

**Lorrayne Bezerra Vasconcelos Colares**

**FILOSOFIA COMO ARTE DE VIVER:  
UMA ANÁLISE DA CRÍTICA DE PIERRE HADOT À ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA  
FOUCAULTIANA**

Brasília

2016

**Lorrayne Bezerra Vasconcelos Colares**

**FILOSOFIA COMO ARTE DE VIVER:  
UMA ANÁLISE DA CRÍTICA DE PIERRE HADOT À ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA  
FOUCAULTIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ética e Filosofia Política, do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Loraine de Fátima Oliveira.

Brasília

**FILOSOFIA COMO ARTE DE VIVER:  
UMA ANÁLISE DA CRÍTICA DE PIERRE HADOT À ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA  
FOUCAULTIANA**

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, nível de mestrado da Universidade de Brasília.

Apresentada à Comissão Examinadora, integrada pelos Professores:

---

**Profa. Dra. Inara Zanuzzi**  
**Universidade Federal do Rio Grande do Sul**

---

**Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento**  
**Universidade de Brasília**

---

**Profa. Dra. Loraine de Fátima Oliveira (orientadora)**  
**Universidade de Brasília**

Brasília - DF, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2016.

Dedico esta dissertação à memória de Arthur Nunes e de Corina Colares,  
que me ensinaram, para além dos livros, o verdadeiro valor do instante.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus pais, os quais, apesar de todas as dificuldades, sempre se esforçaram ao máximo para garantir que eu tivesse acesso a uma educação de qualidade;

À minha orientadora, pela inspiração e por todas as críticas construtivas que me guiaram ao desenvolvimento desse projeto da melhor forma possível;

Às professoras e aos professores membros da banca, cujas críticas fortalecerão a base do conhecimento até então adquirido;

Aos demais professores que me ensinaram a ver na busca pelo conhecimento um caminho de acolhimento e de crescimento pessoal;

Aos amigos que, durante esse período, nunca duvidaram da minha capacidade e incentivaram constantemente que eu acreditasse mais em mim mesma;

Ao Miguel, por todo amor do mundo, além de todos os conselhos valiosos que me deste a respeito das incertezas do futuro;

À Capes, pela bolsa concedida e pelo fomento às pesquisas no país.

*“Só como fenômeno estético a existência e o mundo  
aparecem eternamente justificados”*

**F. Nietzsche**

*“O mundo é grande, mas em nós  
ele é profundo como o mar.”*

**R. M. Rilke**

## RESUMO

O presente trabalho visa analisar o breve, porém significativo, diálogo travado entre Pierre Hadot e Michel Foucault no final do século XX. Procura apresentar e discutir a teoria de Pierre Hadot a respeito dos assim chamados *exercícios espirituais* em relação à *estética da existência* defendida por Foucault na fase final de sua obra, discussão essa que apresenta inúmeros pontos de convergência e de divergência entre ambos os filósofos. Cabe analisar até que ponto as críticas levantadas por Hadot realmente influenciam o programa foucaultiano, ou se são decorrentes de uma interpretação inexata dos reais objetivos de Foucault.

**Palavras-chave:** Exercícios espirituais. Estética da existência. Michel Foucault. Pierre Hadot. Ética.

## ABSTRACT

The present work analyzes the brief, but significant, dialogue settled between Pierre Hadot and Michel Foucault in the late twentieth century. Seeks to present and discuss the theory of Pierre Hadot about the so-called *spiritual exercises* in relation to the *aesthetic of existence* advocated by Foucault in the final phase of his work, a discussion which presents numerous points of convergence and divergence between these two philosophers. Worth analyzing to what extent the critics raised by Hadot really influence the foucauldian project, or whether they are due to an inaccurate interpretation of the real objectives of Foucault.

**Keywords:** Spiritual exercises. Aesthetic of existence. Michel Foucault. Pierre Hadot. Ethics.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>1. PIERRE HADOT: A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA E OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS</b>	<b>15</b>
1.1. A PROBLEMÁTICA LITERÁRIA: O DISCURSO FILOSÓFICO E A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA	18
1.2. OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS	25
1.3. O CRISTIANISMO E A CRIAÇÃO DAS UNIVERSIDADES	39
1.4. A SUPOSTA PERMANÊNCIA DA EXPERIÊNCIA ANTIGA	44
<b>2. MICHEL FOUCAULT: A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA E O CUIDADO DE SI</b>	<b>52</b>
2.1. A VIRADA METODOLÓGICA, O “SILÊNCIO” FOUCAULTIANO E A QUESTÃO DO SUJEITO	53
2.2. A GENEALOGIA ÉTICA FOUCAULTIANA	59
2.3. A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA, O CUIDADO E AS PRÁTICAS DE SI	65
2.4. O CRISTIANISMO E A CRISE DA ÉTICA NA CONTEMPORANEIDADE	71
<b>3. DOS ENCONTROS E CONVERGÊNCIAS PARA AS DIVERGÊNCIAS E DESENCONTROS</b>	<b>75</b>
3.1. AS CONVERGÊNCIAS E ENCONTROS	76
3.2. OS DESENCONTROS E AS DIVERGÊNCIAS	79
3.2.1. <i>OBRA DE ARTE OU VIDA BELA?</i>	80
3.2.2. <i>A IDADE DA RUPTURA</i>	83
3.2.3. <i>TOTI SE INSERENS MUNDO: O ULTRAPASSAMENTO DE SI E A SABEDORIA</i>	85
3.2.4. <i>O NOVO DANDISMO NO SÉCULO XX</i>	90
3.2.5. <i>A ÉTICA DO PRAZER</i>	97
3.2.6. <i>A ESCRITA DE SI</i>	99
<b>4. NEM A ESTETIZAÇÃO E NEM A DIVINIZAÇÃO DO EU: A ARTE DE VIVER EM SUA ESFERA SOCIAL</b>	<b>103</b>
4.1. O UNIVERSALISMO HISTÓRICO DE PIERRE HADOT	106
4.2. FOUCAULT E A AMIZADE	111

<b><u>CONSIDERAÇÕES FINAIS: REFLEXÕES ÉTICAS, ESTÉTICAS E EXISTENCIAIS PARA A CONTEMPORANEIDADE</u></b>	<b><u>115</u></b>
<b><u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u></b>	<b><u>118</u></b>
<b><u>ANEXO A</u></b>	<b><u>126</u></b>

## INTRODUÇÃO

Os interesses que me levaram a realizar essa pesquisa já me acompanham desde os últimos anos de minha graduação em filosofia, isto posto a presente dissertação manifesta-se conforme uma continuação e desenvolvimento dessas primeiras intuições a respeito do que é conhecido como o *diálogo interrompido* travado entre Pierre Hadot e Michel Foucault no cenário universitário francês do final do século XX. Esse diálogo, que versa a respeito tanto dos *exercícios espirituais* quanto da *estética da existência* é, sobretudo, um debate acerca da ética e do sujeito contemporâneo, mas que se desdobra em diversos questionamentos sobre o estatuto da própria filosofia ao longo de sua história. Sendo assim, na análise de suas contemporaneidades, buscaremos apresentar ambos os autores como indivíduos de seu tempo que se envolveram no estudo da história da filosofia, em uma análise que se aventura desde a Antiguidade greco-romana até a o final do século XX, procurando, através dos seus ditos e escritos, levantar reflexões acerca de suas próprias épocas e experiências filosóficas.

Michel Foucault (1926 - 1984) é amplamente conhecido como um dos mais influentes filósofos contemporâneos, seja pela sua atuação e postura política, seja por ter dedicado suas aulas e pesquisas para tratar das relações de poder em temáticas de certa forma marginalizadas, tais como o estudo da sexualidade, da loucura e do encarceramento. Aqui, desejamos também apresentar Pierre Hadot (1922 - 2010) não somente como um dos mais relevantes historiadores da filosofia antiga, mas como um filósofo crítico a respeito de sua geração e que, mesmo ao se dedicar principalmente ao estudo da história da filosofia antiga, também problematizou questões atuais e escreveu sobre a obra de filósofos, artistas e pensadores das mais variadas épocas.

O objetivo do texto é o de exprimir esse diálogo como um debate centrado sob uma perspectiva ético-estética de dimensão existencial, diálogo esse que é também de imenso interesse no cenário filosófico presente. Sendo assim, o estudo aqui desenvolvido visa apontar e questionar pontualmente em que medida as

críticas de Pierre Hadot teriam impacto sobre o programa foucaultiano da *estética da existência*, se estas seriam resultado de uma interpretação inexata das reais intenções de Foucault ou configurariam-se como uma *diferença* inevitável entre suas metodologias e estratégias de pesquisa. Mas também pretende avaliar se as críticas de Hadot, por sua vez, poderiam caracterizar outra possibilidade de perspectiva ética para o sujeito contemporâneo, diferente da sugerida por Foucault, mas ainda pautada na discussão sobre a elaboração de si como uma arte de viver.

Entretanto, para refletir sobre quais são as interrogações provenientes da leitura das obras selecionadas passíveis de análise é necessário, antes de tudo, expor as teses centrais de ambos os autores a respeito das principais ideias e noções<sup>1</sup> envolvidas na questão e também delinear as características dos autores envolvidos conforme personagens de seus próprios escritos. No primeiro capítulo, a fim de entender a crítica feita por Hadot a Foucault, começaremos por analisar os principais termos hadotianos, buscando delinear as noções de *exercícios espirituais* e de *filosofia como modo de vida*, assim como esclarecer a reflexão sobre a separação entre *discurso* e *filosofia como ação viva* operada na Idade Média e as implicações desse fenômeno para o nosso filosofar. A análise de tais questões se pautará principalmente na leitura crítica dos livros *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* (*Exercices Spirituels et Philosophie Antique* e *Philosophy as a Way of Life*), *O Que É a Filosofia Antiga? (Qu'est-ce que la Philosophie Antique?)*, *Wittgenstein e os Limites da Linguagem* (*Wittgenstein et Les Limites du Langage*), *Discours et Mode de Vie Philosophique*, *N'oublie Pas de Vivre* (*No Te Olvides de Vivir*) e *La Philosophie Comme Manière de Vivre* (*The Present Alone is Our Happiness*), recorrendo pontualmente também a outros escritos do autor.

Em seguida, apresentaremos a concepção de *estética da existência*, assim como os derivados da noção de *cuidado de si*, no âmbito da discussão sobre o *sujeito* encontrada na última fase dos escritos de Foucault. É importante ainda

---

<sup>1</sup> Evitarei aqui falar tanto nos exercícios espirituais quanto na filosofia como modo de vida como *conceitos* hadotianos, tendo em vista que mais do que definir especificamente, Hadot procura construir uma noção que consiga abranger uma pluralidade de práticas sem engessá-las. Isso inclusive é necessário na medida em que ele pretende alargar e aplicar essas noções para toda a Antiguidade. Seria, portanto, necessário todo um estudo para questionar em que medida ele realmente consegue realizar seu projeto. O mesmo valerá para Foucault, também, em relação à *estética da existência*, às práticas de si e de outras expressões com as quais ele joga sem que as delimite claramente.

compreender o que significa para Foucault a elaboração de uma *genealogia ética* e de uma *ontologia do presente*. Além de uma análise do que o autor identificará como uma crise ética na contemporaneidade. Nesse momento o estudo se focará na interpretação de um deslocamento entre o primeiro e os últimos dois volumes da *História da Sexualidade*, nomeadamente *A Vontade de Saber*, *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, respectivamente. Assim como das obras que transcrevem os cursos oferecidos no *Collège de France*, tais como *A Hermenêutica do Sujeito*, *Aulas Sobre a Vontade de Saber*, *A Coragem da Verdade*, *O Governo de Si e dos Outros* e de entrevistas e outros textos e comunicações reunidos na coleção *Ditos e Escritos*.

Com esse plano de fundo estabelecido, em um terceiro momento, a análise se focará no exame das influências de Hadot sobre escritos de Foucault, assim como na reflexão crítica dos pontos de convergência entre o pensamento de ambos os autores, e, especialmente, no estudo dos contrapontos entre suas diferentes posições e metodologias filosóficas. Aqui não haverá necessariamente uma simetria expositiva, na medida em que se encontra nas divergências o ponto de maior interesse crítico. Serão, então, questionadas a fundo nesse capítulo todas as críticas que o próprio Hadot apontou diretamente sobre sua leitura (parcial) de Foucault e tais críticas serão também criticadas, visando não respondê-las de um modo como Foucault o faria, mas sim justificá-las nos limites da nossa compreensão sobre os projetos dos próprios autores.

E, por fim, é preciso questionar o que os comentadores e críticos contemporâneos afirmam sobre tal diálogo interrompido, evitando que interpretações injustas ou indevidas sejam feitas em relação a ambos. O nosso objetivo será não o de visar conciliar uma diferença inevitável, mas o de salientar as características sociais e políticas que normalmente são silenciadas quando pensamos tanto em uma estilização quanto em uma divinização do eu. Nessa etapa final, será necessário ir além dos ditos e escritos dos próprios autores, reorganizando então suas aproximações a fim de reconhecer que eles estão mais próximos do que Hadot parece apontar, na medida em que o conteúdo de seus próprios distanciamentos pode nos ajudar a pensar sobre outras possibilidades não normativas para o sujeito contemporâneo, alternativas abertas, múltiplas e plurais, de caráter ético-estético-existencial e baseadas no que Pierre Hadot e Michel Foucault parecem propor com

as diferentes noções e ideias envolvidas no que ambos denominam como uma *arte de viver*.

Espero que ao longo da leitura da presente pesquisa as leitoras e leitores da mesma também se transformem e se engajem no cuidado consigo mesmos, alinhando assim seus discursos com suas ações. Que compreendam, assim como eu durante esse processo, a relevância dessas questões não apenas no âmbito da discussão filosófica acadêmica, mas também na vida cotidiana. Acredito que a filosofia e a arte são expressões do âmago humano e que através das relações entre elas podemos aprender a nos recriarmos constantemente e, por conseguinte, devemos assumir a posição de sermos os artistas de nossas próprias existências.

Por fim, saliento que, a respeito das citações traduzidas para o português, a dissertação aqui desenvolvida serve-se das traduções já publicadas, a não ser em casos que estão identificados. E, quanto às citações de textos em línguas estrangeiras, me responsabilizo pelas devidas traduções. No mais, desejo a todas e todos uma boa leitura, uma leitura *espiritual*.

## 1. PIERRE HADOT: A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA E OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

Pierre Hadot é reconhecido como um dos mais importantes historiadores da filosofia antiga no cenário filosófico atual, principalmente pela repercussão da sua tese sobre a *filosofia como modo de vida* e prática de *exercícios espirituais* na Antiguidade, pelas suas traduções e livros sobre os antigos greco-romanos (especialmente Plotino, Porfírio, Mário Vitorino e Marco Aurélio), além de ter dialogado com Michel Foucault na década de 80. Entretanto, sua obra também levanta questionamentos bastante atuais, pois como bem salientou Michael Chase, “a partir de 2006, a obra de Hadot havia sido citada por pesquisadores trabalhando em estudos de gestão, economia, pensamento chinês, educação, sociologia, ciência política, estudos sobre mulheres, apenas para nomear alguns” (CHASE, 2010). Aqui, apresentaremos detalhes de sua biografia com o objetivo de delinear os momentos decisivos da vida do autor que marcaram profundamente sua obra. Tais detalhes são importantes na medida em que o presente trabalho busca sempre associar a vida daquele que escreve aos seus discursos, como explicaremos adiante.

Nascido numa família extremamente religiosa, desde cedo Hadot recebeu uma forte educação cristã, chegando a ser ordenado ao sacerdócio em 1944. Os anos de 44 e 45 foram de intensa atividade intelectual e política, e marcaram na carreira de Hadot um profundo contato com o existencialismo enquanto ele estudava tanto no *Institut Catholique* quanto na *Sorbonne*. É no mesmo período que Hadot entrou em contato com Paul Henry, um padre jesuíta e o editor de Plotino, o qual lhe sugeriu que, ao invés de estudar Rilke ou Heidegger como Hadot pretendia, escrevesse sua tese sobre Mário Vitorino, um neoplatônico cristão romano, que foi tradutor de Plotino, autor que Hadot estudaria por vinte anos até a publicação de sua tese de doutorado. A partir de 1949, Hadot dedicou-se a trabalhar no CNRS – *Centre National de la Recherche Scientifique*, primeiramente como estagiário e depois como pesquisador. Esse também é o ano que marca o começo do distanciamento de Hadot da Igreja Católica, seja devido aos preconceitos quanto aos valores burgueses e conservadores que ele começou a perceber em um mundo

eclesiástico que parecia tão afastado do que ele entendia como o mundo dos trabalhadores, o que culminaria no abandono de sua posição pastoral em 1952. O próprio Hadot define esse como um ano decisivo de mudança em seu pensamento, marcado especialmente pelo descobrimento dos métodos filológico e histórico, através do contato com Henry, os quais mudaram seu modo de ler os antigos na medida em que o fizeram perceber a importância da consideração de seus contextos específicos. É possível apontar que entre 1949 e 1964 seus estudos concentram-se, sobretudo, nas figuras de Mário Vitorino, Plotino, Porfírio, Ambrósio de Milão e Marco Aurélio. O interesse pelo misticismo que transpassa sua obra também o levou a ser um dos primeiros, e não o primeiro como é comumente dito e desmentido pelo próprio Hadot, a escrever um artigo introduzindo o pensamento de Wittgenstein na França<sup>2</sup>.

O segundo ponto de inflexão na obra do autor corresponderia ao período em que Hadot foi nomeado diretor de estudos da V<sup>o</sup> seção da *École Pratique des Hautes Études* (EPHE) em 1964, e que marcaria seus estudos até seu falecimento em 2010. Para Chase, é nesse período que:

o foco dos interesses de Hadot gradualmente se desloca [...] da metafísica complexa e técnica de Porfírio e Mário Vitorino para uma preocupação com o lado ético e prático da filosofia, e mais precisamente culmina no desenvolvimento de sua noção chave de filosofia como modo de vida” (CHASE, 2010).

---

<sup>2</sup> Hadot (2014b, p. 7) revela que por volta de 1953 - 54, enquanto trabalhava no *Centre National de la Recherche Scientifique*, conheceu o trabalho de Wittgenstein enquanto examinava revistas filosóficas estrangeiras. O primeiro artigo de Hadot sobre Wittgenstein, intitulado *Reflexões sobre o limite da linguagem a respeito do Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein*, foi apresentado em 29 de abril de 1959 no *Collège Philosophique*. Inclusive, nessa mesma época Hadot começou a traduzir o *Tractatus* do alemão devido ao fato de ainda não existir uma versão do livro em francês na época, porém nunca chegou a publicá-la inteiramente devido ao fato de Pierre Klossovski já o ter feito em 1961. Ele foi influenciado, contudo, por autores como E. Wasmuth e R. Freundlich, que escreveram pouco tempo antes sobre o silêncio e a mística no *Tractatus* e sobre a lógica e a mística em Wittgenstein, respectivamente. Hadot também chegou a escrever sobre o segundo Wittgenstein e suas *Investigações Filosóficas* nos dois textos intitulados ‘*Wittgenstein, filósofo da linguagem*’ que foram publicados no final de 1959. Ele, ainda, teve uma breve discussão com a filósofa Elizabeth Anscombe a respeito do *Tractatus* no mesmo período. Em 1962 publicou seu último texto sobre o assunto na *Revue de Métaphysique et de Morale*, resultado de uma segunda conferência no *Collège Philosophique*, a qual chamou de ‘*Jogos de Linguagem e Filosofia*’. Todos esses textos podem ser encontrados reunidos no livro *Wittgenstein e os Limites da Linguagem* que traduzido recentemente para o português. Cf. HADOT, P. (2014). *Wittgenstein e os Limites da Linguagem*. São Paulo: É Realizações.



Na EPHE, Hadot iniciou ministrando aulas especialmente sobre Ambrósio de Milão e Agostinho e desenvolveu pesquisas na cátedra de *Patrística Latina*, para a qual foi indicado devido aos seus estudos e traduções de Mário Vitorino. No mesmo ano casou-se, pela segunda vez, com a historiadora da filosofia Ilsetraut Marten<sup>3</sup>, a qual influenciou profundamente seus estudos na medida em que ambos se interessavam pela *orientação espiritual na Antiguidade*. Em 1968, depois de anos de pesquisa, publicou sua importante tese de doutorado sobre Porfírio e Mário Vitorino, na qual defendia que um comentário aparentemente anônimo sobre o *Parmênides* é, na verdade, da autoria de Porfírio. Mudou posteriormente o nome da cátedra, em 1972, para *Teologias e Místicas da Grécia Helenística e do Fim da Antiguidade* devido ao seu progressivo interesse pelo pensamento não cristão, o que o fez ampliar suas pesquisas para entender melhor o pensamento filosófico e teológico antigo e lhe permitiu voltar a dar aulas sobre Plotino, Marco Aurélio, mas também sobre lógica antiga. É a partir desse momento que podemos observar na obra de Hadot o desenvolvimento do que mais tarde ele chamaria de *filosofia como modo de vida e prática de exercícios espirituais*. Em 1977, publicou o artigo *Exercices Spirituels*<sup>4</sup>, a primeira versão do que viria a constituir sua mais conhecida tese e culminaria no livro *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*<sup>5</sup>. Já em 1983 tornou-se professor da cátedra de *História do Pensamento Grego e Romano* do *Collège de France*, sendo que foi indicado ao cargo justamente por Michel Foucault, o qual se declarou como um profundo admirador de sua obra. Hadot permaneceu no *Collège de France* até sua aposentadoria em 1991.

Dito isso, vimos que o próprio Hadot afirma a relevância das conexões que fez entre sua experiência com a Igreja, com sua vida espiritual, seus estudos sobre neoplatonismo e sua visão da própria filosofia. Sua prática do cristianismo, por exemplo, foi bastante influenciada pelos seus estudos sobre mística. Contudo, Hadot

---

<sup>3</sup> Cf. HADOT, I. (1969). *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlim: W. de Gruyter.

<sup>4</sup> Cf. HADOT, P. (1977). "Exercices Spirituels". In: *Annuaire de la V<sup>e</sup> section: Résumé des conférences et travaux*, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses 84 (1975 - 1976). Paris: Imprimerie Nationale, pp. 25 - 70.

<sup>5</sup> A fim de evitar confusões, é necessário esclarecer que existem quatro edições do livro, além do artigo originário. A primeira edição e a segunda edição foram publicadas pela Études Augustiniennes em 1981 e 1987. A terceira edição, revisada e ampliada, foi publicada em 1993 pela Albin Michel, que por sua vez a republicou em uma versão de bolso em 2002.

decidiu, em certo momento, reorientar sua pesquisa ao perceber que o estoicismo e o epicurismo seriam mais acessíveis a nós contemporâneos. Como bem observa Hankey:

Para os nossos propósitos é importante ver que a preferência de Hadot pelo estoicismo e pelo epicurismo, como opostos ao neoplatonismo, assim como sua atração inicial pelo neoplatonismo, elaborada no curso de uma carreira dedicada à pesquisa e ensino histórico-filosófico, combina as necessidades e experiências de sua própria jornada espiritual, julgamentos sobre o que seria mais acessível aos seus contemporâneos e um envolvente julgamento filosófico sobre a natureza da realidade (HANKEY, 2005, p. 6).

