **CHAVES**, Ernani. “Corações a nu: coragem da verdade, arte moderna e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault”. Rio de Janeiro, Viso: Caderno de estética aplicada, nº 11, 2012. Disponível em: www.revistaviso.com.br. Acesso em: 01 de outubro de 2017.
- **CHAVES**, Ernani. O trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n’*A Gaia Ciência*, de Nietzsche. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005, p. 273-282.
- **CHEVALLIER**, P. “O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal”. Florianópolis, *Anuário de Literatura da UFSC*. Tradução de Pedro de Souza, v.18, nº1, 2013, pp.190-197.
- **CAMFORD**, Francis M. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. 3ª Ed. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Fundação Galoutre Gulbenkian. Lisboa, 1989.
- **CANGUILHEM**, G. *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil, 1988.
- **CASTELO-BRANCO**, Guilherme; **VEIGA-NETO**, Alfredo (orgs.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2011, pp. 319-391.
- **CASTRO**, Edigardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2004.
- **COSTA**, J. F. (1995). “O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?”. In: *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, 7 (1-2), pp. 121 - 138.
- **DAVIDSON**, A.I. “Foucault, le perfectionnisme et la tradition des exercices spirituels”. In: LAUGIER, S (Org.). *La voix et la vertu : variétés du perfectionnisme moral*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, pp. 449-467.
- **DELEUZE**, Gilles: Qu’est-ce qu’un dispositif? in Michel Foucault philosophe, Paris, Seuil (Des travaux), 1989.
- **DREYFUS**, H. e Rabinow, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

- **DELEUZE**, Gilles. Um retrato de Foucault [entrevista a Claire Parnet, 1986]. In: *Conversações* (1972 – 1990). Tradução de Peter PálPelbart. Rio de Janeiro 1992, p. 127 – 147.
- **DELEUZE**, M. *Foucault*. Lisboa: Editora Vega, 1987.
- **DESCARTES**, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- **DÍAZ**, Esther. *A filosofia de Michel Foucault*. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- **DESROCHES**, D. (2011). “La philosophie comme mode de vie chez Pierre Hadot”. In: *Encyclopédie de l’Agora*, Grandes questions, Dossier thématique, première version: pp. 1 - 28.
- **DINUCCI**, A. (2013). “Diatribes 5 e 6 de Musônio Rufo: Sobre a relação entre teoria, hábito e exercício”. In: *Anais de Filosofia Clássica*. Vol. 7, N 14, pp. 87 - 97.
- **DODDS**, E. R. (1965). *Les Grecs et l’irrationnel*. Paris: Aubier.
- **DOMANSKI**, J. (1996). *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l’Antiquité à la Renaissance*. Paris: Éditions du Cerf.
- **EPICURO**. “Antologia de textos”. In: *Os Pensadores V*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Máximas Principais*. Tradução de João Quartim de Moraes. Campinas, *Cadernos de Tradução*, nº13, 2006.
- **ERIBON**, D. *Michel Foucault. Uma biografia*. São Paulo: Cia das letras, 1990.
- **EPICTETO**. *O Encheirídion de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EDIUFS, 2012.
- **ERIBON**, D. *Michel Foucault. Uma biografia*. São Paulo: Cia das letras, 1990.
- **ESCOBA**, C. *Michel Foucault. Dossiê*. Rio de Janeiro: Livraria Tauros Editora, 1984.
- **ESPOSITO**, Roberto. **Bíos: biopolítica e filosofia**. Torino: Einaudi, 2004
- **FAÉ**, Rogério. A Genealogia em Foucault in *Psicologia em Estudo*, Maringá. v. 9, n. 3. p. 409-416, set/dez. 2014.
- **FRIAS**, Ivan Miranda. *Medicina e filosofia na Grécia Clássica e o conceito de melancolia: um estudo da relação corpo-alma sob o ponto de vista do binômio saúde-doença*. Tese de doutoramento. PUC- Rio, Rio de Janeiro, 2002.
Da Universidade Estadual de Londrina, 2001.
- **GIDDENS**. A. *As transformações da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas*

sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

- **GOULET-CAZÉ**, M.O; **BRANHAM**, B. *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- **GRABOIS**, P. F. Sobre a *articulação entre cuidado de si e cuidado dos outros no último Foucault: um recuo histórico à Antiguidade*. *Ensaio Filosófico*, vol. III, p. 105-120, abril/2011.
- **GROS**, Frederic. Situação do curso In: **FOUCAULT**, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução: Macio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014
- **GROS**, Frederic. *Foucault: A coragem da verdade*. (org.) Philippe Artières ... [et al.] [tradução de Marcos Marcio Nilo; prefácio de Salma Tannus Muchail]. - São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- _____. *Sujet Moral et Soi Éthique Chez Foucault*. *Archives de Philosophie* 2002/2 (Tome 65), p. 229-237. Disponível em: www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2002-2pagr-229.htm. Acessado em 13/09/2017.
- **HAVELOCK**, Eric. Prefácio à Platão. Trad. Enid Abreu Dobránsky. São Paulo: Papyrus, 1996.
- **HADOT**, Pierre. *O que é a filosofia Antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- _____. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Trad. Flavio Fontinelle Loque & Loraine Oliveira. São Paulo, 2014.
- _____. (1977). “Exercices Spirituels”. In: *Annuaire de la V^o section: Résumé des conférences et travaux*. École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses 84 (1975 - 1976), Paris: Imprimerie Nationale, pp. 25 - 70.
- _____. *Elogio de Sócrates*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012a.
- _____. *Elogio da Filosofia Antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012b.
- _____. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson / Pierre Hadot; tradução de Lara Christina de Malimpensa*. – I. ed. São Paulo: É Realizações, 2016.

- _____. (1995). *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?* Éditions Gallimard, Paris.
- _____. (1997). *Plotin ou la Simplicité du Regard*. Paris: Gallimard.
- _____. (2000). *Manuel d'Épictète*. Paris: LGF.
- _____. (2001). *La Philosophie comme Manière de Vivre: Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel.
- _____. (2002). *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel.
- _____. (2006) *O Véu de Ísis: Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola.
- _____. *Wittgenstein e os limites da linguagem*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- _____. (2008) *N'oublie pas de Vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel.
- **HERMANN**, Nadja. *Ética e Estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCS, 2005.
- **HOBSBAWM**. E.J. *Rebeldes primitivos. Estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- **HOFMANN**, Werner. *A história do pensamento do movimento social dos séculos 19 e 20*. Trad. Adolpho José da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- **ERIBON**, Didier. (1990), *Michel Foucault*. São Paulo, Companhia das Letras.
- **FESTUGIÈRE**, A.-J. (1978). *Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius*. Paris: Vrin, pp. 69 - 71.
- **GADAMER**, H.-G. (2002). *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 11ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2008). *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Maurer. 11ª edição. Petrópolis: Vozes.
- **GENEROSO**, V. H. (2010). *Pierre Hadot et Michel Foucault: Une rencontre manquée? Vers une éthique philosophique pour le temps présent*. 129 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Crítica Contemporânea da Cultura) – Université de Paris VIII Vincennes à Saint-Denis, Paris.

- **GROS**, Frédéric (2014), “Situação do Curso”. In: **FOUCAULT**, Michel ([1982] 2014), *Hermenêutica do Sujeito*, 3ª edição. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- **JAEGER**, Werner Wilhelm. Paidéia: A formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- **JEANMART**. G. (2007). *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*. Philosophique, Besançon, pp. 7 - 24.
- **KANT**, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de vista Cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’” In: *Textos Seletos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974, pp.100-117.
- **KOHAN**, W; **WOZNIAK**, J. (2011). “Filosofia como exercício espiritual na educação de jovens e adultos”. In: *Educação em revista*. Tradução de Paula Angerami Linhares. Marília, v. 12, n. 1, pp. 191 - 206.
- **KRISTEVA**, Julia. «Julia Kristeva: la reine des signes». In: *De Sartre a Foucault. Vingt ans de grands entretiens dans Le Nouvel Observateur*. Réalisé par Nicole Muchnik. Avec la collaboration de Carol Kehringer. Préface de Mona Ozouf. Hachette littérature, Le Nouvel Observateur, 1984, pp.146-158.
- **KURLANSKI**, Mark. *1968: o ano que abalou o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
- **LAËRCE**, Diógenes. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Éd. et trad. R. Genaille. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.
- **LAËRTIOS**, D. (2008). *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2ª edição. Brasília: Editora UnB.
- **LARIVÉE**, A. “Un tournant dans l’histoire de la vérité? Le souci de soi antique”, Paris, *Critique – Leçons de Foucault*, nº660, 2002, pp. 335-353.
- **LAUGIER**, S (Org.). *La voix et la vertu: variétés du perfectionnisme moral*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, pp. 449-467.
- **LEGRAND**, Stéphane. —Que faire? In: *Collectif~Essai. Michel Foucault*. Paris: L’Arc/Inculte, 2007, pp.242-254.