### 1.1. **A problemática literária: o discurso filosófico e a filosofia como modo de vida**

Podemos afirmar que a principal tese, e o fio condutor que transpassa grande parte da obra de Pierre Hadot, é a da *filosofia como modo de vida* e prática de *exercícios espirituais*. Para compreendê-la, começaremos pelo esclarecimento da problemática que levou Hadot, em primeiro lugar, a formular tal tese, a saber, uma *problemática literária*<sup>6</sup> que diz respeito, de certo modo, à sua discussão com Wittgenstein sobre os limites da linguagem filosófica. Foi o contato com Wittgenstein que levou Hadot a romper com uma noção estática de linguagem (e de linguagem filosófica), ou seja, de uma linguagem (e de uma linguagem filosófica) que funcionasse sempre da mesma maneira e com a mesma finalidade. A partir disso, Hadot passa a compreender a filosofia como um jogo de linguagem<sup>7</sup>, no sentido de que sempre exista certa atitude que dá sentido ao discurso e que a principal função da linguagem filosófica consiste “em colocar os ouvintes desse discurso numa certa forma de vida, num certo estilo de vida” (HADOT, 2014, p. 334).

---

<sup>6</sup> O próprio Hadot a caracteriza como literária, e não interpretativa (2001, p. 104).

Hadot procurava explicar as aparentes incoerências, falta de rigor, e até mesmo contradições, de alguns filósofos antigos, que eram apontadas pelos seus contemporâneos e predecessores, representados aqui pelo próprio Hadot na figura do típico francês, ensinado desde cedo pelo sistema educacional “a escrever um ensaio bem estruturado, sem repetições ou redundâncias, e com um plano claro” (HADOT, 2001, p. 10). Segundo o autor, “os historiadores modernos não cessam, pois, de deplorar as imperícias de exposição, as falhas de composição que se encontram em suas [dos antigos] obras” (HADOT, 2014, p. 334), e que, além disso, existe um duplo anacronismo ao crermos “que, como muitas obras modernas, elas são destinadas a comunicar informações referentes a um conteúdo conceitual determinado e que podemos também tirar diretamente delas informações claras sobre o pensamento e a psicologia de seus autores” (HADOT, 2014, p. 16). Hadot afirma, então, seu espanto diante dessas críticas, pois, para ele, existia uma universalidade e constância nesse fenômeno, e tal leitura só devia ser possível devido ao fato desses estudiosos considerarem mais os elementos proposicionais desses discursos do que o contexto vivo no qual a filosofia antiga se encontrava, por ignorarem que a filosofia antiga é, antes de tudo, um exercício psicagógico e formativo<sup>8</sup>, ou seja, o de formar almas e que os filósofos antigos falam e escrevem para ouvintes e leitores específicos.

Para o autor, inspirado por Wittgenstein, é preciso então “ressituar os discursos filosóficos em seus jogos de linguagem, na forma de vida que os havia engendrado; logo, na situação concreta pessoal ou social, na *práxis* que os condicionava ou em relação ao efeito que queriam produzir” (HADOT, 2014b, p. 11) ao invés de tentarmos entender as asserções e proposições como “exprimindo adequadamente o pensamento e os sentimentos de um indivíduo” (HADOT, 2014, p. 16). Sendo assim, a filosofia antiga deve ser compreendida conforme uma

---

<sup>7</sup> Cf. LAUGIER, S. (2010). “Langage ordinaire et exercice spirituel”. In: DAVIDSON, A.; WORMS, F. *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, pp. 61 - 79.

<sup>8</sup> Aqui, Hadot, como ele mesmo afirma, segue o pensamento de Victor Goldschmidt a respeito do diálogo platônico, o qual teria, antes de tudo, a pretensão de formar mais do que informar o interlocutor e, também, o leitor. Cf. GOLDSCHMIDT, V. (2010). *Os diálogos de Platão: Estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. 2ª edição. São Paulo: Loyola.

terapêutica<sup>9</sup>, ato de escolher, de se converter e se filiar a um modo de vida que engloba toda a existência daquele que o pratica, como prática de exercícios espirituais. Além disso, ele procura explicar a origem do fenômeno pelo qual os filósofos e historiadores passaram a se preocupar mais com esses elementos proposicionais do que com a forma literária, com o contexto psicagógico e formativo dos textos da Antiguidade.

Segundo Hadot, a pedagogia da Antiguidade muitas vezes seguia um modelo dialógico de perguntas e respostas e era amplamente praticada sob a forma dos diálogos, que por sua vez eram também exercícios espirituais, como veremos adiante. Para o autor, foi apenas a partir do século I da nossa era que o modelo exegético de explicação e comentário de textos surgiu, embora estes ainda se apresentassem como questões colocadas ao texto. Hadot cita o exemplo de que “na *Vida de Plotino*, Porfírio afirma que Plotino compôs seus escritos em resposta às questões levantadas em sala de aula” (2001, p. 95). Deste modo, Hadot propõe uma releitura da Antiguidade que compreenda seu caráter oral<sup>10</sup>, e que pense esses discursos na perspectiva de suas audiências limitadas e não a um “auditório universal” (HADOT, 2014, p. 252). É preciso considerar que essas obras não podiam ser reproduzidas em grandes quantidades, como na modernidade, e que eram

---

<sup>9</sup> Aqui Hadot flerta com o pensamento de André-Jean Voelke, que realizou uma série de estudos sobre a noção de filosofia como terapia da alma na época helenística (mais especificadamente no epicurismo, no estoicismo e no ceticismo), livro esse no qual Pierre Hadot foi um colaborador e inclusive escreveu o prefácio. A obra de Voelke, por sua vez, popularizou entre os estudiosos do sujeito antigo uma importante citação de Epicuro que é central até para entendermos melhor a tese hadotiana, pois afirma que “não se deve fingir que se filosofa, mas filosofar realmente; pois nós não temos necessidade de parecer que temos boa saúde, mas de verdadeiramente estarmos em boa saúde” (EPICURO *apud* VOELKE, 1993, p. 36), o que revela mais uma vez o caráter terapêutico da filosofia até pela comparação se dar em um contexto medicinal. Cf. VOELKE, A-J. (1993). *La philosophie comme thérapie de l'âme*. Paris: Cerf. Vale aqui ressaltar também que, segundo Foucault, as práticas de si são frequentemente descritas por um vocabulário médico, inclusive a palavra grega *therapeúein* pode referir-se “aos cuidados médicos (uma espécie de terapia da alma de conhecida importância para os epicuristas), mas *therapeúein* é também o serviço que um servidor presta ao seu mestre; e, como sabemos, o verbo *therapeúein* reporta-se ainda ao serviço do culto, culto que se presta estatutária e regularmente a uma divindade ou a um poder divino” (FOUCAULT, 2010, p. 10).

<sup>10</sup> Em relação a esse quesito, por sua vez, Hadot se opõe a Victor Goldschmidt, por considerar que seu método estrutural minimiza o papel da oralidade na Antiguidade. Cf. GOLDSCHMIDT, V. (1981). “Refléxions sur la méthode structurale en histoire de la philosophie”, In: *Métaphysique: Histoire de la philosophie*. Neuchâtel.

principalmente endereçadas ou aos membros das escolas e movimentos filosóficos<sup>11</sup> ou podiam ser destinadas a pessoas específicas.

Além disso, a própria escrita de Hadot é um reflexo de tais questionamentos. Como afirma Jeannie Carlier, são poucos os livros que possuem o efeito de mudar uma vida e ela enquadra os livros de Hadot não somente como “obras de erudição, mas também, de forma indireta, como os protrépticos (*protreptikós*)”, ou seja, como os discursos exortativos, os convites que visavam transformar a prática filosófica (CARLIER, “Introdução”, *In: HADOT*, 2001, p. 233). Para Carlier, são dois os projetos de Hadot: em um primeiro momento, o de negar que a filosofia antiga fosse uma construção sistemática, mas sim uma escolha de vida, justamente para, em um segundo momento, “discretamente converter o leitor à filosofia assim compreendida” (CARLIER, “Introdução”, *In: HADOT*, 2001, p. 7).

Com isso estabelecido, é preciso neste momento procurar compreender a distinção que Hadot identifica na Antiguidade entre o que era a filosofia e o que era o discurso sobre a filosofia. Segundo o autor, a Antiguidade diferenciava a existência de uma vida filosófica, ou seja, de uma filosofia vivida e praticada, da existência de um discurso filosófico que serve para justificar e moldar essa escolha de vida. Hadot utiliza como exemplo deste fenômeno uma passagem de Diógenes Láércio, especificamente a VII, 39<sup>12</sup>, segundo a qual os estoicos separavam o ensino teórico da filosofia em teoria da física, teoria da lógica e teoria da ética – ambas na esfera do discurso, do que seria a prática da física, da lógica e da ética – ambas na esfera do modo de vida. Tal separação, entretanto, é de ordem pedagógica, pois não se divide a filosofia ou o modo de vida filosófico, ele é “ato único que consiste em *viver* a lógica, a física e a ética” (HADOT, 2014, p. 264), ou seja, se vive a lógica ao pensar e falar bem, se vive a física ao contemplar o cosmos e se vive a ética ao agir de maneira reta e justa. É como explicita Puente, ao afirmar que para Hadot “o que

---

<sup>11</sup> Aqui, seguiremos a distinção entre escola e movimentos filosóficos, mas não adentraremos nessa questão. Para mais informações sobre o ensino na Antiguidade, Cf. MARROU, H.-I. (1948). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Le Seuil.

<sup>12</sup> “Os estóicos dividem a filosofia em três partes: física, ética e lógica. Essa divisão aparece pela primeira vez no livro *Sobre a Lógica*, de Zenão, depois em Crisipos no primeiro livro *Sobre a Lógica* e no primeiro livro *Sobre a Física*, e ainda em Apolôdoros e Silos no primeiro livro de suas *Introduções à Doutrina*, em Êudromos na *Exposição dos Princípios Elementares da Ética*, e em Diôgenes da Babilônia e em Poseidônios. Apolôdoros chama

os estoicos queriam de fato defender não era que a filosofia fosse em si mesma tripartite, mas sim que o discurso sobre a filosofia era tríplice, de modo que para ensinarmos a filosofia deveríamos ensinar uma teoria física, uma teoria ética e uma teoria lógica” (PUENTE, 2013, p. 185).

Contudo, Hadot defende que essa relação entre ambos não é uma relação unilateral, na realidade há uma inter-relação, e Hadot expõe que tanto a filosofia como modo de vida quanto o discurso filosófico são incomensuráveis e inseparáveis. Incomensuráveis no sentido de que se é filósofo não em função das qualidades de seu discurso, mas “em função da maneira pela qual se vive. Trata-se, antes de tudo, de tornar-se melhor. E o discurso só é filosófico quando se transforma em modo de vida” (HADOT, 2011, p. 250). Além do fato de ambos serem de ordens heterogêneas, ou seja, para Hadot o que é essencial da vida filosófica não se resume e “escapa totalmente à expressão do discurso filosófico” (HADOT, 2011, p. 251). Já a inseparabilidade de ambos se dá em relação ao fato de que um não existe sem o outro, para Hadot “não há discurso que mereça ser denominado filosófico se está separado da vida filosófica; não há vida filosófica se não está estreitamente vinculada ao discurso filosófico” (HADOT, 2011, p. 251). É preciso ter em vista que o discurso “justifica a escolha de vida e desenvolve todas as suas implicações” (HADOT, 2011, p. 253), ele é “a expressão de uma opção existencial daquele que o sustenta, sempre tem, direta ou indiretamente, uma função formadora, educadora, psicagógica, terapêutica” (HADOT, 2011, p. 254) e, sobretudo, que o discurso é “uma das formas de exercício do modo de vida filosófico, sob a forma de diálogo com outro ou consigo mesmo” (HADOT, 2011, p. 253). De acordo com Pavie, devemos nos atentar ao fato de que “o ato de filosofar não pode se concretizar sem esses dois lados que são a *theoría* e a *práxis*”<sup>13</sup> (PAVIE, ‘Préface’, In: HADOT, 2014c, p. 11) e é justamente dessa inter-relação que se depreende, por exemplo, a interpretação propagada de que a Antiguidade repudiava qualquer tipo de discurso filosófico que supunha-se bastar a si mesmo e

---

essas partes de ‘tópicos’, Crisipos e Éudromos de ‘espécies’, e outros de ‘gêneros” (LAÉRTIOS, 2008, p. 190).

<sup>13</sup> Todavia, ao corroborar que teoria e prática são as dimensões indissociáveis dos exercícios espirituais, Pavie também afirma que, de certo modo, “a prática predomina logicamente, uma vez que, em última análise, é uma questão de saber a melhor forma de se

desprezasse a concordância com a vida filosófica, estes eram visto como presos à argumentação silogística, ou como propagando discursos vazios e apenas aparentemente filosóficos, sendo assim considerados *sofistas*.

Há ainda, para Hadot (2014, p. 336), dentro da própria noção grega da palavra ‘discurso’ (*lógos*), uma distinção que reflete essa característica. Existiria uma espécie de discurso que se dirige a si mesmo ou a um discípulo, que é de caráter existencial, prático, concreto, ou seja, é exercício espiritual; e, outra noção de discurso que se diferencia do discurso filosófico, na medida em que deve ser considerado em sua estrutura abstrata e formal, em seu conteúdo inteligível. Segundo o autor, os modernos se focaram nessa segunda noção, mas os antigos na primeira. Sendo assim, é preciso compreender que, se a filosofia antiga possui uma espécie de núcleo discursivo-teórico que demonstra certa aparência de sistematicidade, isso se daria não por um:

desejo de obter uma explicação total e sistemática de toda realidade, mas para fornecer ao espírito um pequeno grupo de princípios fortemente ligados em conjunto, que adquirem com essa sistematização uma maior força persuasiva, uma melhor eficácia mnemotécnica (HADOT, 2014, p. 265).

Devemos pensar nesse discurso no âmbito das necessidades pedagógicas, da “exposição discursiva, teórica e pedagógica das razões para viver dessa maneira” (HADOT, 2014, p. 336). Para Hadot, ao escrever, o filósofo antigo:

prolonga a atividade de diretor espiritual que ele exerce em sua escola. A obra se dirige então a um discípulo específico que é preciso exortar ou que se encontra em uma dificuldade particular. Ou ainda a obra é adaptada ao nível espiritual dos destinatários. Aos iniciantes não se expõem todos os detalhes do sistema, que só se pode desvelar aos mais avançados. Sobretudo, a obra, mesmo aparentemente teórica e sistemática, é escrita não tanto para informar o leitor acerca de um conteúdo doutrinal, mas para formá-lo, fazendo-o percorrer certo itinerário no curso do qual ele progredirá espiritualmente. [...] Todos os desvios, as retomadas, as digressões da obra são então elementos formadores. Quando se aborda uma obra filosófica da Antiguidade, é preciso sempre pensar na ideia de progresso espiritual. (HADOT, 2014, p. 252)

E, é exatamente por isso, que ressaltamos a necessidade de ler e interpretar a filosofia antiga colocando-a “no grupo do qual ela emana, em sua tradição

---

comportar” (PAVIE, ‘Préface’, *In*: HADOT, 2014c, p. 12). Essa não é a opinião de Hadot, entretanto.

dogmática, em seu gênero literário e em sua finalidade” (HADOT, 2014, p. 252) e revisar nossa concepção sobre a sistematicidade ao entendermos que para os antigos “cada *lógos* é um ‘sistema’, mas o conjunto dos *lógoi* escritos por um autor não forma uma sistema” (HADOT, 2014, p. 60).

E, além disso, compreender ainda que nem todas as experiências filosóficas antigas são discursivas, algumas - como a experiência platônica do amor, a intuição aristotélica das substâncias simples, experiência unitiva plotiniana, a experiência vivida do prazer puro epicurista, a coerência consigo mesmo e com a Natureza estoica, por exemplo - ultrapassam o próprio âmbito do discurso ou das proposições, segundo o autor (HADOT, 2011, p. 251). Em muitos textos antigos o que se confunde com uma sistematização, é na realidade um esforço de racionalização, como uma espécie de “bricolagem”<sup>14</sup> (HADOT, 2014, p. 253), de reutilização de pré-fabricados, mas que pode possuir elementos contingentes, do acaso, irracionais e até mesmo absurdos.

Para Hadot, devemos ser críticos dessa visão sistemática da filosofia, que a esvazia de seu caráter pessoal e comunal e que transformou a atividade filosófica gradativamente em um discurso formal fundamentado na busca desesperada por uma pretensa originalidade, que muitas vezes resulta em discursos complexos e obscuros, ou na construção de novos sistemas, como esta fosse uma finalidade em si mesma, o que por sua vez é completamente distante da vida concreta. A forte influência de Bergson é reconhecida por Hadot, que afirma inúmeras vezes que passou a compreender a filosofia não como uma construção sistemática graças às suas leituras sobre o existencialismo e à afirmação bergsoniana de que a filosofia é

---

<sup>14</sup> Aqui, a palavra é utilizada no sentido da união de vários elementos a fim de constituir algo único e individual. Mas é interessante ressaltar que a técnica de bricolagem também possui um significado específico nas artes, o que pode ser interessante para nós na medida em que tratarmos de uma estética da existência. Segundo Loddi e Martins, a noção de um construtor *bricoleur*, a partir de *O Pensamento Selvagem* de Lévi-Strauss, seria a de alguém “que realiza suas obras a partir de uma lógica divergente à do arquiteto: ele não elabora previamente um plano, ou um projeto com começo, meio e fim, mas desenvolve sua construção à medida que dispõe de material e ferramentas, em um desenvolvimento contínuo não-programado, lidando diretamente com o acaso, o imprevisto e o improvisado” (LODDI; MARTINS. 2009, p. 88). Sendo assim, eles tratam sobre a existência de construtores *bricoleurs* que mesmo sem uma formação artística são sensíveis à expressividade do mundo e criam arte a partir disso. Desta maneira, fica registrado aqui o questionamento de como poderíamos então pensar na construção de nós mesmos a partir de técnicas artísticas de fato?



“a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor de si” (BERGSON *apud* HADOT, 2014, p. 16).

## 1.2. Os exercícios espirituais

Destarte, após realizar esse importante esclarecimento a respeito das relações entre o discurso e a filosofia vivida na Antiguidade, assim como sobre a problemática interpretativa de como os comentadores liam os escritos antigos na busca por uma sistematicidade de origem moderna, devemos nos encaminhar para o esclarecimento do que Hadot entende especificamente pela noção de *exercícios espirituais*.

Ao propor a tese dos exercícios espirituais, ele afirma que escolheu a expressão '*espirituais*' devido ao fato desta apresentar-se como o único adjetivo ou qualidade que:

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: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”) (HADOT, 2002, p. 21).

Outros termos, tais como '*exercícios éticos*', '*exercícios morais*', '*exercícios psíquicos*', '*exercícios de pensamento*' ou '*exercícios de conhecimento*' não bastariam para representar a experiência antiga que o interessava e que ele iria descrever, apesar dessas expressões serem também muito sedutoras. Sendo assim, '*espiritual*' seria, então, o único adjetivo que englobaria “o pensamento, a imaginação, a sensibilidade assim como a vontade” (HADOT, 2014, p. 9) e é preciso englobar essas noções devido ao fato de que tais exercícios são existenciais, “possuem um valor existencial que diz respeito à nossa maneira de viver, nosso modo de ser no mundo; eles são parte integrante de uma nova orientação no

mundo, orientação que exige uma transformação, uma metamorfose de si mesmo” (HADOT, 2014, p. 9) e, por sua vez, “não são limitados a um campo particular de nossa existência; eles têm um alcance muito largo e penetram nossa vida cotidiana” (HADOT, 2014, p. 8). Michael Chase (2010), por sua vez, afirma, no obituário que escreveu em homenagem a Hadot, que alguém também poderia com justificativa também chamar tais práticas de atitudes *existenciais*.

Hadot foi criticado por essa escolha por aqueles que automaticamente associam a noção de espiritualidade à religião, entretanto o seu objetivo já em seu primeiro artigo sobre o tema, aquele que mais tarde se reconfiguraria no livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, era o de propor um modo de vida puramente filosófico para aqueles que “não podem ou não querem viver de acordo com um modo de vida religioso” (HADOT, 2001, p. 70). O que Hadot fará em seus textos será justamente expor e criticar a absorção de tais exercícios e práticas filosóficas que já existiam na Antiguidade greco-romana pelo Cristianismo, diferenciando assim a existência de *exercícios espirituais filosóficos* dos *exercícios espirituais religiosos*. É preciso tomar o cuidado de não interpretar o adjetivo ‘espiritual’ sob uma ótica religiosa, pois, como bem aponta Pierre Hadot, a religião oficial da época greco-romana não possuía as exigências de transformação da vida interior que os exercícios espirituais da filosofia possuíam. Hadot vê o desenvolvimento da filosofia na Antiguidade greco-romana justamente como uma crítica destrutiva da religião, como em Xenófanes, ou como uma crítica purificadora que visa transformar a religião em filosofia, a exemplo de Platão, Aristóteles ou para os estoicos, epicuristas e neoplatonistas. Ele se posiciona claramente “contra o uso bastante difundido da palavra *religião* tão logo alguém fale de Deus, transcendência ou mistério” (HADOT, 2001, p. 71) e cita o exemplo de Einstein, como um cientista que acreditava no mistério da vida e, ao mesmo tempo, recusava-se a acreditar num Deus que recompensa e pune. Para o autor, não é necessário que religiões pratiquem exercícios espirituais, pois existiriam religiões tais como as “gregas e romanas que não envolviam um compromisso interior do individual, mas eram primariamente fenômenos sociais, ignoravam completamente a noção de exercícios espirituais” (HADOT, 2001, p. 71), além de não possuírem as exigências de transformação da vida interior que os exercícios espirituais da filosofia possuíam.

Para Hadot, na Antiguidade:

os cultos de mistério, mesmo se comportassem uma conversão, eram totalmente estranhos à disciplina racional e espiritual da filosofia. O filósofo encontra a religião na vida social (festas, templo, culto e sacerdotes oficiais) e na vida cultural (tradições míticas recontadas pelos poetas, obras de arte), contudo ele a vive filosoficamente, pois, precisamente, é próprio da filosofia tudo transformar em filosofia, isto é, racionalizar e interiorizar tudo o que ela encontra (HADOT, 2014, p. 286).

Sendo assim, o autor distingue cuidadosamente o que é a filosofia do que é a religião, para ele apenas a religião é “um fenômeno que envolve imagens, pessoas, oferendas, celebrações e lugares que são dedicados a Deus ou deuses” (HADOT, 2001, p. 71). Se esta fosse desassociada de seus aspectos sociológicos e ritualísticos e reduzida a um exercício da presença de deus seria, na verdade, filosofia. Vale ainda ressaltar que apesar de acentuar a característica espiritual dessas práticas, o autor refere-se a elas constantemente como um fenômeno também social e sociológico (2001, p. 69), o que exploraremos adiante.

A expressão ‘exercícios espirituais’, por sua vez, apesar de remeter etimologicamente ao termo latino *exercitium spirituale* de Inácio de Loyola<sup>15</sup> e a todo um contexto religioso e cristão, na verdade, corresponderia originalmente a uma experiência ainda mais antiga: à *áskēsis*<sup>16</sup> grega. Hadot (2014, p. 69) atenta para o

---

<sup>15</sup> Nesse momento, Hadot está discutindo com Paul Rabbow, um dos autores que mais influenciou o pensamento hadotiano e que expôs inicialmente a tese de que o exercício de meditação ao qual Inácio de Loyola refere-se em seus escritos já existia, de fato, na Antiguidade e também estabeleceu as práticas exercidas pelos estoicos e epicuristas, além de tratar sobre a continuidade dessas práticas no Cristianismo. Hadot elogia a tese de Rabbow, pois este “expôs bem, primeiramente, os diferentes tipos de procedimentos utilizados nas argumentações retóricas, que eram destinadas, na Antiguidade, a provocar a persuasão do ouvinte” (HADOT, 2014, p. 67). Contudo, ao reconhecer que a tese de Rabbow abriu um importante caminho, Hadot afirma que ele não percebeu as consequências de sua descoberta. Rabbow teria focado demasiadamente a existência do fenômeno aos aspectos retóricos dos períodos helenístico e romano. Porém, para Hadot, tal fenômeno seria muito mais vasto, ele já se esboçava no diálogo socrático-platônico e se prolongaria até o fim da antiguidade justamente por estar relacionado à própria essência da filosofia antiga. O outro erro de Rabbow, para o autor, teria sido o de valorizar o aspecto ético desses exercícios e defini-los como morais, sendo que estes tornar-se-iam exercícios espirituais apenas no cristianismo e, sendo assim, seriam de uma ordem religiosa. Hadot discorda radicalmente, para ele reduzir tais exercícios ao âmbito ético é não reconhecer a importância e o significado desse fenômeno assim como o seu valor existencial. Cf. RABROW, P. (1954). *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*. Munique: Kösel.