- **LEME**, José Luís Câmara. —Foucault e o cinismo de ManetII. In: RAGO, Margareth;
- **LAÉRCIO**, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama.
- **LODDI**, L.; **MARTINS**, R. (2009). “A cultura visual como espaço de encontro entre construtor e pesquisador bricoleur”. In: *Revista digital do laboratório de artes visuais*. Ano II, n. 3, pp. 87 - 108.
- **LORENZINI**, M.D. *La Politique des Conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. 2014. 492f. Tese (Doutorado em Filosofia). Université Paris-Est Créteil, Créteil. 2014.
- **LOUREIRO**, I. (2004). “Arte e Beleza: diferentes formulações sobre a estética da existência”. In: *Revista do Departamento de Psicologia*, UFF, 16 (1), pp. 41 - 53.
- **LUCRÉCIO**. “Da Natureza”. In: *Os Pensadores V*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- **LOJKINE**, Stéphane (dir.) : *L’Écran de la représentation*, Paris, L’Harmattan, coll. Champs Visuels, 2001.
- **LUXON**, Nancy. —Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel FoucaultII. In: *Political Theory*. June 2008. Vol. 36. No. 03. Sage Publications, 2008.
- **MARCO AURÉLIO**. “Meditações”. In: *Os Pensadores*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1973.
- **MACHADO**, R. *Ciência e o Saber. A trajetória da Arqueologia em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora. 2006.
- **MAIA**, A. C. (2000). “A questão da Aufklärung: mise au point de uma trajetória”. In: **PORTOCARRERO**, V; **CASTELO BRANCO**, G. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, 264 - 295.
- **MARROU**, H.-I. (1948). *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*. Paris: Le Seuil.
- **MEULI**, K. (1935). “Scythica”, In: *Hermes*, t. 70, 1935, pp. 121 - 176.
- **MATHET**, Marie-Thérèse (dir.): *Brutalité et représentation*, Paris, L’Harmattan, coll. Champs Visuels, 2006.
- **MERLEAU-PONTY**, M. (2011). *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de C. A. Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2004). *O Olho e o Espírito*. Tradução de P. Neves, M. E. Gomes Pereira, C. Lefort e A. Tassinari. São Paulo: Cosac & Naify.

- **MOSSÉ**, Claudé. *Dicionário da Civilização Grega*. Trad.: Carlos Ramalhete, Colaborador: André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- **MUCHAIL**, Saulma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito*. Edições Loyola. São Paulo: 2011.
- _____. “Sobre a amizade – Considerações casuais”. *Revista Margem*. PUC-SP. No. 09. São Paulo, 1999, pp. 133-139.
- _____. *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. “Da promessa à embriaguez: A propósito da leitura foucaultiana do *Alcíades* de Platão”. In: **RAGO**, Margareth; **VEIGA-NETO**, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*, Belo Horizonte: Autêntica, 2008 (2ª ed.), pp. 239-252.
- _____. “Leitura dos antigos, reflexões do presente”. In: **RAGO**, Margareth; **VEIGANETO**, Alfredo. *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp. 349-361.
- _____. *Foucault, Mestre do Cuidado: textos sobre A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____. “O dizer-verdadeiro: descrição positiva”. In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan./jun.2011.
- **NAPOLI**, Ricardo Bins di. *Ética e compreensão do outro. A ética de Wilhelm Dilthey sob a perspectiva do encontro interétnico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- **NIETZSCHE**, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm.
- _____. **Além do bem e do mal**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.
- _____. **Aurora**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. **Ecce homo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- _____. **Humano, demasiado humano**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.
- _____. **Humano, demasiado humano II**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- _____. **O Anticristo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

- _____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.
- **NUNES**, Benedito. *Introdução a Filosofia da Arte*. 1999.
- **ONFRAY**, Michel. *Contra História da Filosofia I: as sabedorias antigas*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- **ORTEGA**, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- _____. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- **PAIVA**, A.C.S. “Amizade e modos de vida gay: por uma vida não-fascista”. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M.; VEIGA-NETO, A; SOUZA FILHO, A (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 53-67.
- **PASSETTI**, Edson. “Foucault libertário”. *Revista Margem*, no. 05. São Paulo, 1996, pp.135-147.
- _____. “Foucault e o liberalismo”. *Revista Aulas*, no. 03, 2007.
- _____. *Ética dos amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário, 2003.
- _____. “A utopia e a atitude limite”. *Revista Margem*, no. 13. São Paulo, 2001, pp. 135-142.
- _____. *Anarquismo Urgente*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.
- _____. “Foucault e a transformação”. In: BÓGUS, Lúcia; WOLFF, Simone; CHAIA, Vera (org.). *Pensamento e teoria nas Ciências Sociais*. São Paulo: Educ-Capes, 2011, pp. 205-220.
- **PEREIRA**, Carlos Alberto Messeder. *O que é contracultura*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- **PINHO**, Luiz Celso. “O Sócrates do último curso de Foucault no Collège de France”. In: **BRANCO**, - Guilherme Castelo de; **VEIGA-NETO**, Alfredo (org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp.213-223.
- **PELEGRINI**, Mauricio A. “Foucault, Feminismo e Revolução”. In: *Anais do XXI Encontro Estadual de História – ANPUH-SP*. Campinas, 2012, pp.01 -12.
- _____. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- **PINHO**, L. C. (2013). “Por uma existência artística: ética e estética em Nietzsche e Foucault”. In: *Griot – Revista de Filosofia*, v. 8, n. 2, pp. 108 - 117.

- **PLATÃO**. Diálogos: *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades/ Platão*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Pará: EDUFPA, 2007.
- _____. Diálogos: *Fedro, Eutífron, Apologia a Sócrates, Críton, Fédon*. Trad.: Edson Bini, Bauru: Edipro, 2008.
- _____. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Pará: EDUFPA, 2011.
- _____. *Les Lois*, livre III, 694a-B. Trad. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1965
- _____. «lettre VII». In: *Lettres*. Trad. J. Souilhé. Paris: Belles Lettres, 1977.
- _____. *Apologie de Socrates*. 17d. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- _____. *Lachès*. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- _____. *Alcibiades*. In: *Oeuvres complètes*. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1929.
- _____. *La République*. Trad. E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1934
- **PLUTARCO**. *Como distinguir o amigo do bajulador*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- **PUNTE**, F. E. B. R. (2013). “Pode se pensar a filosofia aristotélica como modo de vida? Diógenes Laércio e sua posteridade na obra de Pierre Hadot”. In: *Do Homem e Suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*. (Coordenadores: Delfim Leão, Gabriele Cornelli e Miriam C. Peixoto). Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 177 - 197.
- **QUEIROZ**, André. **CRUZ**, Nina Velasco e (org.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7L, 2007.
- **RABINOW**, P. O que é a maturidade? Habermas e Foucault sobre “O que é o Iluminismo?”. In: _____. *Antropologia da Razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- _____. Sujeito e governamentalidade: elementos do trabalho de Michel Foucault. In: *Antropologia da Razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999a.