<sup>16</sup> Vale ressaltar que Hadot opta por traduzir *askesis* como ‘exercício’. Em certos momentos (HADOT, 2011, p. 259 e HADOT, 2014, p. 69), o autor também utiliza o termo *meléte*, juntamente com *áskēsis*, traduzindo-o como ‘exercícios preparatórios’. Em outras

fato de que devemos entender a ascese grega não no sentido cristão e moderno da palavra, reduzida à prática de uma abstinência completa ou restrição (de alimentos, bebidas, sono, vestuário, propriedade ou no domínio sexual), pois esse sentido foi atribuído apenas tardiamente e não reflete a experiência grega, como se opõe diametralmente, o que já revela, de certa forma, uma diferença que o próprio Cristianismo imporia sobre essa prática. Para os antigos, *áske̅sis* designava o mesmo a que ele chama de *exercícios espirituais*, apesar de que alguns exercícios, como veremos, pudessem envolver também práticas de abstinência. Sendo assim, ao definir tais noções o que devemos compreender da visão de Hadot é que para ele a filosofia antiga apresentava-se muito mais como “um exercício espiritual, um exercício de si no qual alguém se submete a modificações e testes, enfrenta mudanças, a fim de aprender a pensar de forma diferente.” (DAVIDSON, 2005, p. 131).

Contudo, Hadot afirma que as práticas de exercícios espirituais poderiam remeter a tempos imemoriais, tendo em vista que “jamais houve início absoluto na história do pensamento” (HADOT, 2011, p. 259). Para o autor, existem alguns estudiosos que defendem que tais práticas poderiam ser observadas tanto na Grécia Arcaica, como entre os pensadores pré-socráticos<sup>17</sup> e também nas tradições

---

passagens, porém, traduz *meléte* como ‘meditação’. Ele esclarece sua opção de tradução devido a uma ambiguidade do termo, dado que “meditação é o exercício e o exercício, meditação. Por exemplo, a ‘prémeditação’ da morte é ‘pré-exercício’ da morte” (HADOT, 2014, p. 27), no sentido de que a *meditação* para os antigos deve ser compreendida como um esforço para tornar viva na alma um princípio de sua escola ou movimento filosófico.

<sup>17</sup> Mais especificadamente, a respeito da possível existência e prática de exercícios espirituais entre os pré-socráticos, Hadot afirma (2011, pp. 259 - 271) que muitos dos testemunhos tardios que temos dessa época são projeções idílicas e que refletem ideias estoicas e platônicas, mas também que mesmo a respeito dos fragmentos conservados não podemos ter clareza interpretativa em relação aos sentidos das palavras empregadas. Entretanto, podemos encontrar alusões a supostos exercícios de memória praticados no pitagorismo, por exemplo, assim como técnicas de controle respiratório, relacionadas à noção da alma como um sopro ou do suicídio através da asfixia. Ele cita a alusão que J.-P. Vernant faz aos os exercícios de memória praticados por Pitágoras a partir de um texto de Empédocles sobre os pré-socráticos, no qual a palavra *prapides* é empregada duas vezes, significando o movimento do diafragma durante a respiração e, de modo figurado, representando o movimento de reflexão e pensamento. Entretanto, para Hadot essa interpretação baseia-se unicamente na ambiguidade de uma palavra que poderia muito bem ter o significado fisiológico nos dois casos. Cf. VERNANT, J.-P. (1971). *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris: Maspero. Apesar da crítica, contudo, Hadot afirma que a própria concepção difundida entre os antigos da alma como um sopro já bastaria para sustentar tais suposições.

mágico-religiosas e xamânicas<sup>18</sup>. Entretanto, segundo seus estudos, tais práticas só teriam emergido na consciência ocidental, na forma como ele as concebe, a partir dos "primeiros pensadores da Grécia, e com os sofistas<sup>19</sup> e Sócrates<sup>20</sup>" (HADOT, 2011, p. 262), tendo em vista de que foi a partir destes que podemos observar dentro da filosofia uma rigorosa necessidade de controle racional. Hadot, contudo, não nega que, por conjectura, possa "ter existido toda uma pré-história da vida filosófica e das práticas a ela vinculadas. Mas diante da pobreza de fragmentos conservados e da dificuldade de interpretá-los, descrever com precisão essas práticas demandaria [...] um estudo muito longo" (HADOT, 2011. p. 271). Cremos que seria de imenso interesse um trabalho que explorasse a possibilidade da origem dos exercícios espirituais em outras culturas, entretanto não abordaremos esse tema mais profundamente na presente dissertação.

Ele observa também que, apesar de muitos escritos antigos fazerem alusão aos exercícios espirituais, não existe um tratado sistemático que codifique de maneira exaustiva o ensino (teoria) e as técnicas de como os exercícios espirituais eram em cada escola filosófica da Antiguidade. Hadot menciona a existência de tratados intitulados *Sobre o Exercício* que se perderam e sobre os quais chegaram

---

<sup>18</sup> Ainda para J.-P. Vernant, o xamanismo possuía técnicas de controle respiratório e é a partir de sua mistura com outras culturas e religiões que tais técnicas foram reconstituídas. Hadot afirma (2011, p. 262), contudo, que desde os trabalhos de K. Meuli, E. R. Dodds e Mircea Eliade procurou-se associar ao xamanismo as representações dos filósofos gregos sobre a alma, sobre a separação entre alma e corpo, sobre a origem das técnicas e concentração espiritual, sobre as representações de viagens da alma fora do corpo e também sobre a origem igualmente das técnicas de êxtase, porém "os historiadores da filosofia fazem do xamanismo uma representação fortemente idealizada e espiritualizada, o que permite ver exemplo deles em toda a parte" (HADOT, 2011. P. 263) e que, além disso, muitas vezes, com o objetivo de transformar o próprio Sócrates em um xamã, eliminam dessa "noção tudo o que lhe confere especificidade" (HADOT, 2011, p. 264). Entretanto, ele não nega a possibilidade de encontrarmos traços do xamanismo em inúmeros rituais ou aspectos religiosos da Grécia arcaica. Cf. MEULI, K. (1935). "Scythica", *In: Hermes*, t. 70, 1935; Cf. DODDS, E. R. (1965). *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris: Aubier; e Cf. ELIADE, M. (1998). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.

<sup>19</sup> Hadot é ambíguo em relação aos sofistas. Em alguns momentos o autor parece se inserir junto aqueles que classificam os escritos dos sofistas como discursos vazios e que se valiam de habilidades retóricas desconectadas da vida filosófica, mas em outros momentos, contudo, parece sugerir que os sofistas já exerceriam modos de exercícios espirituais. Ele cita, como veremos adiante, que "entre os sofistas, Antifonte teve o interesse bem particular de ter proposto uma terapêutica que consistia em cuidar das mágoas e das penas pela palavra" (HADOT, 2011, p. 270).

<sup>20</sup> Para Hadot, a figura de Sócrates desenhada por Platão, Xenofante e Aristófanes ainda "continua sendo o apelo vivo que desperta a consciência moral" (HADOT, 2014, p. 36).

até nós apenas relatos, sendo que, sob esse título, só nos restou o pequeno tratado do estoico Musônio Rufo<sup>21</sup>, além de duas listas compostas por Filo de Alexandria<sup>22</sup>.

De acordo com Xavier Pavie, os exercícios espirituais, “apesar de serem amplos e variarem entre as escolas, possuem um único fim que é a *epiméleia heautoû*<sup>23</sup>, cujo corolário é o bem-estar, uma vida melhor, uma certa felicidade” (PAVIE, ‘Préface’, In: HADOT, 2014c, p.9). Além disso, Hadot pontua que todos eles conduzem “a dois movimentos de tomada de consciência de si: concentração e dilatação do eu” (HADOT, 2011, p. 273) e são designadas pelo mesmo ideal, a saber, o da figura do sábio. A consciência de si é, para Hadot, “um ato essencialmente ético” (HADOT, 2011, p. 284). Para a Antiguidade, principalmente nas escolas helenísticas e romanas, a filosofia era um exercício espiritual, uma atitude e prática concreta, uma arte de viver e um estilo de vida que engloba toda a nossa existência. Para eles, o ato filosófico se situa no eu e no ser, e não no conhecimento. Sendo assim, as escolas filosóficas da Antiguidade concebiam os exercícios espirituais “como uma prática destinada a operar uma mudança radical do ser” (HADOT, 2011, p. 254), práticas essas que eram “voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu” (HADOT, 2011, p. 259). A diferença entre as escolas acabava por ser mais uma diferença entre tipos de discurso filosófico, que por sua vez também acarretam pequenas diferenças entre modos de

---

<sup>21</sup> Musônio Rufo, o importante filósofo estoico e mestre de Epiteto, elaborou uma distinção entre os exercícios próprios à alma (tal como a meditação sobre os principais dogmas do estoicismo) e os exercícios que eram comuns à alma e ao corpo (como a abstinência de certos prazeres a fim de tornar tanto o corpo quanto a alma impassíveis ao sofrimento, por exemplo). Hadot, contudo, não cita muitas informações sobre o tratado, apenas indica a edição de uma tradução francesa realizada por um filósofo especialista em Proclo e também tradutor de Hermes Trimegisto: A.-J. Festugière. Cf. FESTUGIÈRE, A.-J. (1978). *Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius*. Paris: Vrin, pp. 69 - 71. Em português, contudo, não temos uma compilação completa dos escritos de Musônio Rufo, entretanto, nos últimos anos Aldo Dinucci está a traduzir algumas de suas diatribes, entre as traduções já publicadas a seguinte é a que mais pode nos auxiliar numa melhor compreensão da questão da *askesis* para o estoico. Cf. 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. Vale ainda ressaltar que Musônio Rufo também foi muito estudado por Foucault na *História da Sexualidade* e é citado inúmeras vezes no *Cuidado de Si* (2013), sobretudo na Seção V, intitulada ‘A Mulher’, que versa principalmente sobre as relações conjugais e sobre o casamento.

<sup>22</sup> Cf. Filo, *Quis Rerum Divinarum Heres*, parágrafo 253 e Cf. Filo, *Legum Allegoriae*, III, parágrafo 18.

vida, mas a noção da prática e vivência desses exercícios aliados aos seus discursos é o que caracterizaria a experiência antiga. Ele vê essa experiência como algo positivo, pois a pluralidade de discursos gerava também uma pluralidade de modos de vida e, assim, caberia ao homem o ato de escolher a qual modo de vida se entregaria. Esses exercícios espirituais tinham como objetivo uma transformação da visão de mundo, uma metamorfose da personalidade e do comportamento de quem os praticava, visavam o aperfeiçoamento e a realização de si. Contudo, é preciso ressaltar, não eram acúmulos de discursos e ensinamentos abstratos, pois precisam se tornar natureza e vida no sujeito que os pratica, ou seja, durante o esforço sempre renovado do indivíduo o seu eu precisava se metamorfosear. Sendo assim, podemos ressaltar que o sujeito é o próprio objeto dessa prática reflexiva denominada exercício espiritual.

A *conversão filosófica* era vista como positiva, os fazia ser mais, concedia autenticidade, consciência, paz, realizava e mudava a visão e o jeito de ser no mundo. Exatamente por isso, a filosofia antiga é caracterizada como uma terapêutica das paixões, sendo que as escolas se diferenciavam pelos seus diversos métodos terapêuticos. Por vezes o autor se refere à filosofia como um *ato de conversão* de um modo de vida *inautêntico* (inconsciente de si) para um modo de vida *autêntico*<sup>24</sup> (consciente de si), entretanto, é preciso especificar o que ele entende por isso. Hadot dedica um capítulo inteiro dos *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* para tratar da questão da conversão, principalmente em suas acepções filosóficas e religiosas. Para ele (2014, p. 203), *conversio*, em latim, significa etimologicamente ‘giro’, ‘mudança de direção’ e essa expressão, ainda, remete a dois termos gregos de sentidos diferentes: *epistrophè* (‘mudança de orientação’, termo que implica a ideia de um retorno a si, retorno à origem) e *metanoia* (‘mudança de pensamento’, ‘arrependimento’, termo que implica a ideia de uma mutação e renascimento)<sup>25</sup>. Para Hadot, a consciência ocidental foi

---

<sup>23</sup> Expressão comumente traduzida como ‘cuidado de si’ e que terá uma importância central na obra final de Foucault, sobretudo na *Hermenêutica do Sujeito*. Contudo, Hadot não a utiliza com a mesma centralidade.

<sup>24</sup> Aqui, Hadot se apropria de um vocabulário heideggeriano.

<sup>25</sup> Na *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault inclusive chega a mencionar a influência que Hadot teve em sua interpretação sobre a questão da conversão, sendo que o autor analisa justamente os termos *epistrophè* e *metánoia*. Segundo ele, “toda esta preparação, todas as precauções que venho tomando acerca da análise desta conversão, entre a *epistrophè* e a

profundamente marcada por esse fenômeno polarizado de fidelidade-ruptura e a história do Ocidente seria a história de um esforço incessantemente renovado de aperfeiçoamento dessas técnicas de conversão, isto é, “técnicas destinadas a transformar a realidade humana, seja reconduzindo-a a sua essência original (conversão-retorno), seja modificando-a radicalmente (conversão-mutação)” (HADOT, 2014, p. 204). Em outros momentos, ao referir-se à conversão, Hadot também utiliza o termo *metastrophé* (2014, p. 48). Ainda a respeito da conversão, Xavier Pavie observa que a conversão filosófica está inicialmente relacionada a uma ideia de conversão política em Platão, a partir da qual, segundo o autor, a conversão da Cidade se dará pela conversão de seus indivíduos e “apenas o filósofo é capaz de transformar as pessoas, pois ele mesmo se converteu” (PAVIE, ‘Préface’, In: HADOT, 2014c, p. 10), nesse caso, contudo, essa conversão se daria em orientação à ideia do Bem, mas já identificaria a filosofia como um ato de conversão da alma.

Mas a quem se endereçava essa prática? Seriam os exercícios espirituais possíveis a todos? Uma questão importante a se levantar é a de que para Hadot na Antiguidade tais exercícios relacionavam-se a preocupações universais, concernentes a pessoas de todas as condições sociais e idades. Hadot diferencia a filosofia antiga da filosofia moderna não somente pela busca por uma sistematicidade que não se dá do mesmo modo, mas também por considerar o

---

*metánoia* referem-se, com certeza, a um texto essencial escrito por Pierre Hadot, há cerca de vinte anos. No caso, o autor refere-se à comunicação ‘*Epistrophè et metanoia*’ conferida por Hadot em 1953, a qual posteriormente foi republicada no capítulo ‘Conversão’ presente nos *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* (2014, pp. 203 - 213). Foucault salienta que a exposição de Hadot é de fato muito eficaz, contudo, ele busca explorar tais termos para além do que fora defendido pelo autor e afirma que “se tomarmos a situação em seu desenvolvimento diacrônico e se seguirmos o percurso do tema da conversão ao longo da Antiguidade, parece-me muito difícil fazer valer estes dois modelos, estes dois esquemas como crivo da explicação e da análise capaz de fazer compreender o que se passou no período que, de modo geral, vai de Platão ao cristianismo” (FOUCAULT, 2010, p. 195). Para ele, a noção de *epistrophé* é, resumidamente, pitagórico-platônica e outras escolas e movimentos filosóficos, tais como o cinismo, o epicurismo e o estoicismo, não pensam a conversão sob o modelo dessa *epistrophé* pitagórico-platônica, e nem sob o modelo da *metánoia*, que para Foucault é cristã, tendo em vista que o autor a interpreta enquanto uma renúncia de si, reversão súbita e dramática. Sendo assim, ele busca estudar este modelo de conversão que não se enquadraria nem como *epistrophé* e nem como *metanoia*, e, para isso, investiga a questão da *conversão do olhar* na Antiguidade, sobretudo em relação aos textos de Plutarco, Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio, interpretando-a não sob um viés platônico do *conhece-ce a ti mesmo*, mas sim como um *desviá-lo dos outros* e um *desviá-lo das coisas do mundo*. O que, de certa forma, como veremos adiante, não o auxilia perante as críticas de Hadot, caso posições como essa sejam interpretadas isoladamente.



reconhecimento de *quem* poderia filosofar. Ou seja, como salienta Generoso, diferentemente da modernidade, “para os antigos, os filósofos não eram apenas aqueles que produzem obras, fundam escolas, [...] mas todos aqueles que adotam um estilo de vida voltado para a reflexão, e que vivem de acordo com os preceitos de suas filosofias” (GENEROSO, 2010, p. 37).

Entretanto, essa parece ser uma visão, de certa forma, romantizada e inspirada principalmente por certa leitura dos epicuristas e dos estoicos (que defendiam o direito de que tanto mulheres<sup>26</sup> e escravos<sup>27</sup> pudessem filosofar), muito mais do que a respeito de todas as escolas e movimentos filosóficos da Antiguidade de fato. O questionamento a se levantar é o de que devemos ser críticos e analisar

---

<sup>26</sup> Mas, apesar do direito defendido em alguns escritos, como o de Musônio Rufo a respeito de uma educação igual entre os gêneros, que sinais temos de que o Jardim ou os pórticos eram realmente compostos também por mulheres no papel de estudantes e filósofas, já que a maioria da informação que temos sobre elas é incerta? Não existe praticamente nenhum registro sobre filósofas estóicas e muitos dos dados sobre a associação de mulheres com o Jardim, por exemplo, vem de escritos misóginos da tradição anti-epicurista, como assim defende Pamela Gordon ao tratar sobre a refutação de Cícero sobre os ensinamentos de Epicuro no *De Finibus*. Cf. GORDON, P. (2012). *The invention and gendering of Epicurus*. Ann Harbor: University of Michigan Press. É de extrema importância, inclusive, que mais estudos sejam feitos a respeito desse tema, tendo em vista que estes podem nos ajudar a refletir melhor sobre o estatuto das mulheres filósofas e de como elas foram julgadas por ousarem pensar na história da filosofia. Além de que, por mais que alguns filósofos antigos defendessem o acesso da mulher à educação e algumas delas tenham sido reconhecidas como filósofas importantes, ainda estamos muito longe em ver uma igualdade de fato perante os registros que chegaram até nós sobre suas sociedades, sobretudo devido a todas as dificuldades impostas pela invisibilidade e pelo silenciamento oriundos dessa escrita histórica ocidental que é tradicionalmente praticada até hoje. Pois, como defende Joyce E. Salisbury, “nossas fontes podem nos informar o que os filósofos acreditavam sobre as mulheres – Aristóteles recusando suas potencialidades, enquanto Pitágoras, Epicuro e Platão apoiando-as – mas não temos nenhuma informação substancial sobre como essas ideias afetaram a vida de muitas mulheres reais. Onde filósofos fundavam comunidades e reuniam pupilos juntos, havia mais oportunidade para mulheres entrarem juntos com seus parentes ou amantes, mas a maioria das participantes permaneceram anônimas e, assim, foram esquecidas pela história” (SALISBURY, 2001, p. 279).

<sup>27</sup> Podemos citar Epiteto como exemplo de um homem que já nasceu escravo e tornou-se um filósofo reconhecido. Segundo a tradição, ele viveu a maior parte de sua vida em Roma como servo do cruel secretário de Nero, que o torturou e o deixou coxo, e mesmo assim foi aluno de Musônio Rufo (ainda que sob a autorização de seu proprietário) até que futuramente, quando liberto, tornou-se professor de filosofia. Vale ressaltar que a palavra grega *epíktetos* pode ser traduzida como ‘adquirido’, o que revela que seu nome foi dado justamente devido a sua prévia condição de escravo. Alguns de seus escritos sobreviveram graças à transcrição realizada por seu pupilo Arriano e encontram-se traduzidos em língua portuguesa. Cf. ARRIANO, F. (2012). *O Encheirídion de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Sergipe: EdiUFS. É interessante salientar, inclusive, que essa tradução em língua portuguesa cortejou a tradução em língua francesa de Pierre Hadot. Cf. HADOT, P. (2000). *Manuel d’Épictète*. Paris: LGF.

até que ponto os autores da Antiguidade teriam sido tão abertos assim à possibilidade de que todos (Que pessoas são essas afinal? Quais as suas particularidades?) pudessem filosofar e se tornarem membros de uma escola ou movimento de fato. Por mais que tenhamos exceções em sua história, a filosofia também, em muitos outros casos, impôs critérios, seja de gênero, raça ou classe, a quem poderia fazer parte desse modo de vida, por mais que seus questionamentos se pretendessem universais.

Michael Chase defende que:

estendendo a análise de Hadot, de que a universidade contemporânea seja na sua manifestação 'analítica' como análise da linguagem e de manipulação de símbolos quase-matemáticos ou em sua vertente 'continental' como exibição de retórica, ironia, jogo de palavras e alusões aprendidas, ambas parecem compartilhar uma característica básica: elas são bastante incompreensíveis, e, portanto, sem importância para o homem ou a mulher na rua. A obra de Hadot, escrita em um estilo simples e claro, que não possui os floreios retóricos de um Derrida ou de um Foucault, representa um convite para uma democratização radical da filosofia. Ele fala sobre assuntos que são importantes para as pessoas hoje de todas as esferas da vida, e é por isso que tem apelo, indiscutivelmente, menos para filósofos profissionais do que para os trabalhadores comuns e para os profissionais que trabalham em outras disciplinas que não a filosofia (CHASE, 2010).

Apesar de considerar essa afirmação problemática, tanto na medida em que não considero que a obra de Foucault possua tantos floreios teóricos ou que os textos de Hadot sejam tão cognoscível assim a um público não especializado, o que devemos apreender com essa colocação é a preocupação constante de Hadot para com a necessidade de uma filosofia preocupada com questões e problemáticas que sejam mais acessíveis a todas as pessoas por, de certa forma, não se distinguirem da sua vida cotidiana.

Com isso em mente, e a fim de facilitar a compreensão de quais e como seriam tais exercícios espirituais, será preciso listá-los de acordo com as escolas ou movimentos filosóficos aos quais eles pertencem. Essa exposição será elaborada a partir dos diversos modos como o próprio Hadot os enquadra. Para isso, a primeira coisa que devemos notar é que Hadot varia no modo como os expõe, por exemplo, em certos momentos ele distingue os exercícios espirituais a partir de suas naturezas, ou seja, os exercícios poderiam ser "de natureza física, como a dieta; ou

discursivas, como o diálogo e a meditação; e outras intuitivas, como a contemplação” (2001, p. 69). Já em outros momentos (2014, pp. 29 - 31), ele distingue exercícios de ordem intelectual (tais como a leitura, a audição, a pesquisa e o exame aprofundado); dos exercícios de ordem prática, ou seja, aqueles voltados para a criação de hábitos morais (tais como aplicação de uma regra fundamental à vida, o domínio de si e a realização dos deveres sociais); e dos exercícios voltados para a contemplação do universo e transfiguração da personalidade. Ele relembra também uma tendência geral na prática dos exercícios que consistia em começar pelos mais fáceis e aplicáveis até chegar aos mais complexos e abstratos, ou seja, os que exigiriam de quem os praticasse uma força de hábito já solidificada.