- _____; DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- **RAJCHMAN**, J. *Foucault: A Liberdade da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- **RAGO**, Margareth. **VEIGA-NETO**, Alfredo. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- **RAGO**, Margareth, **VEIGA-NETO**, Alfredo e **ORLANDI**, Luiz (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- **RAGO**, Margareth; **VIEIRA**, Priscila Piazzentini. "Foucault, criações libertárias e práticas parresiásticas". In: *Caminhos da História*. Revista do Departamento de História Centro de Ciências Humanas – UNIMONTES. V.14, no. 02. Montes Claros: Editora Unimontes, 2009, pp. 23-59.
- **REVEL**, Judith. "O pensamento vertical. Uma ética da problematização". In: *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- _____, *Dicionário Foucault*. Tradução de Anderson Alexandre da Silva; revisão técnica Michel Jean Maurice Vicent. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- **ROCHAMONTE**, C. (2015). "Entre filosofia e espiritualidade: Michel Foucault, Pierre Hadot e Henri Bergson". In: *Revista Contemplação*. N 12, pp. 54 - 65.
- **SANTOS**, Felisa. "El riesco de pensar". In: ABRAHAM, Tomás (org.). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- **SARDINHA**, D. "As duas Antologias Críticas de Foucault. Da transgressão a Ética." *Trans/form/Ação*, v. 32.
- _____. "A Filosofia e seus cães: dos cínicos à canalha". In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan./jun.2011.
- **SECCO**, Lincoln. *Gramsci e a Revolução*. São Paulo: Alameda, 2006.
- **SEDLEY**, D. "A Escola, de Zenon a Ário Dídimos". In: INWOOD, B (Org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp.7-34.
- **SCHOFIELD**, M. "Ética estoica". In: INWOOD, B (Org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp.259-284.
- **SÊNeca**. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

- **SÓCRATES**. *Defesa de Sócrates/ Platão. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates; Apologia de Sócrates / Xenofonte. As nuvens / Aristófanes*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções de Jaime Bruna, Libero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski. — 4. ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- **SOUZA**, José Cavalcante de (Seleção de textos e supervisão). *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção “Os Pensadores”.
- **STEPHAN**, Cassiana Lopes. *Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo*. / Cassiana Lopes Stephan. – 2015.
- **TAYLOR**, Dianna; **VINTGES**, Karen. *Feminism and the Final Foucault*. Chicago: University of Illinois Press, 2004.
- **TERNES**, José. “Foucault, do retorno da linguagem ao dizer - verdadeiro”. In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan./jun.2011.
- **TESTA**, Federico. *Hacia una historia de las prácticas filosóficas en Michel Foucault y Pierre Hadot*. Traducción Patricia Salome. In: *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*, Número 24, Abril 2017, pp, 179-199.
- **VEGETTI**, M. “Foucault et les anciens”. Paris, *Critique – Michel Foucault: du monde entier*, nº 471-472, 1986, pp. 925-932.
- **VEIGA-NETO**, Alfredo. *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- _____. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- **VERNANT**, J. *A morte nos olhos*. Figuração de outros na Grécia Antiga. Ártemis e Gorgó: Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- **VERNANT**, J.P. “L’individu dans la cité”. In: _____. *L’individu, la mort, l’amour: soi-même et l’autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 2011.
- **VERNANT**, J.-P. (1971). *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero.
- **VEYNE**, Paul. *Le dernier Foucault et as morale*. Em *Critique*, Paris, Vol. XLII, nº 471-472, p. 933-941, 1985.
- **VIEIRA**, Priscila Piazzentini. *Pensar diferentemente a História: o olhar genealógico de Michel Foucault em Vigiar e Punir*. Dissertação de Mestrado defendida no IFCH da UNICAMP, 2008.
- **Yazbek**, André Constantino. *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. 2008. 356 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/11780> .

- **Yazbek**, André Constantino. *O louco e o sonhador: Jacques Derrida leitor de História da loucura, de Michel Foucault (notas sobre uma polêmica)*. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v.9 nº 2, p. 21-40, 2016.
- **Yazbek**, André Constantino. “É preciso ser justo com Freud”: *Michel Foucault e os desdobramentos de história(s) da loucura*. In: Princípios Revista de Filosofia. Natal, v. 22, n. 38 Maio-Ago. 2015, p. 171-200.