Seguiremos aqui em uma análise crítica do modo como Hadot subdivide o artigo *Exercícios Espirituais* em quatro partes: i. aprender a viver, ii. aprender a dialogar, iii. aprender a morrer e iv. aprender a ler. Na primeira parte (i. aprender a viver), Hadot foca-se apenas nos exercícios espirituais praticados pelos estoicos e epicuristas, definindo assim as principais características do modo de vida de cada uma dessas escolas. Segundo o autor, para os estoicos a filosofia é terapêutica na medida em que educa o ser humano ensinando-lhe que toda infelicidade provém da busca por bens que não podem ser alcançados e da tentativa de evitar males que não podem ser evitados, pois estes não dependem da liberdade humana, são do âmbito da Natureza. O estoico deve então, ser indiferente, ou seja, não introduzir diferenciação em relação àquilo que não depende de suas ações e, sendo assim, orientar sua vida segundo essa regra fundamental da escola (*kanón*), que deve ser simples e clara a fim de que seja facilmente aplicável à vida como um reflexo e esteja sempre à mão (*prókheiron/parepómenon*) em situações inesperadas que possam a força de desestabilizar o espírito. Tal princípio deve ser exercitado pela memorização (*mnéme*) e pela meditação (*meléte*). Esse estado de constante tensão e vigilância do espírito, por sua vez, não é fácil de alcançar, mas o processo é prioritário em relação à finalidade, e, justamente por isso, o filósofo deve praticar os exercícios da escola a fim de treinar sua *atenção* (*prosokhé*) para que atinja o estado de tranquilidade da alma (*ataraxía*) e assim inverta sua maneira habitual de ver o mundo, transformando-se segundo a perspectiva universal da Natureza. O epicurismo, por sua vez, assim como o estoicismo, também possui um princípio fundamental que os discípulos deveriam memorizar e meditar sobre. Entretanto,

para os epicuristas a felicidade e tranquilidade da alma são alcançadas não pelo tensionamento do espírito, mas pela descontração do mesmo, pelo simples prazer em existir e, para isso, não devemos temer o que não é temível e nem desejar o que não é necessário. Há no epicurismo, portanto, uma hierarquização dos desejos e uma ética que visa a real satisfação do ser humano através do que é considerado natural e necessário, o que permite um deslocamento de uma visão focada nas paixões e sofrimentos para uma visão focada no prazer do presente, o que também reflete uma compreensão diversa sobre a fruição do instante. Outro modo de se exercitar espiritualmente para os estoicos consistiria no estudo da física, como conhecimento dos fenômenos celestes, a fim de modificar seu modo de ver o mundo e as coisas através da contemplação do mundo físico e da imaginação do infinito. A confissão pública dos erros e a correção fraternal também são mencionadas rapidamente por Hadot como exercícios relacionados à amizade e à vida comunitária.

Na segunda parte (ii. aprender a dialogar), o autor trata do caráter dialógico dos exercícios espirituais, se focando então na explanação dos diálogos socráticos e platônicos. Hadot quer chamar atenção ao fato que no diálogo socrático importa mais *aquele* que fala, do que *aquilo* que se fala. Ou seja, ao não pretender ensinar aquilo que não sabe, Sócrates conduz o interlocutor a examinar sua própria consciência e, assim, ter cuidado consigo mesmo e a conhecer a si mesmo. O diálogo como exercício espiritual deve ser então, ao mesmo tempo, diálogo com o outro e diálogo consigo mesmo (meditação). Os próprios diálogos platônicos relevam-se como exercícios na medida em que são modelares, a saber, são composições de diálogos idealizados e constituídos no âmbito da literatura. O seu próprio método de composição revela-se conforme um “itinerário de pensamento cujo caminho é traçado pelo acordo, constantemente mantido, entre aquele que interroga e aquele que responde” (2014, p. 41), logo, o diálogo não é apenas uma exposição teórica de uma doutrina, mas sim exercício prático que pode levar o interlocutor a modificar-se. É exatamente por isso que no âmbito do diálogo muitas vezes os recursos aparentemente divergentes e contraditórios revelam-se conscientes, na medida em que são necessários para que o interlocutor percorra um

caminho específico. Como já vimos, o objetivo de Hadot é o de revelar o efeito psicagógico do discurso na Antiguidade<sup>28</sup>.

Já a terceira parte (iii. aprender a morrer) versa sobre as relações entre a linguagem e morte e entre a alma e o corpo no platonismo, como também no neoplatonismo. Esse tema é caro ao autor, na medida em que, como observa Carlier (CARLIER, “Introdução”, *In*: HADOT, 2001, p. 10), o primeiro contato de Hadot com a filosofia antiga foi indireto, e foi justamente através de sua leitura de Montaigne que ele encontrou a definição platônica de filosofar como aprender a morrer. A respeito da conexão entre a linguagem e a morte, mas também sobre a relação entre alma e corpo na Antiguidade, Hadot afirma que a morte de Sócrates é o acontecimento fundador do platonismo, na medida em que aquele que se apresenta como fiel ao *lógos*, ou seja, à exigência da racionalidade universal, também renega as paixões e os apetites do mundo sensível devido a sua procura pelo Bem e pelas virtudes. No *Fédon* (2011) de Platão, Sócrates escolhe a consciência ao corpo, e esta escolha se afirma como a escolha filosófica fundamental, na medida em que a filosofia é vista como aprendizado (e, por isso, exercício) para a morte. Essa morte, no entanto, deve ser compreendida como uma separação entre alma e corpo e os exercícios espirituais platônicos terão como objetivo, por isso, a característica de procurarem auxiliar o apartamento da alma em relação ao corpo visando o desapego pelas paixões e pela parcialidade o que evitaria o sofrimento. Sendo assim, esse exercício também visaria a mudança de uma perspectiva sempre particular e parcial para uma perspectiva voltada para a universalidade e para a objetividade e, então, a filosofia platônica vê o aprendizado da morte como um treino para a morte da

---

<sup>28</sup> É preciso ressaltar que, para Hadot, a filosofia antiga era essencialmente dialógica. Contudo, como ele mesmo observa em outros textos, as formas dos diálogos não eram estáticas e eles “podiam assumir a forma de um exercício de argumentação, com regras codificadas, destinavam-se tanto a treinar a mente quanto a preparar o discípulo para competições de oratória das cidades ou das cortes. Poderiam também assumir a forma de uma discussão livre, algumas vezes reduzida a uma única questão de um discípulo, a qual o professor responderia com uma longa exposição *ex cathedra*, mas que era sempre endereçada a uma audiência bem definida” (HADOT, 2001, p. 96 - 97). Outros exemplos de escritos, como as consolações e as correspondências, seriam também formas de diálogos nas quais “o filósofo exorta seus discípulos ou seus amigos em circunstâncias bem específicas – um evento infeliz no caso das consolações, várias circunstâncias da vida no caso das correspondências – tais como as cartas de Epicuro e Sêneca” (HADOT, 2001, p. 98). Hadot ainda chama atenção para o fato de o diálogo, as consolações e as correspondências continuaram a existir mesmo depois da Antiguidade e que podemos encontrar vários exemplos destes tipos de escritos.

individualidade e por isso requer exercícios de meditação e diálogo consigo mesmo. Tal fórmula influenciou o pensamento filosófico de tal forma que, para Hadot, é possível encontrarmos ecos desse tipo de pensamento a respeito da filosofia e da morte até mesmo em autores que não pertenciam à Antiguidade, tais como Montaigne e Heidegger. Hadot ainda chama atenção ao fato de que a tradição platônica se manteve fiel às práticas espirituais daquela escola. No caso do neoplatonismo, por exemplo, noções como a de progresso espiritual através da prática de exercícios espirituais possuem hierarquias ainda mais complexas.

Por fim, na quarta parte (iv. aprender a ler), Hadot fala sobre a importância de entendermos a filosofia antiga greco-romana como modo de vida e prática de exercícios espirituais. Caso contrário, não poderemos de fato compreender suas teorias filosóficas tendo em vista que “a obra escrita reflete, pois, preocupações pedagógicas, psicagógicas, metodológicas” (HADOT, 2014, p. 60), como já tratamos anteriormente. Isso é importante na medida em que a própria leitura é considerada um exercício espiritual e, sendo assim, devemos nos esforçar para sermos bons filólogos e aprendermos a reler e recontar a filosofia onde sua história for apresentada de forma parcial. Ele também narra brevemente os acontecimentos históricos que modificaram essa visão da filosofia a partir da Idade Média e contrapõe tais fatos ao que teria sido a experiência filosófica na Antiguidade, propondo assim uma mudança no modo como lemos e interpretamos tais escritos antigos. E, por fim, fala sobre a possibilidade de vivermos tais exercícios espirituais nos dias de hoje. Os próximos subcapítulos versarão justamente sobre esses temas.

O que devemos observar atentamente na forma dessa exposição é que, apesar da teoria de Hadot pretender-se válida para toda a experiência filosófica greco-romana, sua apresentação dos tipos mais variados de exercícios foca-se, sobretudo, nas experiências socráticas, platônicas, epicuristas, estoicas e neoplatônicas. Sendo assim, a tese hadotiana da filosofia como modo de vida e prática de exercícios espirituais pode ser criticada justamente nos limites de onde sua exposição é mais fraca, principalmente em relação ao aristotelismo<sup>29</sup>. Além disso, como bem observa Generoso:

---

<sup>29</sup> Puente salienta que justamente Foucault, na *Hermenêutica do Sujeito*, divergiu e foi crítico da posição hadotiana em relação à leitura do aristotelismo como modo de vida,

A repetição da palavra *aprender* nos dá à primeira vista uma boa indicação sobre o conceito de exercícios espirituais que o autor se propõe encontrar nela. Podemos alargar e aprofundar o conceito de *aprender* o situando em um contexto mais amplo, o pensando conforme os sentidos de se convidar, se educar, se exercitar, o que implica um trabalho de formação e transformação daquela ou daquele que aprende. Veremos que aprender quer dizer ‘pegar’, se dar a si mesmo, compreender pelo espírito o que em certo sentido já se sabe. Isso encontra o conceito-chave de maiêutica. Todos estes termos conferem uma amplitude maior ao conceito de *aprendizagem* que tentaremos desenvolver ao longo da análise do texto de Hadot (GENEROSO, 2010, p. 19).

Isso revela outra preocupação temática na obra de Hadot, a saber, uma preocupação com a história da educação e, sobretudo, com os efeitos dessa educação no mundo contemporâneo<sup>30</sup>.

### 1.3. O cristianismo e a criação das universidades

Como bem salienta Fábio Ferreira de Almeida, “Pierre Hadot talvez seja um desses pensadores a partir dos quais pode ser colocada novamente uma questão já velha: a questão da filosofia ela mesma” (2011, p. 100). O próprio Hadot afirma que a questão do que é o filosofar é “o principal problema que se põe ao filósofo” (HADOT, 2001, p. 227). Para Carlier, “Pierre Hadot dará no fundo uma única resposta, porém modulada em modos bastante diversos, como variações sobre um tema. E essas respostas irão se inscrever antes de tudo em seu ‘percurso’

---

destacando assim uma certa singularidade no pensamento aristotélico sobre uma diferenciação entre o acesso à verdade e a prática da espiritualidade em relação aos seus antecessores, além de sua influência na construção do pensamento moderno. Cf. PUENTE, 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.

<sup>30</sup> A respeito de uma experiência didática inspirada neste tema, Cf. 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.

intelectual e moral” (CARLIER, “Introdução”, *In*: HADOT, 2001, p. 8), por isso também a importância de buscar conectar suas experiências descritas nas entrevistas em relação a seus outros escritos. A tentativa de resposta de Hadot, contudo, concentra-se muito mais em uma análise da distinção entre o discurso e a filosofia como ação concreta na Antiguidade, identificando criticamente uma transformação de ordem histórica na própria noção de filosofia. O autor, então, detecta na história das transformações<sup>31</sup> do cristianismo e, especialmente em mudanças ocorridas na Idade Média, o processo histórico que marcou o “divórcio entre o modo de vida e o discurso filosófico” (HADOT, 2011, p. 356).

Para Hadot, em seu surgimento o cristianismo apresentou-se como filosofia, no sentido das escolas filosóficas antigas, ou seja, como possuidor de um modo de vida (apesar deste se considerar o único modo de vida válido, o que por si só já representa uma diferença), de exercícios espirituais e de um discurso (discurso cristão, porém que havia absorvido e integrado inúmeros elementos das filosofias greco-romanas). Segundo o autor, essa assimilação começou em um meio bastante circunscrito a partir do século II. d. C., a saber, o de autores cristãos que receberam uma cultura filosófica, mais especificamente com os apologistas que tinham como objetivo demonstrar a verdade de suas doutrinas e fundamentar sua fé, ao defendê-la das teses contrárias. Os apologistas opunham o cristianismo como filosofia à filosofia grega e o chamavam de ‘nossa filosofia’, ‘filosofia bárbara’, ‘filosofia completa’ ou ‘filosofia segundo Jesus Cristo’ e não se consideravam mais como *uma* filosofia, mas sim como *a* filosofia. Sendo assim, a filosofia cristã sintetizou e sistematizou aquilo de disperso e fragmentado da filosofia grega. Defendiam que “os filósofos gregos possuíram apenas parcelas do lógos, mas os cristãos estão de posse do próprio lógos encarnado em Jesus Cristo” (HADOT, 2014, p. 70) e que “se filosofar é viver em conformidade à lei da razão, os cristãos filosofam porque vivem em conformidade à lei do lógos divino” (HADOT, 2014, p. 70). Tal fenômeno permanecerá no monasticismo, conforme “realização da perfeição cristã” (HADOT, 2014, p. 71), e a vida monástica será ainda considerada uma ‘filosofia celeste’.

---

<sup>31</sup> Evitaremos aqui falar em uma ‘evolução do cristianismo’ ou em uma ‘evolução da filosofia’, como Hadot o faz inúmeras vezes (2014), por acreditarmos que essa palavra é comumente utilizada em um contexto progressista e evitar confundir a leitura do autor, apesar do autor não empregá-la com essa finalidade.



É preciso ressaltar que não se trata de negar a originalidade do cristianismo, até porque essa filosofia tinha um caráter propriamente cristão e toda uma preocupação em ligá-la à sua tradição bíblica e evangélica. Segundo Hadot, “trata-se de constatar que essa foi uma corrente limitada historicamente, ligada aos apologistas e Orígenes” (HADOT, 2014, p. 72). No caso dos apologistas, esse fenômeno pode ser bem constatado nos estudos sobre Clemente de Alexandria, e, tanto quanto na Antiguidade como na Idade Média monástica, a filosofia não era considerada uma teoria abstrata, mas sim maneira de viver segundo a razão e prática de exercícios espirituais. Alguns desses exercícios seriam, por exemplo, muito parecidos com os citados anteriormente e encontrados nas escolas e movimentos greco-romanos, tais como a atenção a si mesmo e com o presente, o controle dos pensamentos, a meditação, o exame da consciência, a prudência, a busca pela tranquilidade da alma, o desapego da alma em relação ao corpo, etc. Porém, alguns exercícios também sofreram leves modificações, como no caso da busca pela consciência cósmica que passa a ser entendida como um colocar-se em relação a Deus, à medida que este representa a perspectiva universal, e as regras da vida a serem memorizadas passaram a ser os dogmas religiosos. Porém, para Hadot, é importante compreender que esses cristãos se esforçaram para cristianizar esses exercícios, reconhecendo em textos das escrituras algumas das práticas espirituais, mas que:

seria um erro pensar que essas referências bastam para cristianizar os exercícios. De fato, se os autores cristãos prestaram atenção a esses textos da Bíblia, é precisamente porque eles já conheciam os exercícios espirituais [...]. Por si mesmos, os textos das escrituras não teriam podido fornecer um método para praticar esses exercícios. E, frequentemente, os textos da escritura não têm senão uma relação bastante distante com o exercício espiritual em questão. (HADOT, 2014, p. 86)

O objetivo do autor é o de defender que essa absorção da filosofia greco-romana pelo cristianismo se deu de modo que os seus discursos teóricos foram separados dos modos de vida aos quais eram intrinsecamente ligados e, sendo assim, “foram reduzidos ao plano de um simples material conceitual utilizável nas controvérsias teológicas” (HADOT, 2011, p. 356). A partir desse momento na história, então, a filosofia passou a receber o estatuto de *serva da teologia* (*ancilla theologiae*) e foi reduzida ao seu discurso teórico. Segundo Hadot, a filosofia:

será desde a Antiguidade cristã, a serva da teologia, uma serva que aduzirá seu saber-fazer, mas que deverá também adaptar-se às exigências de sua senhora. Haverá, assim, uma contaminação. Na Trindade, o Pai revertir-se-á bastante dos traços do primeiro Deus neoplatônico, o Filho será concebido sobre o modelo do segundo Deus de Numênio ou do Intelecto plotiniano. Mas a evolução das controvérsias teológicas conduzirá à representação de uma Trindade consubstancial. A lógica e a ontologia aristotélicas, que o neoplatonismo integrara, fornecerão os conceitos indispensáveis para formular os dogmas da Trindade e da Encarnação, permitindo distinguir natureza, essência, substância, hipóstase. E como recompensa, por efeito do refinamento das discussões teológicas, a ontologia aristotélica tornar-se-á mais aperfeiçoada e precisa (HADOT, 2011, pp. 359 - 360).

Da filosofia antiga mantêm-se, então, apenas as técnicas escolares, os procedimentos de ensino. A filosofia perde seu estatuto de ciência suprema, e passa a fornecer o material conceitual, lógico, físico ou metafísico do qual a teologia tem necessidade. Ela torna-se então uma atividade puramente teórica e abstrata, não é mais uma maneira de viver e transformar o indivíduo que a vive. Sendo assim, os exercícios espirituais antigos não fazem mais parte da filosofia, mas estão incorporados à espiritualidade cristã, ou seja, “eles se encontram nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio, e a mística neoplatônica se prolonga na mística cristã, notadamente na dos dominicanos renanos, como Mestre Eckhart” (HADOT, 2014, p. 268).

Hadot identifica os dois fatores históricos de grande influência para esse acontecimento: de um lado, a criação das instituições universitárias e, de outro, a ampla difusão das traduções de Aristóteles na Idade Média. Em relação ao advento das universidades, elas já se encontram num ambiente de crescimento e progresso das cidades e de declínio da vida monástica. Para Hadot (2011, p. 361), a universidade é corporação intelectual de estudantes e professores e, ao mesmo tempo, é um corpo dependente da autoridade da Igreja. O ensino era organizado entre duas faculdades, a Faculdade de Artes, na qual se ensinavam as assim chamadas artes liberais, e a Faculdade de Teologia. É nesse contexto intelectual, graças às traduções latinas de textos gregos e árabes, que ocorreu o redescobrimto da vasta obra de Aristóteles e de seus comentadores. O discurso aristotélico possuiu uma influência capital no ensino universitário e, sendo assim, a filosofia fora identificada ao aristotelismo “e a atividade, o ofício do professor de filosofia consistirá em comentar as obras de Aristóteles, em resolver os problemas

de interpretação que elas apresentam” (HADOT, 2011, p. 362), o que gerou o início do que chamamos de escolástica, método de ensino que se desenvolveu na Idade Média e cuja presença pode-se ainda reconhecer na filosofia contemporânea.

Uma das principais características dessa instituição universitária, e ponto de imensa crítica na obra hadotiana, é que ela é constituída por professores que formam professores, por especialistas que formam especialistas, por profissionais que formam profissionais. Com isso, o “ensino não se dirige mais, portanto, a homens que se quer formar para que sejam homens” (HADOT, 2014, p. 269). De acordo com Hadot, somos herdeiros dessa *Escola*, dessa representação clássica, escolar e universitária de filosofia, e essa “representação de uma filosofia reduzida a seu conteúdo conceitual sobreviveu até nossos dias: pode ser encontrada cotidianamente tanto nos cursos universitários como nos livros didáticos de qualquer nível” (HADOT, 2011, pp. 362 - 363). Ele afirma que:

A filosofia universitária encontra-se sempre na situação em que se encontrava na Idade Média, isto é, é sempre serva, por vezes da teologia, nas universidades nas quais acontece de a Faculdade de Filosofia não passar de uma Faculdade inferior à Faculdade de Teologia; por vezes da ciência; sempre, em todo caso, dos imperativos da organização geral do ensino ou, na era contemporânea, da investigação científica. A escolha de professores, matérias, exames, é sempre submetida a critérios ‘objetivos’, políticos ou financeiros, com muita frequência, infelizmente, alheios à filosofia. (HADOT, 2011, p. 365)

Contudo, Hadot cede espaço para reconsiderar<sup>32</sup> que essa transformação não foi tão radical quanto possa parecer. Houveram sim certas permanências e sobrevivências na experiência antiga na história da filosofia ocidental, que ocorreram seja “no próprio seio da instituição universitária, mais frequentemente em reação a ela e em meios que lhe são estranhos, como certas comunidades religiosas ou profanas, algumas vezes também de maneira solitária” (HADOT, 2011, pp. 366 - 367) e, sendo assim, sempre houveram filósofos, desde a Antiguidade, passando pela Idade Média, Idade Moderna e até os dias de hoje que “permaneceram fiéis à dimensão existencial e vital da filosofia antiga”(HADOT, 2011, p. 367). Segundo ele:

---

<sup>32</sup> Essa reconsideração, afirma Hadot (2014, p. 339), ocorreu, sobretudo, após a leitura dos escritos do filósofo polonês Juliusz Domanski. Cf. DOMANSKI, J. (1996). *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l’Antiquité à la Renaissance*. Paris: Éditions du Cerf.

pode-se observar, desde o século XII, em Abelardo, por exemplo, um certo retorno à representação antiga do filósofo. E, sobretudo, quando, no Renascimento, os humanistas começaram a tomar distância com relação à escolástica e, num certo sentido, ao cristianismo oficial, assistiu-se então um retorno à concepção antiga da filosofia em Petrarca, Erasmo e outros. Logo, mesmo nessa corrente teórica e abstrata ocorreu uma permanência 'pragmática' da filosofia antiga. (HADOT, 2014, p. 339)

Entretanto, é preciso frisar, que tal permanência ainda está atrelada a uma herança teórica e abstrata, herdeira da subordinação da filosofia à teologia na Idade Média. Segundo o autor, por mais que o caráter existencial da filosofia antiga nunca tenha desaparecido completamente, “o modelo escolástico, as obrigações e os hábitos da vida universitária, sobretudo a autossatisfação do discurso teórico, [...] continuam a refrear fortemente esse renascimento” (HADOT, 2014, p. 341).

#### **1.4. A suposta permanência da experiência antiga**

Pierre Hadot afirma que seria necessário um empreendimento enorme para descrever em toda a sua amplitude a história da recepção da filosofia antiga na filosofia, desde essa transformação de ordem histórica da Idade Média até os dias de hoje. Ele descreve, contudo, alguns exemplos de filósofos que se enquadrariam, de certa forma, entre aqueles que se aliaram à dimensão existencial da filosofia e de seu modo de vida, tais como Montaigne, Descartes em suas *Meditações*, Espinosa, Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche<sup>33</sup>, Kant,

---

<sup>33</sup> Uma compreensão de Nietzsche é central nos estudos sobre a filosofia como modo de vida, tendo em vista que ele buscava por uma arte da existência, por uma filosofia prática, mesmo que em moldes diferentes dos antigos. Os aforismos nietzschianos podem ser compreendidos como máximas que visam transformar o leitor que as compreende verdadeiramente e, através desse processo interpretativo, modificam também sua compreensão sobre a moralidade. Nietzsche, contudo, parece estar muito mais próximo de uma afirmação das paixões e rejeita o ideal de sabedoria pautado em uma compreensão do ascetismo como renúncia. Cf. JEANMART. G. (2007). *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*. Philosophique, Besançon, pp. 7 - 24. Vale ressaltar também que a leitura que Hadot faz de Nietzsche é completamente influenciada pelo trabalho de Ernst

Bergson, Merleau-Ponty, Husserl, Heidegger, entre outros, como exemplos de filósofos que “de uma maneira ou de outra, influenciados pelo modelo da filosofia antiga, conceberam a filosofia como uma atitude concreta e prática e como uma transformação da maneira de viver ou de perceber o mundo” (HADOT, 2011, p. 380). E, para além dos grandes filósofos, Hadot parece propor que a ideia, a tese da filosofia como modo de vida e prática de exercícios espirituais sirva como “um quadro interpretativo para reler a história do pensamento de modo a nos permitir ver as dimensões filosóficas de pensadores que, habitualmente, são deixados na sombra pela representação tradicional da história da filosofia” (HADOT, 2014, p. 13), no caso específico de seus escritos, pensadores como Thoreau<sup>34</sup>, Goethe<sup>35</sup>, Rilke<sup>36</sup>, Michelet<sup>37</sup> e Emerson. E, além disso, serviria como uma chave de interpretação para redescobrir outras possibilidades interpretativas em filósofos comumente estudados por outras vertentes filosóficas, como Wittgenstein.

Outro ponto importante a se esclarecer sobre o projeto de Pierre Hadot, é que ele também visava definir uma espécie de possibilidade ético-existencial que a pessoa contemporânea pudesse redescobrir na experiência da Antiguidade greco-

---

Bertram, apesar deste ter sido muito criticado por negligenciar a doutrina nietzscheana. Cf. BERTRAM, E. (1990). *Nietzsche: Essai de mythologie*, Paris: Editions du Félin, repensado em 2007. Livro esse que, para Hadot, é fecundo pois “une o trabalho do autor a várias experiências que ele vivenciou, assim como com suas visões”. (2001, p. 91). Hadot, inclusive, escreveu o prefácio para esse livro em sua republicação.

<sup>34</sup> Cf. HADOT, P. “Há, nos nossos dias, professores de filosofia, mas não filósofos...”. In: \_\_\_\_\_. (2014). *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, pp. 301 - 309.

<sup>35</sup> A respeito de Goethe, Hadot nos conta que “estava seduzido por seu entendimento estético da ciência da natureza, que ultimamente não possui um grande valor científico, mas já anunciava, me parece, a filosofia da percepção de Bergson e de Merleau-Ponty. Eu gostava de sua crítica da tagarelice humana, trivial e presunçosa, que ele opôs ao silêncio e gravidade da natureza, expressando a si mesma em projetos eloquentes” (2001, pp. 90 - 91). Além disso, o autor nos revela que especialmente com o Fausto II, ele descobriu “o legado da ideia epicurista e estoica do valor do presente instante” (2001, p. 91), o que revela uma influência clara do poeta na tese hadotiana. Cf. HADOT, P. (2008) *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel; também traduzido para o espanhol, Cf. HADOT, P. (2010). *No te Olvides de Vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Traducción de María Cucurella Miquel. Madrid: Ediciones Siruela.

<sup>36</sup> De acordo com Hadot, foram os livros de Rilke que o ensinaram sobre Deus, em uma perspectiva outra que não a cristã. Foi através de sua crítica a respeito da sociedade industrial e técnica que Rilke o fez “sentir muito vigorosamente a separação que se deu entre o homem e a terra, entre o homem e a natureza, entre o homem e a unidade cósmica” (2001, p. 90).

<sup>37</sup> Cf. HADOT, P. (2014). “Michelet e Marco Aurélio”. In: \_\_\_\_\_. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, pp. 175 - 199.

romana. Ele nos propõe, sobretudo, a possibilidade do sujeito contemporâneo viver, não a sabedoria, mas um exercício da sabedoria, como um esforço de ultrapassar a si mesmo. Com isso, Hadot pretende que possamos praticar os exercícios filosóficos da Antiguidade independentemente dos discursos aos quais eles eram atrelados, desde que estejamos mergulhados no que ele considera a totalidade do cosmos, ou seja, desde que não percamos de vista os movimentos de concentração e de dilatação do sujeito que participa desse processo. Aqui, Hadot se insere em consonância com o *método da comunicação indireta* kierkegaardiano, segundo o qual podemos vislumbrar a possibilidade de experiencarmos certa atitude espiritual através da descrição de uma experiência espiritual vivida por outra pessoa<sup>38</sup>. Ou seja, ele defende a possibilidade de que vivamos tais exercícios espirituais hoje através do acesso à descrição da experiência dos exercícios espirituais antigos. Para o autor, “não é necessário crer na Natureza ou na Razão universais dos estoicos para praticar esses exercícios, mas, ao praticá-los, vive-se concretamente segundo a razão [...], chega-se concretamente à universalidade da perspectiva cósmica, à presença maravilhosa e misteriosa do universo.” (HADOT, 2002, p. 332). Como afirma Desroches (2011, p. 2), o que ele está defendendo com a noção de filosofia como modo de vida é que esse termo não se refere a nenhuma escola particular de pensamento, mas que descreve algo que pertence a todos e, assim, denota um fenômeno cultural complexo na origem do que chamamos de filosofia, pois, como afirma Hadot:

o modelo de filosofia antiga é sempre atual, o que significa que uma busca da sabedoria é sempre atual e sempre possível. Não esperem de mim, nesta noite, que eu desenvolva esse tema difícil e complexo. Direi somente que há, parece-me, certas atitudes universais e fundamentais do ser humano quando ele busca a sabedoria; desse ponto de vista, há um estoicismo, um epicurismo, um socratismo, um pirronismo, um platonismo universais, que são independentes dos discursos filosóficos ou míticos que pretenderam ou pretendem justificá-los definitivamente. (HADOT, 2014, p. 341).

Contudo, o grande desafio por trás dessa afirmação seria justamente o de revelar o modo como essas atitudes universais<sup>39</sup> e fundamentais deveriam ser assimiladas no

<sup>38</sup> Cf. GREGOR, B. (2011). “The text as a mirror: Kierkegaard and Hadot on transformative reading”. In: *History of Philosophy Quarterly*, 28, 1, pp. 65 - 84.

<sup>39</sup> Em outros momentos, contudo, Hadot revisa sua própria expressão e afirma que para evitar confusões com ideia de que uma atitude universal pressupõe a noção de uma natureza humana, seria melhor pensarmos em termos de “atitudes transhistóricas e

contexto bastante particular do sujeito e do mundo contemporâneo. Se Carlier defende que “esses princípios e exemplos seriam úteis para a democracia de hoje sem a necessidade de submetê-los a qualquer ‘atualização’” (CARLIER, “Introdução”, *In: HADOT, 2001, p. 12*), de que forma isso se daria então? A resposta de Hadot, contudo, parece se concentrar em uma crítica da relação do sujeito para com o mundo.

Hadot assume que no mundo atual o indivíduo se perdeu e se isolou e que a natureza se transformou no mero meio-ambiente do sujeito, e é nesse cenário que ele afirma que existe uma clara distinção entre o mundo que percebemos e o mundo irrepresentável da ciência moderna. Ele recorre à fenomenologia de Merleau-Ponty<sup>40</sup>, e por consequência também a de Husserl, ao defender que o mundo da ciência, apesar de transformar diversos aspectos de nossas vidas, não pode transformar nossa percepção do mundo. Segundo ele, mesmo para um astrônomo “o sol se levanta e se põe e a terra é imóvel” (HADOT, 2002, p. 346). E, é nessa configuração, que Hadot, inspirado em suas leituras do fenomenólogo Merleau-Ponty, define a filosofia como o movimento de reaprender a ver o mundo. Ver o mundo a partir de uma percepção filosófica, da mesma forma que ver o mundo a partir de uma visão científica, diverge de uma percepção habitual das coisas. A diferença se situa no fato da ciência eliminar a percepção, enquanto, para ele, o papel da filosofia seria o de aprofundar e transformar a nossa percepção, “fazendo-nos tomar consciência do próprio fato de que percebemos o mundo e de que o mundo é o que percebemos” (HADOT, 2002, p. 348). Nesse contexto, o exercício espiritual da dilatação do eu e tomada de consciência cósmica não seria “somente um elemento capital da sua interpretação da Antiguidade; ele permanece, a seus olhos, uma prática atual que modifica sua relação com nós mesmos e com o mundo” (DAVIDSON, “Prefácio”, *In: HADOT, 2014, p. 13*).

---

transculturais” (HADOT, 2001, p. 118) no sentido de que “existem, em última análise, apenas poucas atitudes possíveis em relação à existência, e sem terem sido submetidas a influências de algum tipo histórico, as diferentes civilizações são guiadas a terem atitudes análogas a respeito disso” (HADOT, 2001, p. 118).

<sup>40</sup> O autor refere-se aos seguintes livros: Cf. MERLEAU-PONTY, M. (2011). *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de C. A. Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes e Cf. MERLEAU-PONTY, M. (2004). *O Olho e o Espírito*. Tradução de P. Neves, M. E. Gomes Pereira, C. Lefort e A. Tassinari. São Paulo: Cosac & Naify.

Sendo assim, o autor defende que precisamos mudar a nossa relação para com o mundo, e abre o escopo de sua tese ao afirmar que é preciso que tenhamos tanto percepções filosóficas quanto estéticas dele. Sendo assim, “P. Hadot nos fornece instrumentos para apreender as possibilidades existenciais e epistemológicas da percepção estética” (DAVIDSON, “Prefácio”, *In: HADOT*, 2014, p. 13) e apresenta, assim, a visão estética como mais um meio para reaprender a ver o mundo. O fato de Hadot, nesse momento, tratar as percepções estéticas do mundo como modelos das percepções filosóficas parece propor que os filósofos sejam desapegados, mais desinteressados, assim com os artistas para Bergson<sup>41</sup>: aqueles que veem a coisa por ela mesma, afinal a própria arte se justificaria por ela mesma. Segundo Hadot:

Esse ‘deslocamento de nossa atenção’ do qual Bergson fala, como a ‘redução fenomenológica’ de Merleau-Ponty, são, de fato, conversões, rupturas radicais com relação ao estado de inconsciência no qual o homem habitualmente vive. A percepção utilitária que temos do mundo na vida cotidiana nos esconde, de fato, o mundo como mundo. E as percepções estéticas e filosóficas só são possíveis por uma transformação total de nossa relação com o mundo: trata-se de percebê-lo por ele mesmo e não mais por nós (HADOT, 2002, pp. 348 - 349).

Essa experiência atual seria possível, pois, como Hadot conjectura através de sua interpretação de Lucrécio, mesmo na Antiguidade o homem “não tinha consciência de viver no mundo, não tinha tempo de observar o mundo e que os filósofos sentiam fortemente o paradoxo e o escândalo dessa condição do homem que vive no mundo sem perceber o mundo” (HADOT, 2002, pp. 354 - 355). Logo, para ele, não é o caráter irrepresentável do universo da ciência moderna que nos separa do mundo, pois mesmo os antigos, que não conheciam a ciência moderna e nem as inúmeras revoluções industriais, não observavam o mundo da mesma maneira consciente que o filósofo o pretendia fazer. Esta não é uma característica negativa da atualidade, mas sim da condição humana. A visão de Hadot, então, nos remete ao fato de que:

O obstáculo à percepção do mundo não se situa, portanto, na modernidade, mas no próprio homem. O homem deve se separar do

---

<sup>41</sup> Em seu texto, Hadot, nesse momento, refere-se especificamente ao livro *O Pensamento e o Movente*, contudo, a opinião de Bergson sobre o caráter estético da vida está espalhada por toda sua obra. Cf. BERGSON, H. (2006). *O Pensamento e o Movente*. Tradução de B. Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.



mundo como mundo para poder viver sua vida cotidiana e deve se separar do mundo 'cotidiano' para reencontrar o mundo como mundo (HADOT, 2002, p. 356).

Ao analisar a filosofia como um luxo, Hadot volta a explicitar o que seria o *drama da condição humana*. Para ele, muitos são aqueles que veem a atividade filosófica de longe e definem os filósofos como um grupo privilegiado de especialistas que pode se dedicar ao luxo de desenvolver uma linguagem abstrusa e um discurso abstrato, o que, por sua vez, seria inútil para os objetivos mercadológicos do mundo moderno, científico e industrial. E, apesar da filosofia não estar completamente ausente desse mundo moderno, pois como Hadot afirma eventualmente os filósofos aparecem na televisão e “seduzem o público com sua arte de falar, compra-se o livro deles no dia seguinte, folheiam-se duas primeiras páginas, antes de fechar definitivamente a obra, repellido que se é, na maior parte do tempo, pelo jargão incompreensível” (HADOT, 2014, p. 328), ela não exerceria mais uma influência sobre as escolhas de vida dos indivíduos, se encontra afastada de “suas preocupações, seus sofrimentos, suas angústias, a perspectiva da morte que os espera e espera o que eles amam. Em face dessa realidade esmagadora da vida, o discurso filosófico não pode lhes parecer senão uma vã tagarelice e um luxo irrisório” (HADOT, 2014, p. 329). Sendo assim, a filosofia é transformada em um discurso inútil e seu luxo é glorificado, quase como se revelasse o estatuto privilegiado daquele que a pratica.

O mesmo ocorre com a poesia, com a música e com a pintura, atividades que necessitam do ócio, não melhoram a produtividade, mas que de alguma forma são “indispensáveis à vida. Elas nos libertam da urgência utilitária” (HADOT, 2014, p. 328). Sendo assim, Hadot distingue dois sentidos do termo ‘utilidade’. Há aquilo que é útil para um fim particular e material, e “há o que é útil ao homem como homem, como ser pensante” (HADOT, 2014, p. 328). A filosofia é útil nesse segundo sentido, mas não no primeiro. Ora, para Hadot, a filosofia não pode ser um luxo justamente porque é uma “necessidade elementar para o homem” (HADOT, 2014, p. 330), ela deveria, antes, se identificar com a maneira de ser dos indivíduos que, conscientes de si mesmos e de sua posição social e cósmica, retificam sem cessar seus pensamentos e suas ações e, por conseguinte, ser universal. Entretanto, a realidade está dada de uma forma que seria uma doce ilusão acreditarmos que dentro de nosso atual sistema político, econômico e social a filosofia como uma maneira de

viver pode ser concebida como algo senão um luxo. Hadot afirma que esse *drama da condição humana* seria justamente o fato de que “é impossível não filosofar e, ao mesmo tempo, impossível filosofar” (HADOT, 2014, P. 331), no sentido de que:

Ao homem estão abertas, pela consciência filosófica, a profusão das maravilhas do cosmos e da terra, uma percepção mais aguda, uma riqueza inesgotável de trocas com os outros homens, com as outras almas, o convite a agir com benevolência e justiça. Mas as preocupações, as necessidades, as banalidades da vida cotidiana impedem-no de alcançar essa vida consciente de todas as suas possibilidades. Como unir harmoniosamente a vida cotidiana e a consciência filosófica? Isso não pode ser senão uma conquista frágil e sempre ameaçada. (HADOT, 2014, p. 331)

Sendo assim, o exercício filosófico também deve ser compreendido como um “desenraizamento do cotidiano na medida em que esse cotidiano consiste em juízos ou comportamentos nos quais o eu verdadeiro não se engaja, mas é dominado pelos hábitos e pelos preconceitos” (HADOT, 2014, p. 347), mas que “ainda que a filosofia seja um desenraizamento do cotidiano, ela permanece, entretanto, inseparável do cotidiano” (HADOT, 2014, p. 347). A filosofia não pode, segundo o autor, ser compreendida como uma “atividade reservada a um contemplativo que fica em seu gabinete de trabalho e que cessaria a partir do instante em que o deixa ou em que deixa a sala de aula, mas trata-se antes de uma atividade que é absolutamente cotidiana” (HADOT, 2014, p. 348).

Segundo sua maneira de ver a filosofia, é preciso que vivamos “um exercício, sempre frágil, sempre renovado, de sabedoria. E [...] esse exercício da sabedoria pode e deve visar a realizar uma reinserção do eu no mundo e no universal.” (HADOT, 2002, p. 346). E, seria nesse exercício de reinserção do eu no mundo e no universal, que a experiência antiga e a experiência moderna se reencontrariam na elaboração de uma nova proposta de ética. Pierre Hadot está assim propondo uma suposta permanência da experiência filosófica da tradição antiga em nós. Para ele, a noção de exercício espiritual que existia nessa tradição está viva na consciência contemporânea e é um fenômeno com consequências importantes para a compreensão da filosofia, e ele afirma que em consonância com G. Friedmann<sup>42</sup>, o seu:

---

<sup>42</sup> Hadot inaugura o capítulo *Exercícios Espirituais*, primeiro capítulo do *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* (2014), com a respectiva citação de G. Friedmann: “Fazer seu

presente estudo não gostaria de somente lembrar 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, 2002, p. 22).

---

voo a cada dia! Pelo menos um momento que pode ser breve, desde que seja intenso. Cada dia um 'exercício espiritual' – sozinho ou acompanhado de um homem que também queira melhorar a si mesmo. Exercícios espirituais. Sair do decurso do tempo. Esforçar-se para despojar-se de tuas próprias paixões, das vaidades, do prurido do ruído em torno do teu nome (que, de tempos em tempos, te prure como um mal crônico). Fugir da maledicência. Despojar-se da piedade e do ódio. Amar todos os homens livres. Eternizar-se ultrapassando-se. [...]". (FRIEDMANN *apud* HADOT, 2014, p. 19). Cf. FRIEDMANN, G. (1970). *La Puissance et la sagesse*. Paris: Gallimard.

## 2. MICHEL FOUCAULT: A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA E O CUIDADO DE SI

Foucault é amplamente conhecido como um dos mais influentes filósofos franceses do século XX. Sua contribuição filosófica institucional se deu, sobretudo, nas universidades da Tunísia, onde foi professor de 1966 a 1968; na Universidade de Paris VIII, na qual ele fundou e organizou um dos mais interessantes departamentos de filosofia<sup>43</sup>; e no Collège de France, onde ministrou aulas na cátedra da história dos sistemas de pensamento entre 1971 e 1984, ano de seu falecimento. A história de vida de Foucault é a história de um pesquisador e de um ativista político que não só criticou algumas das mais importantes instituições, como a psiquiatria e o sistema penitenciário, mas que se dedicou até seus últimos suspiros a procurar compreender melhor os poderes e os saberes que constituíram nossa subjetividade e as estruturas do mundo em que vivemos.

No presente estudo, primeiramente, procuraremos compreender os motivos que levaram Foucault a reorientar seu pensamento em torno das noções de *estética da existência*, *cuidado de si* e *práticas* ou *técnicas de si* e por quais razões tais noções compõem uma das principais problemáticas de sua vasta obra. Desta maneira, nos concentraremos apenas no eixo ético de sua obra, localizado principalmente na fase final de seus escritos. Ou seja, nos focaremos no assim chamado *último Foucault*, cujos textos, aulas, entrevistas e comunicações se encontram principalmente já no fim da década de 70 e começo dos anos 80. Em seguida, tentaremos apresentar de forma mais clara o que Foucault entende por

---

<sup>43</sup> Entre alguns dos pensadores reunidos por Foucault para lecionar na Paris VIII estão Gilles Deleuze, Félix Guattari, Alain Badiou, Jean-François Lyotard, François Châtelet, Jacques Rancière, René Schérer, Alain Brossat, Daniel Bensaïd, Antonio Negri, Sylvain Lazarus, entre outros. Essa universidade, por sua vez, nasceu em um contexto político intenso conectado aos movimentos estudantis de 1968 e defendia um “novo ‘modelo’ pedagógico *não hierárquico, não progressivo e não burocrático*” (GENEROSO, 2010, pp. 11 - 12) e que não era compatível com um modelo tradicional de ensino filosófico francês voltado para a ideia de aquisição de conhecimento tendo um exame como finalidade, o que, por sua vez, influenciou o próprio modo como Foucault compreendeu a filosofia como um *encontro* (o que revela a importância do *outro* e, sobretudo, do *diálogo*), uma *atividade viva e emancipadora*. Para conhecer mais sobre a história da Universidade de Paris VIII, Cf. SOULIÉ, C. (2014). “Un essai de démocratisation universitaire en France: histoire de l’université de Paris VIII Vincennes (1968 - 1980)”. In: *Revista Linhas*. Florianópolis, v. 15, n. 29, pp. 13 - 41.

essas noções, visando proporcionar uma aproximação simétrica em relação às noções hadotianas já discutidas.

## 2.1 A virada metodológica, o “silêncio” foucaultiano e a questão do sujeito

Como bem observa Generoso (2010, p. 46), por mais problemática e arbitrária que uma divisão estipulada sobre a obra de um autor possa ser, a obra de Foucault é comumente e didaticamente classificada como sendo articulada por três eixos da experiência, que por sua vez foram descritos pelo próprio autor nos seus últimos cursos no Collège de France, cujas especificidades e interconexões precisariam ser analisadas a fim de compreendermos alguma coisa sobre quem somos e sobre a nossa época. Estes são os eixos do *conhecimento* (ou da *verdade*), do *poder* e da *ética* (ou do *sujeito*). Apesar de em sua fase final, sobre a qual nos deteremos, Foucault se orientar por um eixo ético, isso não significa que ele se distanciou das temáticas política (concentrada nas questões sobre o poder) e epistemológica (concentrada nas questões sobre o saber e sobre a verdade), abordadas pelo autor em suas fases anteriores. O eixo ético articula-se em sua obra com os outros eixos, como, por exemplo, na medida em que Foucault, ao discutir a questão do poder e da governabilidade, percebe que o governo dos outros requer um governo de si. O próprio Deleuze corrobora essa articulação entre os eixos, apesar dele os organizar de uma forma diversa<sup>44</sup>, ao afirmar que:

não é um eixo que anula os outros, mas um eixo que já atuava ao mesmo tempo que os outros e os impedia de ficarem presos em um

---

<sup>44</sup> Deleuze organiza os eixos em três dimensões, nomeadamente, “as relações formadas, formalizadas sobre os estratos (Saber); as relações de força ao nível do diagrama (Poder) e a relação com o lado de fora, essa relação absoluta, como diz Blanchot, que é também uma não-relação (Pensamento)” (DELEUZE, 2013, p. 103) e se questiona ainda sobre a existência de um lado de dentro “que seria mais profundo que todo mundo interior” (DELEUZE, 2013, pp. 103 - 104).

impasse. Talvez esse eixo estivesse presente desde o começo em Foucault (assim como o poder estava presente, desde o começo, no saber). Mas ele só poderia se destacar tomando distância, com o risco de alterar os dois outros eixos. Foucault sentia como era inevitável operar uma revisão geral, para desemaranhar esse caminho que mal se discernia enquanto estivesse enrolado junto com os outros: é essa visão que Foucault apresenta na introdução geral do *Uso dos Prazeres* (DELEUZE, 2013. P. 103).

Para entender o que caracteriza esse programa final de Foucault, é necessário examinar a medida na qual ele se distancia do seu trabalho anterior, ou seja, do primeiro volume da *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*, o qual se aproxima mais dos eixos político e epistemológico por ainda tratar de questões relativas ao *poder* e ao *saber*, e em que medida isso caracteriza um *impasse* e possui ressonâncias filosóficas e metodológicas em sua filosofia. Tal *virada metodológica* ocorre enquanto Foucault escrevia os dois últimos volumes da *História da Sexualidade*, nomeadamente *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*. Como bem observa Arnold I. Davidson:

O primeiro volume da *História da Sexualidade* de Michel Foucault foi publicado em 1976. A contracapa daquele volume anunciava os títulos dos cinco próximos volumes que completariam o projeto de Foucault. O segundo volume se chamaria *The Flesh and The Body* e diria respeito à pré-história de nossa moderna experiência de sexualidade, concentrando-se na problematização do sexo no início do Cristianismo. Os volumes 3 ao 5 se focariam em algumas das maiores figuras (dos séculos XVIII e XIX) em torno das quais problemas, temas e questões tinham sido elaboradas. O terceiro volume, *The Children's Crusade*, discutiria a sexualidade infantil, especialmente o problema da masturbação na infância; o quarto volume, *Woman, Mother, Hysteric*, discutiria modos específicos pelos quais a sexualidade tem sido aplicada no corpo feminino; o quinto volume, *Perverts*, foi planejado para investigar exatamente qual é o título dado à pessoa do perverso, um sempre presente alvo do pensamento do século XIX. Finalmente, o sexto volume, *Population and Races*, serviria para examinar o modo pelo qual tratados, teóricos e práticos, acerca dos temas de população e raça eram conectados à história do que Foucault chama de "biopolítica". Em 1984, quando os volumes 2 e 3 da *História da Sexualidade* foram finalmente publicados, alguns anos depois do que era esperado, muitos dos leitores de Foucault devem ter ficado desorientados com os seus conteúdos, para dizer o mínimo. Essa desorientação foi ocasionada, mais imediatamente, pela profunda reorientação cronológica desses dois volumes. O segundo volume, *O Uso dos Prazeres*, estudava problemas sexuais no pensamento grego clássico, enquanto o terceiro volume, *O Cuidado de Si*, analisava esses problemas como eles aparecem nos textos gregos e latinos do primeiro e segundo século d. C.. Além disso, na introdução do

segundo volume, que serve como introdução para o seu novo projeto, Foucault reconceitua a inteira problemática de sua história da sexualidade e introduz um conjunto de conceitos que não existiam no primeiro volume. A consequência filosófica mais significativa dessa reorientação foi a conceituação foucaultiana da ética, sua elaboração teórica da ética como um quadro para a interpretação das problematizações sexuais dos gregos e romanos (DAVIDSON, 2005, pp. 125 - 126).

Sendo que, no novo programa proposto por Foucault haveria também um quarto volume, como bem observa Araújo (2008, p. 87), que chamaria-se *As Confissões da Carne* e versaria sobre a formação da doutrina e da pastoral da carne no cristianismo, entretanto, antes de morrer, Foucault pediu expressamente à sua família que não o publicasse.

De 1976 à 1984, contudo, como defende Generoso (2010), contamos com um falso *silêncio*<sup>45</sup> ou *crise* que, na realidade, é um período riquíssimo para os objetivos centrais do presente estudo e que o próprio Foucault denomina mais como um *deslocamento*<sup>46</sup> (*déplacement*). Como observa Ortega, nesse intervalo de oito anos “ocorreram inúmeras mudanças na trajetória do pensamento foucaultiano, que, se não acompanhadas criam a impressão de uma ruptura em sua filosofia” (ORTEGA, 1999, p. 22). Durante esse tempo, a produção de Foucault não ficou parada, muito pelo contrário, existem cursos ofertados no *Collège de France* que datam dessa época, além de entrevistas, artigos e comunicações, algumas das quais inclusive só foram publicadas postumamente<sup>47</sup>, e somente analisando esses textos em conjunto “é que se pode reconhecer que o que realmente aconteceu foi

<sup>45</sup> O termo ‘silêncio’ é utilizado por Deleuze, como também por vários comentadores de Foucault, inclusive por Francisco Ortega.

<sup>46</sup> O último eixo, contudo, não é o único a sofrer um deslocamento teórico. Ortega (1999, p. 37) defende que há um deslocamento em cada um dos três eixos estudados por Foucault e que é justamente a existência desses deslocamentos que permite a passagem de um eixo ao outro sem que existam rupturas. Sendo assim, o primeiro deslocamento, relativo ao eixo do conhecimento, iria “da *formação do conhecimento à análise das formas do dizer verdadeiro*” (ORTEGA, 1999, p. 37); o segundo deslocamento, no eixo do poder, levaria “de uma *teoria geral do poder ou do domínio à história e a análise dos procedimentos do pensamento governamental e de suas tecnologias*” (ORTEGA, 1999, p. 37); e, por fim, o último deslocamento, a saber, o deslocamento que nos interessa relativo à questão ética, seria um deslocamento que “conduz do *desligamento de uma teoria do sujeito a uma análise das modalidades e técnicas da relação consigo ou à história das diferentes formas de uma pragmática do sujeito*” (ORTEGA, 1999, p. 37).

<sup>47</sup> O que pode ter influenciado muitas das críticas de Hadot, como veremos, pois este não teria tido contato com um quadro mais completo do pensamento foucaultiano no momento em que as escreveu.

um deslocamento teórico no eixo do poder, que vai da analítica do poder às tecnologias do governo, permitindo, com isso, o surgimento de um si mesmo constituído esteticamente” (ORTEGA, 1999, p. 22). Deleuze, por sua vez, defende que:

Se, ao final da *Vontade de Saber*, Foucault chega a um impasse, não é devido a sua maneira de pensar o poder, é antes porque ele descobriu o impasse no qual o próprio poder nos coloca, tanto em nossa vida quanto em nosso pensamento, nós que nos chocamos contra ele nas mais ínfimas verdades. Só haveria saída se o lado de fora fosse tomado num movimento que o arrancasse ao vazio, lugar de um movimento que o desvia da morte (DELEUZE, 2013, p. 103).

Para Generoso, “essas obras refletem o movimento de suas reflexões naquela época, uma matéria-prima necessária para a ‘construção’ de suas pesquisas filosóficas, atestando o cotidiano do trabalho árduo de formulação de conceitos e de sua reelaboração” (GENEROSO, 2010, p. 54). Aqui, devemos pensar nessa *reelaboração* como um exercício espiritual e intelectual, próprio da atividade filosófica e claramente observável no trabalho foucaultiano. Generoso ainda defende que, “nós podemos dizer que a ‘mudança’ de estratégia de Foucault já é o resultado de um trabalho sobre ele mesmo. Uma espécie de transformação de si ao mesmo tempo tematizado no último trabalho e ‘performedo’ em ato consumado” (GENEROSO, 2010, p. 47), o que é evidente na obra do próprio autor na medida em que ele afirma inúmeras vezes que escreve “acima de tudo para transformar a mim mesmo e não para pensar a mesma coisa que antes” (FOUCAULT apud ORTEGA, 1999, p. 21).<sup>48</sup> Sendo assim, os escritos desse período que mais nos serão úteis, no presente caso, são: *Subjetividade e Verdade* (1980 - 1981), *A Hermenêutica do Sujeito* (1981 - 1982)<sup>49</sup>, *O Governo de Si e dos Outros* (1982 - 1983), *A Coragem da Verdade* (1984), além dos inúmeros artigos, entrevistas e comunicações reunidos na coleção *Ditos e Escritos* que datam do período já estipulado.

---

<sup>48</sup> Aqui devemos considerar que há também na obra de Foucault, assim como na de Hadot, uma ligação demasiadamente estreita entre vida e obra, entre a prática e a teoria. Como bem ressalta Ortega, é evidente que a situação existencial de sua vida “foi sempre para Foucault origem e causa de cada um de seus livros” (ORTEGA, 1999, p. 23). Ortega inclusive defende que os últimos dois volumes da *História da Sexualidade* constituem a ascese pessoal de Foucault.

<sup>49</sup> A respeito de uma possível leitura sobre a constituição do sujeito em Foucault a partir de uma interpretação mais pautada na *Subjetividade e Verdade* e na *Hermenêutica do Sujeito* Cf. CANDIOTTO, C. (2008). “Subjetividade e verdade no último Foucault”. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 31 (1), pp. 87 - 103.



É justamente devido a esse deslocamento teórico em seu objeto de estudo que Foucault precisou reorientar sua perspectiva, mesmo que ela ainda permaneça dentro de uma mesma problemática geral, reorganizando, assim, seus escritos em torno da formação, que ele localiza na Antiguidade grega, de uma *prática de si* relacionada à questão do sujeito que deseja e à questão do próprio desejo. Foucault afirma que talvez tenha mudado a perspectiva, mas que seu trabalho ainda girava e sempre girou em torno do mesmo questionamento: o das relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência. Para ele, por mais que esse desvio exigisse anos a mais de estudos e configurasse um longo desvio, ainda assim teria um proveito teórico<sup>50</sup>. Há então, durante esse período, uma reestruturação do projeto inicial da *História da Sexualidade*, no qual Foucault se descola de uma investigação da constituição da sexualidade como objeto de saber para uma compreensão da sexualidade como *experiência*, sendo que essa experiência “constitui uma *práxis* espiritual ou ascética, ou seja, as transformações que deve experimentar o sujeito para alcançar outra forma de ser” (ORTEGA, 1999, p. 43).

Foucault assevera que o objetivo fundamental de todo o seu trabalho nunca foi, como muitos afirmam, o de elaborar os fundamentos da análise do fenômeno do poder, e ele próprio afirma que o poder como questão autônoma não lhe interessa, mas sim o de “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (FOUCAULT, 1995b, p. 231). Sendo assim, seu objetivo foi caracterizar ao longo de sua obra três modos de objetivação que transformaram os humanos em sujeitos (1995b, pp. 231 - 232): a objetivação do sujeito do discurso, do sujeito produtivo e do simples fato de estar vivo; a objetivação do sujeito nas práticas divisoras, ou seja, do sujeito como dividido no seu interior e em relação aos outros e esse processo que o objetiva; e, por fim, tentou estudar o modo pelo qual um ser humano torna-se sujeito. Sendo assim, é possível afirmar que o tema central da obra de Foucault é, no fundo, a questão do sujeito, e não as relações entre saber e poder. Isto é assim devido ao fato de que entre os domínios estudados por Foucault (isto é, os domínios do saber, do poder e da ética) estabelecem-se relações do sujeito. Sua tarefa é, afirma ele, a de

---

<sup>50</sup> Alguns estudiosos, inclusive, defendem que tal virada metodológica reflete até mesmo no estilo de escrita de Foucault. Segundo Antônio Cavalcanti Maia, o estilo da escrita de Foucault, em seus últimos escritos, “transformou-se, tornando-se mais límpido e direto” (MAIA, 2000, p. 278).

“pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 2012, p. 12).

Segundo Seppä (2004), o local principal deste tipo de análise crítica e transformativa no pensamento posterior de Foucault se situa no âmbito do eu, do sujeito individual. Para ele, efetuar a liberdade de alguém consiste, em primeiro lugar, na vontade desse alguém em enfrentar a ideia de que a ação não se baseia em teorias universais e a-históricas do sujeito individual. É preciso, contudo, tomar cuidado com os estudos que defendam uma *reintrodução* ou um *retorno* à questão do sujeito, como se Foucault estivesse aqui tratando daquele mesmo *sujeito autoconsciente, sujeito epistêmico ou sujeito-substância* que tanto criticara anteriormente em sua obra. Sendo assim, é preciso definir o que Foucault entende por sujeito e por subjetividade. O programa foucaultiano de genealogia da ética está centrado não na figura de um sujeito qualquer, mas na de um sujeito que:

se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural (FOUCAULT, 2006, p. 291).

Ou seja, o sujeito foucaultiano não é “um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares” (FOUCAULT, 2006, 291). Foucault está, assim, criticando todas as formas de filosofias antropologizantes, que defendem uma espécie de ontologia do sujeito. Sua noção de sujeito é histórica, e não constituída. Como bem observa Huijer, segundo Foucault:

o indivíduo não é uma realidade fixa [...] mas uma construção histórica, cultural e linguística (ou da ficção), que se dá no processo de falar, agir e pensar. As questões éticas feitas por Foucault são sobre como os indivíduos problematizam o que são ou fazem, como eles problematizam o mundo em que vivem [...], e sobre o que significa os indivíduos terem de (trans)formarem suas relações com eles mesmos (HUIJER, 1999, p. 62).

Entretanto, como afirma Ortega (1999, p. 32), é preciso tomar cuidado com o fato de que Foucault não faz uma diferenciação precisa entre as noções de *sujeito, si mesmo e indivíduo*. O que importa para Foucault em seus estudos é o esforço “em recusar uma visão essencialista do sujeito em favor de um sujeito constituído

autonomamente mediante práticas de si” (ORTEGA, 1999, p. 32) e é por esse motivo que Foucault se volta para a esfera da ética, na qual ele valoriza justamente outra noção de sujeito, uma noção segundo a qual o sujeito é, antes de tudo, ético. Gros atenta ao fato de que Foucault insiste na afirmação de que “o *sujeito* suposto por essas técnicas de si, pelas artes da existência é um eu ético, antes que um sujeito ideal de conhecimento” (GROS, 2008, p. 127).

Sendo assim, o domínio da sexualidade foi escolhido por Foucault para que ele tentasse entender como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de sexualidade. Ele percebeu, então, que ao invés de estudar a sexualidade nos limites do saber e do poder, como ele havia feito nos anos setenta quando seu programa era o de uma “história da produção de subjetividades, dos procedimentos de sujeição pelas máquinas do poder” (GROS, 2008, p. 128), seria melhor voltar-se para compreender melhor como o sujeito constitui ele mesmo a *experiência* de sua sexualidade como desejo, já que, para ele, a compreensão da sexualidade é imprescindível para “compreender quais são as condições em que os seres humanos ‘problematizam-se’ e ‘problematizam’ o mundo em que vivem” (GENEROSO, 2010, p. 52). A própria noção de experiência, por sua vez, já indica que, apesar do deslocamento teórico, ainda existem continuidades com certas ideias já elaboradas no primeiro volume da *História da Sexualidade*.

Tal estudo sobre a constituição da experiência sexual, como veremos adiante, dá voz aos antigos na medida em que busca interrogar se existe alguma conexão entre a regulação moral, erroneamente associada apenas ao cristianismo, e a noção de *cuidado de si* na Antiguidade greco-romana.

## **2.2. A genealogia ética foucaultiana**

Na fase ética, como vimos, o último Foucault está notoriamente preocupado com a questão do sujeito e de como este se relacionaria com o *cuidado* e com as *práticas de si*, sendo assim, ele desenvolve todo um programa, infelizmente inacabado, de genealogia da ética. Segundo Ortega (2000), ao tratar sobre a ética da amizade, mas ainda relacionado ao tema da estética da existência, Foucault desenvolve o conceito de *programa vazio* para referir-se ao seu trabalho. Ele elabora tal programa devido ao fato de não estar preocupado em traçar um projeto epistemológico – pois isso o levaria à prescrição, ao estabelecimento de determinada existência e, logo, à exclusão de alguma outra – mas sim um programa de apelo teórico que desconstrói e experimenta novos tipos de existência. Segundo esse conceito, a existência humana seria uma espécie de cavidade que poderia ser preenchida por cada indivíduo segundo suas necessidades, renunciando a qualquer pretensão de prescritividade, institucionalidade e de universalidade, o que possibilitaria a experimentação e a criação de novas formas de existência. Seria capaz de oferecer ferramentas para a criação de relações variáveis e multiformes, concebidas de forma individual, tendo cada um sua própria ética, não existindo necessariamente uma ética específica e única como correta. Logo, sempre que falarmos no projeto ou no programa de Foucault é preciso ter em mente que a estética da existência de Foucault seria um programa vazio ou uma forma de vida que tem inúmeras formas para assumir, aberta a muito mais imaginar, possibilitando que cada indivíduo possa inventar sua própria ética. Nesse contexto, a noção de *modo de vida* também é importante.

A noção de uma genealogia, por sua vez, é comumente entendida como um estudo da proveniência e da origem que identifica o lugar em que se deu um conflito e uma ruptura que ainda exerce efeitos no nosso presente. Entretanto, como veremos, Foucault se utiliza da estratégia genealógica ao seu próprio modo e precisamos ter cuidado com o uso descuidado desse tipo de conceituação. Pretendemos aqui delinear, antes de tudo, que a escolha pela elaboração de uma genealogia da ética se dá justamente devido ao fato do autor não possuir uma ética no sentido tradicional instituído pela história da filosofia, e do fato de que o que ele verdadeiramente realiza em seus últimos escritos é muito mais uma investigação do sujeito moral através de uma história das problematizações, dos discursos, das experiências e dos códigos. E sendo assim, é importante ressaltar, contudo, que

Foucault foi e é até hoje muito criticado por muitos historiadores que, por discordarem da metodologia empregada em seu projeto, afirmam uma falta de rigor historiográfico em suas análises. De modo que Hadot, à sua própria maneira, é um destes críticos.

Contudo, em *Nietzsche, a Genealogia e a História* (2013b, p. 273 - 295), Foucault, pelo contrário, defende sua posição ao asseverar características positivas do método genealógico, o qual seria meticuloso, minucioso e exigiria uma enorme paciência documentária. Para o filósofo, sua empreitada genealógica não se opõe à história propriamente dita, mas se opõe justamente às pesquisas de *origem* – por isso a necessidade de tomar cuidado com definições simplistas do que é uma genealogia – e ao “desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias” (FOUCAULT, 2013b, p. 274). Segundo Foucault, o Nietzsche genealogista recusa, de certo modo, as pesquisas de origem, no sentido de uma recusa à possibilidade de captar “a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente guardada em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo que é externo, acidental e sucessivo” (FOUCAULT, 2013b, p. 274). O autor, por sua vez, prefere tratar a genealogia como o estudo das *proveniências, dos surgimentos, das emergências*.

Desta maneira, Foucault corrobora a visão nietzschiana de que o genealogista deve antes escutar a história ao invés de crer na metafísica e, assim, procurar não por alguma essência ou segredo e sim descobrir que não há essência ou segredo que não tenha sido uma construção. Para Foucault “o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada de sua origem – é a discórdia entre as coisas, o disparate” (FOUCAULT, 2013b, p. 276). Com isso, o autor busca ressaltar a recusa por uma visão metafísica sobre a origem que nos faz vê-la como alta, idealizada, absoluta, lugar da verdade, um estado de perfeição que antecederia a queda, o corpo, o mundo e o tempo e, por outro lado, enfatizar sua escolha pelo *começo histórico*, o qual é sempre baixo e antiplatônico. Foucault está então seguindo os passos de Nietzsche ao criticar o ponto de vista supra-histórico e procurar por uma história *efetiva*, ou seja, uma história que reintroduza “o descontínuo em nosso próprio ser” (FOUCAULT, 2013b, p. 286), que faça “surgir o acontecimento no que ele tem de único” (FOUCAULT, 2013b, p. 287) e que não

tenha medo de “ser um saber perspectivo” (FOUCAULT, 2013b, p. 288). Há nessa problematização um significativo questionamento entre o estudo do presente e sua posição em relação à memória, na medida em que Foucault critica os usos da história como estudo das *reminiscências*, das *continuidades* e *tradições* e do *conhecimento* e, por sua vez, busca uma história como *contramemória*. E, por fim, Foucault ainda defende certo caráter terapêutico em seu projeto – o que nos interessa na medida em que for possível delinear aproximações com a própria visão hadotiana sobre a função terapêutica da filosofia antiga – ao afirmar que:

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento nunca será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como acessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, deter-se nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa em sua derrisória maldade; esperar para vê-los surgir, máscaras finalmente retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir buscá-los lá onde eles estão, ‘escavando as profundezas’; dar-lhes tempo para retornarem do labirinto onde nenhuma verdade jamais os manteve sob sua proteção. O genealogista tem a necessidade da história para conjurar a ilusão da origem, um pouco como o bom filósofo tem necessidade do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas que dão conta dos começos, dos atavismos e das hereditariedades; assim como é necessário saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e energia, seus colapsos e resistências para avaliar o que é um discurso filosófico (FOUCAULT, 2013b, p. 277).

Gutting, entretanto, afirma que, apesar da inspiração a respeito da questão da genealogia ser claramente niezsctheana e do fato de que no texto o autor procura apresentar e explica tal filosofia, o uso que Foucault faz de tal noção é “uma expressão definitiva de sua própria visão do que a genealogia é conforme metodologia histórica” (GUTTING, 2005, p. 43), porém é preciso ter cuidado, na medida em que há no próprio texto inúmeras transições entre o que é de fato o pensamento de Nietzsche e o que é de fato o pensamento de Foucault, e nem sempre isto é claro ao leitor. O fato de Foucault respeitar sua referência ao mesmo tempo em que procura ativamente expressar sua própria visão sobre o assunto valida, de acordo com Gutting, a interpretação foucaultiana de que o único válido tributo que a filosofia de Nietzsche pode receber de nós é a apropriação e até mesmo deformação de suas ideias de modo que elas cresçam e se empoderem. Sendo assim, é preciso enfatizar que em nenhum momento o autor estava

preocupado em ser classificado como fiel ou infiel ao texto do alemão e justamente por isso não deve ser criticado sob esse ponto de vista. Contudo, Gutting defende que o primeiro volume de sua *História da Sexualidade* é comumente citado como um estudo genealógico apesar do fato deste ser apenas uma introdução geral a uma série de estudos genealógicos detalhados e que nunca foram escritos e que o próprio Foucault também, por vezes, refere-se aos dois últimos volumes de sua *História da Sexualidade* como se estas fossem genealogias, mas, para o comentador, “isso só é assim em um sentido muito atenuado e que tem muito mais a ver com a sua intenção ética do que com seu modo de análise histórica” (GUTTING, 2005, p. 44). Sendo assim, essas são as observações que devemos ter em mente antes de adentrarmos no que Foucault compreendia pela empreitada de elaborar uma genealogia ética.

Deste modo, é preciso ressaltar que a genealogia da ética foucaultiana inscreve-se em um conjunto de propostas que visam *desessencializar* o sujeito e a ética tradicional, as quais buscaram refletir, por exemplo, sobre as contingências das relações entre a ética, o direito, o Estado, as religiões e a medicina. Foucault entende a ética não como um sistema, mas como um modo pelo qual o indivíduo relaciona-se consigo mesmo, enquanto sujeito de suas próprias ações e, sendo assim, ele procura conceber uma ética através da qual o indivíduo possa criar-se como obra de si mesmo. Segundo Huijer, Foucault não compreende a ética “como um conjunto coerente de prescrições morais, nem como um estudo de comportamentos morais. Em vez disso, ele via a ética como uma atitude ética que visa transformar a relação consigo mesmo em uma obra de arte”. (HUIJER, 1999, p. 61).

O próprio Foucault (2012, p. 33) explicita que por moral podemos entender duas coisas:

- i) um conjunto prescritivo de valores e regras de ação – o qual ele denomina como *código moral* - propostas aos indivíduos por intermédio de aparelhos diversos, que são explicitamente bem formulados numa doutrina uniforme e num ensinamento explícito;

- ii) o fenômeno da moralidade de comportamentos, ou seja, o comportamento efetivo dos indivíduos em relação às regras e valores que lhe são propostos, como os indivíduos ou grupos de indivíduos se conduzem em relação ao código moral explícita ou implicitamente existente em sua cultura.

Em seguida, Foucault (2012, p. 34) diferencia as regras de conduta das condutas que se podem medir a essas regras, e ainda a maneira pela qual é necessário *conduzir-se*. Essa conduta representa o indivíduo que constitui a si mesmo como *sujeito moral*, agindo em referência aos elementos prescritivos constituidores do código. Vale ressaltar que esse *conduzir-se* tem uma característica plural, e até mesmo em códigos de prescrições que possuam um quadro rigoroso, estrito e simétrico – como o da sexualidade - existem diferentes maneiras de ‘se conduzir’ moralmente, diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação.” (FOUCAULT, 2012, p. 34). A genealogia da ética foucaultiana centra-se em torno dessas formas de condutas que constituem o sujeito moral, pois para que uma ação possa ser considerada moral deve implicar não só uma relação ao real em que se efetua e ao código que se refere, mas também uma relação a si, e essa relação é a:

constituição de si enquanto ‘sujeito moral’, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se (FOUCAULT, 2012, p. 37).

Isto é, para Foucault (2012, p. 37), da mesma forma como não há conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral, também não há constituição desse sujeito moral sem que se leve em conta os *modos de sujeição*, uma ascética ou as práticas de si que o estruturam, pois a ação moral seria indissolúvel das atividades de si.

Sendo assim, o autor afirma que só seria possível fazer uma história da moral se levássemos em conta tudo que essa palavra realmente significa e isso dividiria tal empreendimento em três: o de fazer uma história das moralidades (que trataria da



relação entre as ações dos indivíduos ou grupos de indivíduos para com os códigos morais), uma história dos códigos (que trataria das diversas características dos códigos morais) e uma história da ética e da ascética, sendo que esta última seria uma “história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral” (FOUCAULT, 2012, p. 38), ou seja, “uma história das formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la” (FOUCAULT, 2012, p. 38).

Segundo Davidson, o que podemos aprender com a genealogia da ética foucaultiana é a consideração de que:

nossas "tecnologias de si", as maneiras pelas quais nos relacionamos conosco, contribuem para as formas pelas quais nossa subjetividade é constituída e experienciada, bem como às formas em que nós governamos nosso pensamento e conduta. Nos relacionamos conosco como tipos específicos de sujeitos que se governam de maneiras particulares. Em resposta as questões do tipo "Que tipos de sujeitos que devemos ser?" e "Como devemos nos governar?", Foucault ofereceu a sua história da ética (DAVIDSON, 2005, p. 127).

E é nesse contexto que Foucault faz uma diferenciação entre morais que dão mais importância ao código e morais que seriam formas de subjetivação e práticas de si. E, ora, o fato dele se interessar pelas morais da Antiguidade grega e greco-romana se dá justamente porque estas, ao seu ver, eram exemplos de morais que valorizavam as formas de sujeição e práticas de si. Mais especificamente, segundo Davidson, Foucault argumenta que “as práticas de si na Antiguidade tardia são caracterizadas pelo princípio geral de conversão para si mesmo - *epistrophé eis heauton*” (DAVIDSON, 2005, p. 128).

### **2.3. A estética da existência, o cuidado e as práticas de si**

Ao tratar da questão da sexualidade dentro desse contexto ético e no âmbito de um estudo que remete à cultura grega e latina, Foucault percebe que todas essas problemáticas estão conectadas a uma *estética da existência*, ou seja, estão conectadas:

a um conjunto de práticas que, certamente, tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar 'artes da existência'. Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra de arte que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (FOUCAULT, 2012, pp. 17 - 18).

Deste modo, acredito que a virada metodológica realizado por Foucault não é apenas uma virada ética, mas também *estética*, na medida em que ambas se relacionam e ele está focado na possibilidade de uma diversidade de existências marcadas pelas características *plurais*, *variáveis* e *multiformes* das relações sociais humanas. É importante ressaltar, entretanto, que a expressão 'estética da existência' não é originalmente formulada por Foucault e aqui, mais uma vez, contamos com uma inspiração de fundo nietzschiano<sup>51</sup>.

Foucault justifica sua escolha pelo estudo da Antiguidade grega e greco-romana por três motivos: i) o fato de que "na ética grega as pessoas estavam preocupadas com a sua conduta moral, sua ética, suas relações consigo mesmas e com os outros muito mais do que com os problemas religiosos" (FOUCAULT, 1995, p. 255); ii) o fato de que "a ética não se relacionava a nenhum sistema social institucional – nem sequer a nenhum aspecto legal" (FOUCAULT, 1995, p. 255); iii) o fato de que "a sua preocupação, seu tema, era constituir um tipo de ética que fosse uma *estética da existência*" (FOUCAULT, 1995, p. 255).

Sendo assim, nos dois últimos volumes da História da Sexualidade o autor aprofunda-se em alguns dos temas que já havia começado a elaborar nos cursos do *Collège de France*, especialmente nos que constituem *A Hermenêutica do Sujeito*, e

---

<sup>51</sup> Para mais informações sobre as relações entre Nietzsche e Foucault a respeito da estética da existência Cf. FOUCAULT, M. (2014b). "Aulas sobre Nietzsche". In: \_\_\_\_\_. *Aulas sobre a Vontade de Saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, pp. 183 - 200 e Cf. 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.

trata especificamente da questão da *cultura de si* na Antiguidade. De modo que em *O Uso dos Prazeres* foca-se na questão dos *aphrodísia*, ou seja, na questão dos regimes de comportamentos e prazeres sexuais na Antiguidade, sobretudo no mundo grego do século IV<sup>52</sup> antes de nossa era, e em *O Cuidado de Si* ele procura fazer uma análise mais completa da questão da noção de *cuidado de si* (*epiméleia heautoû/cura sui*) focada principalmente nos dois primeiros séculos do mundo greco-romano de nossa era, noção essa que em sua própria história estabeleceu-se como uma *cultura de si* por desde sua consagração socrática ter-se tornado “um preceito, um imperativo que circulou através das diferentes escolas e doutrinas filosóficas” (GENEROSO, 2010, p. 66), o qual defendia a orientação da vida de um indivíduo em direção à busca por uma *arte da existência*.

Em *O Uso dos Prazeres* Foucault questiona a *hipótese repressiva*, ou seja, a afirmação moderna de que a noção ocidental de moralidade é herdeira do cristianismo, na medida em que foi apenas a partir deste que prescrições morais foram impostas à sexualidade – seja a respeito da exaltação da castidade, da delimitação do parceiro legítimo ou da desqualificação da inversão dos papéis sexuais e das relações entre pessoas do mesmo sexo, por exemplo. Além do fato de que, por isso, no cristianismo, inúmeras práticas sexuais foram associadas “ao mal, ao pecado, à queda, à morte, ao passo de que a Antiguidade o teria dotado de significações positivas” (FOUCAULT, 2012, p. 21). Foucault, pelo contrário, demonstra que existiram relações de continuidade entre as primeiras doutrinas cristãs e a filosofia moral da Antiguidade a partir do estudo de inúmeros textos, de cunho filosófico e médico, que relatam suas práticas de conduta sexual - as quais, por sua vez, são também *práticas de si*. Entretanto, Foucault também salientará que, apesar dessas continuidades, também existiram relações de ruptura entre essa Antiguidade pagã e o cristianismo, as quais serão exploradas no próximo subcapítulo. No mais, seu objetivo em *O Uso dos Prazeres* é o tratar de questões relativas aos: *aphrodísia*<sup>53</sup> (os atos de Afrodite), além dos *khrêsis aphrodísiôn*<sup>54</sup> (uso

<sup>52</sup> Analisando, sobretudo, os textos de Platão, Aristóteles e Xenofonte.

<sup>53</sup> Para Foucault, apesar dos gregos não possuírem uma palavra com o mesmo efeito que o termo ‘sexualidade’ denota na contemporaneidade, eles possuíam uma série de outras palavras para designar gestos, atos e práticas precisas de caráter sexual. Contudo, segundo o autor, “a categoria geral sob a qual todos esses gestos, atos e práticas são submetidos é muito mais difícil de apreender. Os gregos utilizavam facilmente um adjetivo substantivado:

dos prazeres), à *enkráteia*<sup>55</sup> (atitude) e à *sophrosýnē* (temperança)<sup>56</sup> Além disso, no decorrer da obra, o autor analisa os três tipos principais<sup>57</sup> de estilização da conduta sexual que teriam constituído a Antiguidade, ou melhor, as três formas cardinais de *técnicas de si*: a *dietética* (relativa ao corpo), a *econômica* (relativa ao casamento) e a *erótica* (relativa à pederastia). E, sendo assim, se quisermos conhecer a verdadeira história da sexualidade devemos então compreender melhor a Antiguidade e em que medida ela ainda tem efeito sobre nós.

Em *O Cuidado de Si*, por sua vez, o autor se aprofunda nessas questões já apresentadas, agora a partir de outro contexto histórico, reforçando a ideia que já desde a Antiguidade greco-romana os filósofos e médicos preocuparam-se com a questão de um regime dos prazeres e procurando caracterizar tais práticas como uma *cultura de si*<sup>58</sup>. Ainda em relação à cultura de si, o autor enumera cinco pontos

---

tà *aphrodisia*, que os latinos traduzem aproximadamente por *venerea*” (FOUCAULT, 2012, p. 47), o qual é muito complicado de ser traduzido para nossas línguas – motivo pelo qual ele o mantém no original – seja porque nossa ideia de sexualidade é mais ampla e possui funções diversas ou porque “não, dispomos, de nossa parte, de uma noção que opere um recorte e que reúna um conjunto análogo ao dos *aphrodisia*” (FOUCAULT, 2012, p. 48).

<sup>54</sup> Na medida em que, para o autor, a reflexão moral sobre os *aphrodisia* tende muito mais a elaborar as condições e as moralidades de um uso do que “a estabelecer um código sistemático que fixaria a forma canônica dos atos sexuais, traçaria a fronteira das interdições, e distribuiria as práticas de uma lado e de outro de uma linha de demarcação” (FOUCAULT, 2012, p. 67).

<sup>55</sup> Atitude que o indivíduo deve ter em relação a si mesmo para que se constitua como sujeito moral. Para Foucault, “a *enkráteia* se caracteriza sobretudo por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres” (FOUCAULT, 2012, p. 80).

<sup>56</sup> A *sophrosýnē* é “o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo comedimento da prática dos prazeres” (FOUCAULT, 2012, p. 97) e este estado, por sua vez, é caracterizado pela liberdade, no sentido de que se governa os próprios desejos e prazeres justamente para ser e para se manter livre.

<sup>57</sup> Ele afirma, no entanto, que isso não significa que os gregos só se interessavam por essa temática a partir desses três pontos de vista e que “encontrar-se-á na literatura que eles nos deixaram diversos testemunhos atestando a existência de outros temas e de outras preocupações” (FOUCAULT, 2012, p. 313). Estes são, contudo, os três núcleos principais dessa problematização.

<sup>58</sup> Segundo Foucault, “pode-se caracterizar brevemente essa ‘cultura de si’ pelo fato de que a arte da existência – a *techne tou biou* sob suas diferentes formas – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso ‘ter cuidados consigo’” (FOUCAULT, 2013, p. 49). O autor, então, apresenta o *cuidado de si* como o imperativo consagrado por Sócrates que foi amplamente difundido na Antiguidade entre as escolas filosóficas ao ponto deste ter adquirido progressivamente as dimensões de uma *cultura de si*. Sendo que seu ápice se deu justamente nos dois primeiros séculos da época imperial, motivo pelo qual Foucault foca-se nesse período.

principais: 1 – que a *epiméleia heautoû*, a *cura sui*, “é uma injunção que se encontra em muitas doutrinas filosóficas” (FOUCAULT, 2013, p. 50), entre as quais ele cita o platonismo, o epicurismo e o estoicismo, sendo que encontraríamos em Epiteto a mais alta elaboração filosófica sobre o tema; 2 – que a “*epiméleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações” (FOUCAULT, 2013, p. 55), um conjunto de práticas, exercícios e atividades que envolveriam todos os tipos de trabalhos do dia-a-dia, desde os cuidados com a casa até os deveres para com os deuses e mortos. Aqui, Foucault faz uma observação de extrema importância, ao afirmar que essa atividade consagrada a si mesmo “não constitui um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social. E isso, em vários sentidos” (FOUCAULT, 2013, p. 57); 3 – a existência de uma correlação estreita entre o cuidado de si e o pensamento e a prática médica, correlação essa que se dá em torno da questão das paixões e da filosofia como terapêutica; 4 – o desenvolvimento do princípio délfico para além da sua precedência socrática, na medida em que “toda uma arte do conhecimento de si foi desenvolvida, com receitas precisas, com formas específicas de exame e de exercícios codificados” (FOUCAULT, 2013, p. 63) e, por fim, 5 – que “o objetivo comum dessas práticas, através das diferenças que elas apresentam, pode ser caracterizado pelo princípio do bem geral da conversão a si – do *epistrophé eis heauton*”, tema esse que, como já vimos, o autor também desenvolve na *Hermenêutica do Sujeito*.

Sob essa ótica, Foucault compreende a filosofia antiga como *ascese*, e a *ascese* antiga como um princípio de conversão a si mesmo, mas também como condição de acesso à verdade, compreendendo verdade “no sentido etopoético, qual seja a qualificação de enunciados como verdadeiros quando atuam como matrizes de constituição do *éthos* do sujeito, de sua maneira de ser” (CANDIOTTO, 2008, pp. 95 - 96). A partir disso, Foucault também propõe uma diferenciação entre a *ascese* filosófica e a espiritual, pois para ele o que os gregos da época helenística e romana entendiam por *ascese* se diferencia do que é entendido tradicionalmente por *ascese*, devido ao fato de estarmos impregnados pela concepção cristã. Segundo o autor, em primeiro lugar, “na *ascese* filosófica, na prática de si, o objetivo final, o objetivo último não é evidentemente a renúncia a si. Ao contrário, o objetivo é colocar-se - e da maneira mais explícita, mais forte, mais contínua e obstinada possível – como fim de sua própria existência” (FOUCAULT, 2010, pp. 295 - 296).

Em segundo, que a ascese filosófica “tem por função constituir uma *paraskeuê* [a fim de que] o sujeito se constitua a si mesmo” (FOUCAULT, 2010, p. 296), ou seja, o objetivo não se encontra na ordem das regras e restrições, mas sim na construção de um “equipamento de defesa contra os acontecimentos possíveis da vida” (FOUCAULT, 2010, p. 296). E, em último lugar, ele afirma que a ascese filosófica “não tem por princípio a submissão do indivíduo à lei. Tem por princípio ligar o indivíduo à verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 296).

No mais, Foucault também procura, ao analisar tais práticas de intensificação da relação do sujeito com ele mesmo, compreender o que seria tal *individualismo* no mundo helenístico e romano, o que precisa ser melhor explanado na medida em que pretendamos livrá-lo de certas críticas, como veremos adiante. Foucault diferencia, então, três coisas a respeito dessa categoria:

a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual ele pertence ou às instituições das quais ele depende; a valorização da vida privada, ou seja, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais; e, finalmente, a intensidade das relações consigo, isto é, das formas nas quais se é chamado a tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação (FOUCAULT, 2013, p. 48).

O autor reconhece que essas atitudes podem estar conectadas entre si, mas que esses vínculos também não são constantes e nem necessários, variando assim de acordo com as sociedades ou grupos sociais nos quais estão inseridos. O que é preciso ressaltar é que devemos estar atentos a essa classificação para que ao ouvirmos dos inúmeros críticos do projeto foucaultiano que a sua estética da existência é demasiadamente individualista não caíamos em uma interpretação inexata do que ele realmente compreendia por individualismo, tendo em vista que esse parece representar muito mais um *singularismo ético*. Vale ainda ressaltar que, para o autor, esse fenômeno “só concerne aos grupos sociais, bem limitados em número, que eram portadores de cultura, e para os quais uma *techne tou biou* podia ter um sentido e uma realidade” (FOUCAULT, 2013, p. 50), entretanto, a recomendação de um cuidado de si “é um princípio válido para todos, todo o tempo e durante toda a vida” (FOUCAULT, 2013, p. 53).

## 2.4. O cristianismo e a crise da ética na contemporaneidade

Com o estudo da *estética/artes da existência* ou *práticas/técnicas de si* na Antiguidade, Foucault pretende mostrar como a sexualidade era problematizada e, em contrapartida, analisar como esse tipo de prática foi aos poucos sendo substituída por um *código moral*. Segundo Desroches, Foucault defende a tese da apropriação gradual dos exercícios antigos pelo cristianismo e reconhece que o tema do cuidado de si passa por uma inflexão radical do cristianismo, e, sendo assim, ele afirma que “o cuidado de si teve um alcance positivo e afirmativo durante a Antiguidade, uma atitude que seria logo revertida pelas premissas do cristianismo” (DESROCHES, p. 13).

Sendo assim, o estudo da sexualidade é considerado, por Foucault, como “um capítulo – um dos primeiros capítulos – dessa história geral das ‘técnicas de si’”. (FOUCAULT, 2012, p. 18). Foucault estudou profundamente os gregos e latinos, devido ao fato da Antiguidade ser caracterizada pela busca de uma ética pessoal nos mais diversos estilos que possibilitava ao sujeito *constituir-se de um modo livre dos atuais mecanismos disciplinares*, e não por uma moral como obediência a um sistema de regras, como aconteceu após o cristianismo, pois este gerou um código de ética fundamentalmente diferente daquele do mundo antigo. O autor defende que na Antiguidade “a exigência de austeridade implicada pela constituição desse sujeito senhor de si mesmo não se apresenta sob a forma de uma lei universal, à qual cada um e todos deveriam se submeter” (FOUCAULT, 2012, p. 315), mas sim como um “princípio de estilização da conduta para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e mais realizada possível” (FOUCAULT, 2012, p. 315). Segundo essa visão, foi apenas com o cristianismo que:

vimos se inaugurar lentamente, progressivamente, uma mudança em relação às morais antigas, que eram essencialmente uma prática, um

estilo de liberdade. Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regravam a conduta de cada um. Porém, 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 à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo. 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 (FOUCAULT, 2010, p. 290).

Para Foucault, esse tipo de moral descendente do cristianismo “está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência” (FOUCAULT, 2006, p. 290). Deste modo, ele acredita que o problema ético que experienciamos na contemporaneidade é, de certa forma, semelhante ao da Antiguidade, pois:

a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. Eles necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no dito conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente, etc. Eu estou surpreso com esta similaridade dos problemas (FOUCAULT, 1995, p. 255).

Sendo assim, o que Foucault faz em seus trabalhos finais é apresentar a *estética da existência* como uma forma de repensar a ética da contemporaneidade, mas sem propor um retorno aos gregos ou enfatizar o mito da Antiguidade como uma idade de ouro na história da humanidade, apesar de seus vastos estudos e incursões por esse período. O próprio Foucault afirma que não se trata de uma alternativa nesse sentido e que não acredita que a solução dos impasses éticos atuais se encontre apenas no estudo da Antiguidade sem que haja uma reflexão sempre atual, ou seja, ele defende que:

não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas. Veja bem, o que eu quero fazer não é a história das soluções, e esta é a razão pela qual eu não aceito a palavra ‘alternativa’. Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das problematizações (FOUCAULT, 1995, p. 256).

O que Foucault está defendendo é que podemos “ver claramente que alguns dos principais princípios de nossa ética foram relacionados, num certo momento, a uma



estética da existência” (FOUCAULT, 1995, p. 261) e que esse tipo de análise histórica da ética grega pode ser útil, mas não é uma resposta; ela pode apenas servir para inspirar um olhar crítico e uma ação transformadora ante a dificuldade de instituir princípios de uma nova ética. Sendo assim:

a afinidade entre Foucault e a moral antiga se reduz à moderna reaparição de uma única carta no interior de uma partida totalmente diferente; é a carta do trabalho de si sobre si, de uma estetização do sujeito, através de duas morais e de duas sociedades muito diferentes entre si (VEYNE, 1985, p. 2).

Francisco Ortega defende, por sua vez, que os últimos dois volumes da *História da Sexualidade* “representam investigações históricas sobre a ética sexual e a arte da vida greco-romanas” (ORTEGA, 1999, p. 22), mas que, entretanto, “nestes, não se constrói uma ponte com o presente” (ORTEGA, 1999, p. 22) e que “nos últimos livros, não se realiza a passagem para a atualidade” (ORTEGA, 1999, p. 23). Discordo desse ponto de vista por acreditar que o motivo de seus vastos estudos focarem-se a Antiguidade se dá justamente pelo fato de que Foucault estava preocupado com um problema atual. Seu programa, compreendido para além dos limites da investigação histórica que se pode realizar nas poucas páginas de um ou dois livros, propõe uma *ontologia histórica de nós mesmos*, a qual deve fornecer respostas para uma série aberta de perguntas, além de fazer um número indefinido de inquéritos, que por sua vez podem ser especificados e multiplicados, mas que abordam as seguintes questões: “Como é que somos constituídos como sujeitos do nosso próprio conhecimento?”, “Como é que somos constituídos como sujeitos que exercem e submetem-se a relações de poder?” e “Como é que somos constituídos como sujeitos morais de nossas próprias ações?”.

No caso específico de sua estética da existência, o plano de fundo da crítica de Foucault se concentra na questão da crise ética na contemporaneidade, que faz parecer com que seja impossível fundamentar hoje uma nova, única e norteadora moral e a sua reflexão se encontra com os gregos e latinos na medida em que Foucault propõe que os caminhos para o delineamento de uma nova ética se daria através de parâmetros estéticos e, por isso mesmo, mais plurais. Como bem observa Veyne:

no mundo moderno, parece ter se tornado impossível fundamentar uma moral. Não existe mais uma natureza ou uma razão diante a qual render-se, nem uma origem com a qual estabelecer uma relação

autêntica [...]; a tradição ou a sujeição não são mais do que situações de fato. Já não nos apregoamos mais nem a crise e nem a decadência; as aporias da reduplicação filosófica jamais comoveram aos mortais comuns. O que perdura é que os mortais comuns são compostos de sujeitos, de seres desdobrados, que mantêm uma relação ou de consciência ou de conhecimento de si consigo mesmos. É sobre estas bases que julgará Foucault (VEYNE, 1985, p. 7).

Foucault está defendendo a necessidade da existência de uma nova ética, uma ética pessoal que nos liberte do “elo analítico ou necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas ou políticas” (FOUCAULT, 1995, p. 261) e que nos livre da associação da arte “apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida” (FOUCAULT, 1995, p. 261). Daí não se segue que Foucault tenha nos oferecido um sistema ético que cumpra essa função, mas que ele apontou os caminhos para uma ética, a qual defenderia que devemos viver nossa própria vida como se esta fosse uma obra de arte e, é a partir disso, que devemos pensar com e a partir de Foucault. A sua *ontologia histórica de nós mesmos* está afastada de todos os projetos que pretendem ser globais ou radicais, pois de acordo com Foucault “a pretensão de escapar do sistema da realidade contemporânea, de modo a produzir os programas globais de uma outra sociedade, de uma outra maneira de pensar, outra cultura, outra visão do mundo, levou apenas ao retorno das tradições mais perigosas” (FOUCAULT, 1998b, p. 46).

### 3. DOS ENCONTROS E CONVERGÊNCIAS PARA AS DIVERGÊNCIAS E DESENCONTROS

Propor uma nova possibilidade ética ao homem contemporâneo, contudo, não é tarefa fácil e nem isenta de críticas. Dentre os mais importantes críticos do programa foucaultiano, o nome de Pierre Hadot entra em questão. No texto *Um diálogo interrompido com Michel Foucault: Convergências e Divergências*, Hadot nos comunica a respeito de seu contato com Michel Foucault. Segundo o autor, eles se conheceram no final de 1980, quando Foucault lhe aconselhou que apresentasse candidatura ao *Collège de France*, uma das mais prestigiadas instituições do país. Conselho esse seguido por Hadot, cuja candidatura foi aceita em 1983 para a cátedra de história do pensamento helenístico e romano, como já tratamos anteriormente.

Nessa época, porém, Hadot confessa que mal conhecia o trabalho de Foucault, mas este, pelo contrário, parecia ter sido um atento leitor dele. De fato, Foucault foi apresentado ao artigo de Hadot que versava sobre os exercícios espirituais por Pasquale Pasquino já no fim dos anos 70 e, reconhecendo a influência que Hadot exerceu em seu pensamento, Foucault chegou até a citar o nome de Hadot na introdução da *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres* ao afirmar que “os livros de P. Brown<sup>59</sup>, os de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia” (FOUCAULT, 2012, p. 14) assim como no decorrer do texto ao tratar das relações de Sócrates e Eros no *Banquete* de Platão. Entretanto, apesar dessa influência ser clara e ressaltada pelo próprio Foucault, são poucos os trabalhos que a analisam

---

<sup>59</sup> Peter Brown é considerado uma autoridade em Agostinho e um dos mais conceituados historiadores da filosofia antiga tardia ainda atuante. Seu trabalho exerceu muita influência no pensamento foucaultiano, sobretudo em relação às temáticas religiosas e sociais presentes na questão da transição de uma Antiguidade pagã e clássica para o estabelecimento do cristianismo já no Império Romano tardio. Ortega (1999, p. 28) também acentua o fato de que já Peter Brown tratou da noção de estilo e, por sua vez, de uma estilização da existência na Antiguidade tardia, conceito que foi claramente incorporado por Foucault em sua obra.

mais profundamente. Como bem salienta Ortega, “muitas páginas foram escritas sobre o papel exercido por Georges Ganguilhem ou por Gaston Bachelard sobre o pensamento de Foucault; porém, a influência de Pierre Hadot é apenas reconhecida” (ORTEGA, 1999, p. 52).

A partir desta indicação, então, eles travaram um breve diálogo, entre conversas que Hadot lamenta terem sido raras, mas que evocaram inúmeras discussões, principalmente a respeito da filosofia greco-romana da vida. Porém, a morte prematura de Foucault, aos 57 anos em 1984, como afirma Hadot<sup>60</sup>, interrompeu esse diálogo, o qual o próprio Hadot afirma que teria podido os beneficiar mutuamente em seus pontos de acordo, mas também e, sobretudo, em seus desacordos. Entretanto, mesmo após a morte de Foucault, Hadot publicou textos e entrevistas exaltando respostas que não havia conseguido comunicar a Foucault enquanto este ainda vivia, respostas essas que serão analisadas por nos revelarem, para além de suas confluências, as diferenças de interpretação e de opções filosóficas entre ambos. E é justamente nesses desencontros, até mais que em seus encontros, que a riqueza desse *diálogo interrompido*<sup>61</sup> se encontra e, desta maneira, a nossa leitura se focará, sobretudo, em uma *diferença* que não pode ser exatamente resolvida entre os autores, como defende Generoso (2010), resultante tanto da interpretação que Foucault faz de Hadot assim como da interpretação que Hadot faz da interpretação que Foucault fez dele.

### 3.1. As convergências e encontros

---

<sup>60</sup> Generoso questiona se “isso ocorreu de fato devido à morte prematura de Foucault (como sugere Hadot)? Ou será que dada a orientação de seus trabalhos, bastante divergentes após a descoberta dos textos de Hadot por Foucault, eles estavam destinados a jamais se encontrarem verdadeiramente?” (GENEROSO, 2010, p. 9). A autora, assim como o presente trabalho, busca “reconstruir essa confrontação, senão esse afrontamento, irrealizado concretamente devido à morte de Foucault” (GENEROSO, 2010, p. 9). Ela, contudo, defenderá a tese que existe um desacordo intrínseco, uma diferença insolúvel, que opõe o trabalho de ambos os autores.

<sup>61</sup> O termo em francês é ‘*rencontre manquée*’, mas aqui optamos por seguir a tradução brasileira por acreditar que ela capta melhor o espírito da expressão.

Além da clara influência de Hadot nos escritos de Foucault percebida pelo fato deste o ter mencionado como referência, no âmbito das convergências entre os dois autores, também é perceptível uma confluência de assuntos. Hoffmann (2010 - 2011, p. xxxvi) nota que ambos trataram de temas em comum, tais como as questões da *filosofia como terapêutica*, da *filosofia como modo de vida*, assim como a ideia do *cuidado de si* e dos *exercícios espirituais*. Pierre Hadot foi o defensor da tese da *filosofia como um modo de vida* que, como já vimos, afirma que “a filosofia é uma arte de viver, um estilo de vida que abarca toda a existência” (HADOT, 2002, p. 308), assim como Foucault que com sua versão de uma *estética da existência* defende que a filosofia, se ela for ainda hoje o que era na Antiguidade, é uma “‘ascese’, um exercício de si, no pensamento” (FOUCAULT, 2012, p. 16). Sendo assim, compreendemos que ambos se voltam para uma interpretação da filosofia como ascese, mas essa é uma ascese de certa maneira atualizada e claramente inspirada na experiência antiga mais do que na cristã e moderna, é uma ascese como atividade de autotransformação do indivíduo que a pratica. Portanto, como salientamos, e é corroborado por Generoso:

os dois autores parecem concordar com o fato de que a filosofia não pode ser compreendida unicamente como um sistema teórico de ideia, mas deve ser entendida como alguma coisa na qual o conhecimento é indissociável do ‘sujeito’ que conhece e que exige dele mesmo um trabalho de transformação (2010, p. 84).

Contudo, tal ascese é também um fim inatingível, na medida em que se este fosse um estado passível de ser alcançado cessaria-se então o trabalho de si sobre si, que por sua vez deve ser encarado mais como esforço sempre contínuo, como trabalho ininterrupto de autotransformação e autoconstituição de um *sujeito-forma*. Acredito, inclusive, que seria possível pensar que foi justamente essa percepção da capacidade de autotransformação pela filosofia que orientou ambos os autores a uma certa leitura da Antiguidade, além da insatisfação com os rumos da filosofia profissional em seus meios de trabalho.

Ambos os autores refletiram sobre o papel da filosofia, sendo que para Hadot a filosofia antiga consistia, sobretudo, “em uma série de técnicas espirituais destinadas a mudar o ouvinte ou o leitor: mudar, em primeiro lugar, sua maneira de

ver as coisas, o mundo, e seu próprio lugar no mundo, e em segundo lugar, como consequência do primeiro, mudar sua maneira de viver e de ser” (CHASE, 2011, p. 5) e para Foucault as *práticas* ou *técnicas de si*, inspiradas claramente na concepção hadotiana de exercícios espirituais, seriam “exercícios, e a relação de si consigo mesmo que determinam, são ‘o ponto, primeiro e último, da resistência ao poder político” (CHASE, 2011, p. 8). Foucault, contudo, usa menos o termo *exercícios* e fala mais em *práticas*, *técnicas* ou *tecnologias de si* relativas a um *cuidado de si*, porém com um significado semelhante ao estabelecido por Hadot.

Além disso, é importante salientar que ambos são considerados por seus comentadores como exemplos de filósofos que ajustavam seus ensinamentos aos seus comportamentos e que defendiam que “a filosofia como teoria ou como conjunto de doutrinas não pode se separar do modo de viver do filósofo” (CHASE, 2011, p. 2). Vale ressaltar ainda que os dois pensadores “introduziram a ideia de ‘cuidado de si’ de uma forma semelhante e a partir da figura de Sócrates” (GENEROSO, 2010, p. 10).

Davidson (2005, p. 124) situa os últimos escritos de Foucault como no mesmo contexto dos escritos dos estudiosos do pensamento e do sujeito antigo, tais como Paul Veyne, Georges Dumézil e, especialmente, Pierre Hadot. Ele defende que estes escritores discutiram o trabalho de Foucault em termos que nos ajudam a ver como ele pode ser elaborado e criticado de maneiras filosoficamente frutíferas. Defendo, portanto, que ambos os autores estavam inseridos, apesar de seus vastos estudos sobre a Antiguidade, em um eferescente cenário de produção de filosofia contemporânea. Hadot salienta, assim como o faz Foucault inúmeras vezes com a sua *ontologia do presente*, que não pretende solucionar definitivamente os problemas filosóficos de seu tempo, mas que certas concepções da filosofia antiga lhe parecem manter um valor sempre atual. Sendo assim, pensamos em ambos os autores como homens de sua época, praticantes de um modo similar de viver a filosofia e que tentaram, através de suas falas e escritos, propor alternativas ético-estéticas à existência contemporânea.

Entretanto, é preciso não se enganar acerca da aproximação entre Pierre Hadot e Michel Foucault, assim como observa Balaudé (2010, p. 39): não é Hadot que vai em direção a Foucault. Alguns comentadores, inclusive, parecem sugerir o

caminho inverso. E de fato, como Generoso bem salienta:

os trabalhos de Pierre Hadot contribuíram de maneira importante ao deslocamento ou *conversão*<sup>62</sup> de Michel Foucault. Nós diremos a título de especulação que a descoberta das obras de Pierre Hadot por Foucault influenciou a virada em seus últimos trabalhos. É certamente através do relato dos textos de Hadot, reconhecido pelo próprio Foucault, que ele se familiarizou com o corpo de textos antigos que abriram o caminho para a reformulação de suas ideias anteriores. Incluindo a emergência do novo eixo da subjetivação. Foucault deslocou e transformou o centro de interesse de suas pesquisas e se aproximou resolutamente de uma filosofia compreendida como uma arte de viver (*techne tou biou*), filosofia que Hadot encontra e reabilita no decorrer de seus estudos sobre a filosofia antiga (GENEROSO, 2010, p. 51).

Contudo, creio que também não é Foucault que se orienta rumo a Hadot, ambos apenas parecem encontrar na temática da filosofia como modo de vida uma via fecunda para refletirem sobre suas próprias realidades e inserem-se, assim, em um grupo de pensadores contemporâneos que buscaram repensar a questão do sujeito antigo.

No mais, existe sim uma influência, e é preciso analisar a fundo em quais aspectos as ideias de Hadot convergiram com o pensamento de Michel Foucault, que, por sua vez, as assimilou ao seu próprio modo. Acredito que a exposição relativamente simétrica em termos de noções e conteúdos filosóficos que apresentamos até agora a respeito dos dois autores possa ajudar a compreensão da leitora e do leitor a respeito dessas congruências e, sobretudo, na análise das *nuances* possivelmente observáveis.

### **3.2. Os desencontros e as divergências**

Em relação às divergências entre os autores pesquisados, serão analisadas uma série de ressalvas a respeito do trabalho de Foucault feitas pelo próprio Hadot,

que merecem ser estudadas mais profundamente a fim de promover uma clareza interpretativa. Entre elas, algumas, se forem válidas de fato, poderiam causar danos significativos ao programa ético foucaultiano da *estética da existência*. A seguir serão expostas as principais críticas que podem ser encontradas nos textos de Hadot, e, por fim, analisaremos estas em seu conjunto para um possível questionamento de suas validades.

É importante frisar que Davidson também atenta ao fato de que os últimos escritos de Foucault tiveram uma recepção diversa por historiadores e filósofos da antiguidade franceses da recepção dos anglo-americanos, devido ao fato da “maneira pela qual Foucault conceitua questões mostrar claras ressonâncias com o trabalho que tinha sido e continua a ser empreendido pelos historiadores da antiguidade mais significantes do pensamento na França” (DAVIDSON, 2005, p. 124), o que pode nos auxiliar a entender melhor as divergências que serão exploradas adiante.

Sendo assim, apresentaremos a seguir cinco breves críticas levantadas por Hadot, sobretudo em dois subcapítulos dos *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* (2014): “Um diálogo interrompido com Michel Foucault: convergências e divergências” e “Reflexões sobre a noção de ‘cultura de si’”, e que dizem respeito às questões das noções de arte e estética, da ruptura entre a antiguidade pagã e o cristianismo, da noção hadotiana de ultrapassamento de si, da questão da sabedoria, de um novo dandismo no século XX, do prazer e da escrita como exercício espiritual. A brevidade de Hadot em relação a alguns desses temas é de extrema importância aqui, visto que ele não se demora muito nessas questões e, como defenderemos, algumas de suas críticas parecem ser oriundas de um entendimento incompleto dos reais objetivos foucaultianos.

### 3.2.1. *Obra de arte ou vida bela?*

---

<sup>62</sup> Aqui, Generoso acentua o caráter transformador e protréptico que a obra de Hadot possui, claramente inspirado pelo que ele acreditava ser a finalidade da filosofia antiga greco-romana.



Em primeiro lugar, Hadot afirma que hesitaria em falar de uma *estética da existência* como um programa de construir sua vida como uma obra de arte, seja a respeito da Antiguidade como da tarefa do filósofo em geral. Hadot afirma que “a palavra ‘estética’ evoca, com efeito, para nós modernos, ressonâncias muito diferentes daquelas que a palavra ‘beleza’ (*kállon, kállos*) possuía na Antiguidade” (HADOT, 2002, p. 308). Para ele, a contemporaneidade tende a ver a esfera do estético separada da esfera do ético e rompe qualquer ligação intrínseca entre beleza e outros valores, o que não ocorria anteriormente. Hadot defende, então, que na Antiguidade tal noção não se restringia apenas à beleza visível e audível, coisas belas, formas, cores e sons, mas também aos belos pensamentos e costumes. E, sendo assim, as noções de Belo, Bem e Verdade compunham uma tríade indissolúvel, tendo em vista que o mais justo era ao mesmo tempo considerado o mais belo e o mais verdadeiro. Ele pretende esclarecer que os filósofos da Antiguidade estavam procurando, antes de tudo, o bem como um valor supremo (*agathón*) e não a beleza (*kállon*).

Deste modo, podemos apontar que essa crítica é, sobretudo, assim como algumas das outras serão, uma crítica metodológica, visto que:

No geral, Hadot criticou o fato de Foucault não ser filólogo: estudando e interpretando os textos antigos, por exemplo, se servia de traduções velhas e pouco confiáveis, resultando que por vezes fazia os antigos dizerem mais o que ele, Foucault, acreditava, ser aquilo que haviam dito (CHASE, 2011, p. 11).

Contudo, vale ressaltar, esta é a interpretação hadotiana sobre o papel da beleza na Antiguidade e que, por sua vez, alguns estudos parecem esclarecer cada vez mais as íntimas relações entre o Belo e o Bem, entre a ética e a estética, e até mesmo com a erótica, no pensamento antigo.

No mais, Inês Loureiro (2004) aponta pequenas confusões na definição de estética da existência que seriam úteis no trabalho de esclarecimento da crítica levantada por Hadot. Ela observa que Foucault utiliza diferentes formulações para se referir à *estética da existência*, ele fala tanto em *forma, estilo, estética, arte, estilística* e *beleza*, mas usa esses termos quase como sinônimos, sem uma maior preocupação com a precisão conceitual e de uso dos termos, o que é bastante problemático. Pareceria então, segundo Loureiro, que “a expressão ‘estética da

existência' poderia ser reduzida, sem grandes distorções, a duas formulações básicas e intercambiáveis: *construir a própria vida como uma obra de arte e/ou construir uma vida bela*" (LOUREIRO, 2004, p. 49). *Arte* e *beleza* seriam termos utilizados como "predicados necessários ao procedimento de conferir uma forma ou um estilo à existência. Não vale qualquer forma, não basta um estilo: eles hão de ser artísticos e/ou belos" (LOUREIRO, 2004, pp. 48 - 49). Entretanto, como a própria autora observa, essas expressões não são intercambiáveis e cada um desses termos tem ressonâncias e implicações bastante diversas. Para ela, parece que Foucault teria cometido o engano que é ler *arte* do mesmo modo como lia *beleza*, mas a própria reflexão sobre a beleza pode ser autônoma à reflexão sobre a arte e vice-versa. Todavia, Loureiro não se demora mais nessa distinção, pois afirma que seu objetivo "era tão-somente apontar um problema (as variações no vocabulário foucaultiano) e mostrar sua pertinência (uma vez que os termos utilizados podem ser compreendidos como pertencentes a universos distintos)" (LOUREIRO, 2004, p. 51). O fato é que a confusão terminológica criada por Foucault abre brechas para que Hadot critique a confiabilidade de suas interpretações dos antigos.

O que Hadot não compreende é que, principalmente no âmbito de seus estudos sobre o modo de vida cínico como ruptura escandalosa, Foucault está pensando muito mais em uma noção de arte moderna, pois é, sobretudo, a partir do final do século XVIII e começo do século do XIX, nos quais se iniciaram, segundo o autor, a preocupação com a *vida do artista*, no sentido de que "o artista como artista não pode ter uma vida totalmente parecida com a dos outros" (FOUCAULT, 2011, p. 164) justamente porque a *forma* de sua vida deve "constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade" (FOUCAULT, 2011, p. 164). Para o autor, essa preocupação com a questão da vida do artista se deu devido a dois princípios:

Primeiro: a arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é da verdadeira vida. E, depois, outro princípio: se ela tem a forma da verdadeira vida, a vida, em contrapartida, é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence à dinastia e ao domínio da arte (FOUCAULT, 2011, p. 164).

Sendo assim, essa questão é de extrema importância para que compreendamos melhor a visão de Foucault sobre a arte devido ao fato dele compreender a prática da arte como pertencente à "ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência"

(FOUCAULT, 2011, p. 165) e, por isso, ver justamente na arte moderna, a qual considera como antiplatônica e antiaristotélica, a característica que mais lhe interessa aplicar sobre a nossa existência: a recusa a toda forma já estipulada.

Vale ressaltar, entretanto, que apesar de sua crítica Hadot também fala em uma *arte de viver*, inclusive sem definir sua concepção sobre o que é afinal a arte, noção essa que em sua obra é extremamente complexa e atravessada por leituras e interpretações à sua maneira dos mais diversos pensadores, artistas e poetas<sup>63</sup>. Contudo, em algumas momentos ele afirma que “se a arte é natureza, se a natureza é arte, o artista e o filósofo poderão, pela experiência estética, conhecer a natureza, isto é, tomar consciência de todas as dimensões do mundo da percepção, mas de duas maneiras diferentes” (HADOT, 2006, p. 240), revelando assim uma certa aproximação das noções de arte e natureza e afirmando o papel da arte no reconhecimento de nosso lugar do mundo e numa mudança de perspectiva em relação a nos compreendermos como parte dessa natureza.

### 3.2.2. *A Idade da ruptura*

Uma segunda divergência entre o pensamento de Foucault e Hadot tem a ver com a discussão a partir de que momento a filosofia deixou de ser vivida como um trabalho de si sobre si. Para Hadot, “essa ruptura deve se situar na Idade Média, no momento em que a filosofia tornou-se auxiliar da teologia e no qual os exercícios espirituais foram integrados à vida cristã e tornaram-se independentes da vida filosófica” (HADOT, 2002, p. 310).

Por outro lado, Hadot afirma que para Foucault ela se deu com Descartes, pois antes deste a verdade só podia ser acessada através de um certo trabalho que o tornasse capaz de conhecê-la, ou seja, o sujeito não tinha acesso à verdade apenas por ser capaz de ver o que é claro e distinto, ou seja, por ser capaz de ver a

---

<sup>63</sup> Cf. HADOT, P. (2006). *O Véu de Ísis: Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola.

evidência. Tal interpretação pode ser comparada e problematizada em relação ao curso de 6 de janeiro de 1982 proferido por Foucault no *Collège de France*, encontrado na *Hermenêutica do Sujeito*, no qual ele afirma que:

poderemos dizer que entramos na Idade Moderna (quero dizer, a história da verdade entrou em seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento. É aí que, parece-me, o que chamei de 'momento cartesiano' encontra seu lugar e sentido, sem que isso signifique que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isso. Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso (FOUCAULT, 2010, pp. 17 - 18).

A partir disso podemos ressaltar que não se trata exatamente da figura de Descartes para Foucault, mas sim da instauração de um *momento cartesiano* a partir do qual surgem alterações na relação do trabalho sobre si mesmo.

O desacordo entre ambos se dá devido ao fato de que Hadot acreditava, pelo contrário, que há na modernidade um redescobrimento parcial da experiência antiga. Ele se atém ao fato da própria estilística da escrita cartesiana e a relaciona à experiência da meditação antiga como exercício espiritual, isso é claramente observável quando Hadot defende que “Descartes escreveu *Meditações*: a palavra é muito importante. E, a propósito das *Meditações*, ele aconselha seus leitores a empregar alguns meses ou, ao menos, algumas semanas para 'meditar' sobre a primeira e a segunda [...]” (HADOT, 2002, p. 310). Isto é, para Hadot, mesmo que se fosse verdadeiro que Descartes introduziu a importância da evidência no acesso à verdade, parece, então, que essa evidência “só pode ser percebida graças a um exercício espiritual” (HADOT, 2002, p. 311) e, sendo assim, Descartes estaria inserido “na problemática da tradição antiga da filosofia concebida como exercício da sabedoria” (HADOT, 2002, p. 311).

Além disso, como já vimos, Foucault (2010) também defendia que a modernidade acentua a máxima antiga do *conhece-te a ti mesmo (gnôthi seautón)*, máxima essa que teria fundado as relações entre sujeito e verdade na filosofia

ocidental, quando, na verdade, a supervalorização desta, em detrimento de uma desvalorização da noção de *cuide-se de si mesmo* (*epiméleia heautoû*), não reflete a real experiência antiga. Para Foucault, o princípio délfico, na realidade, seria subordinado ao *cuidado de si* e apareceria como uma de suas diversas consequências. *Epiméleia heautoû* seria, então, o princípio fundamental que caracterizou toda a experiência filosófica da Antiguidade. Birman nos atenta ao fato de que “do ‘penso, logo existo’ de Descartes, passando pelo imperativo categórico de Kant e chegando ao espírito absoluto de Hegel, a filosofia do sujeito foi a teorização sistemática da ética fundada no saber de si” (BIRMAN, 2000, p. 170) ao invés da teorização de uma ética fundada no cuidado de si.

Entretanto, é preciso ter muito cuidado ao interpretar o que Foucault entende por modernidade. Em seus textos podemos encontrar, pelo menos, duas possibilidades de interpretação a respeito da modernidade: uma que percebe a modernidade enquanto um determinado período histórico possibilitado pelo contexto da Europa pós-Iluminismo, e outra que compreende a modernidade como um *éthos*. Essa segunda possibilidade parece ser a priorizada, e é diretamente relacionada a “um modo de se relacionar com a realidade contemporânea; uma escolha voluntária feita por certas pessoas: enfim, uma maneira de pensar e sentir; uma maneira, também, de agir e se comportar [...]” (MAIA, 2000, p. 281). Ou seja, ser moderno seria seguir um certo modo de vida caracterizado por uma sempre presente crítica a respeito do presente. Com isso em vista, é necessária uma cautela ao diferenciar o que é de fato defendido por Foucault, e o que Hadot entende que Foucault defendeu a respeito da modernidade.

### 3.2.3. *Toti se inserens mundo*: o ultrapassamento de si e a sabedoria

Pierre Hadot parece conceder à universalidade um importante papel em seu pensamento, devido ao fato de que para ele, sobretudo em relação aos antigos, “a grandeza da alma é fruto da universalidade do pensamento” (2014, p. 49).

Doravante essa questão que devemos compreender a terceira divergência, e talvez a mais importante, já que é a partir desta que se posicionam as próximas críticas, mais pontuais, e faz com que autores como J. F. Costa (1995, p. 121) classifiquem Hadot, dentre os críticos de Foucault, como um universalista<sup>64</sup>. Tal universalismo seria devido ao fato de Hadot denunciar Foucault por sua estética da existência estar voltada para uma espécie de *autoprefeição* e *autoafirmação do sujeito* e por dispensar o compromisso com os valores universais. Hadot pretende sugerir que ao invés de falarmos de uma *cultura de si* seria melhor pensarmos em termos de um *ultrapassamento de si*.

Para Hadot, apesar de Foucault ter compreendido a filosofia como terapêutica, ele não compreendeu que para os filósofos da Antiguidade tardia – especialmente no estoicismo, mas também no platonismo e no epicurismo – “trata-se não da construção de um eu, como obra de arte, mas, ao contrário, de um ultrapassamento do eu ou, ao menos, de um exercício pelo qual o eu se situa na totalidade e se experimenta como parte dessa totalidade” (HADOT, 2002, p. 310). Para ele, a noção de *cuidado de si*, em Foucault, parece ficar no nível de uma interiorização, mas para por aí, quando deveria dar continuação a um segundo momento: um movimento de tornar-se consciente de si como parte da *Natureza* e da *Razão Universal*, ou seja, da *consciência cósmica* – e este sim seria o objetivo último do *cuidado de si*.

Para o autor, a noção de *ultrapassamento de si* se relaciona ainda diretamente ao ideal da sabedoria na Antiguidade. Hadot critica o fato de Foucault pouco se ater a esse termo, ele acredita que isto é um indicativo de uma negligência em relação à dimensão cósmica. Para o autor, a consciência cósmica do sábio no pensamento antigo corresponde a uma consciência mais aguda sobre si mesmo, uma consciência interior. Segundo Hadot:

a sabedoria é o estado ao qual talvez o filósofo jamais chegará, mas ao qual ele tende, esforçando-se para transformar a si mesmo a fim de se ultrapassar. Trata-se de um modo de existência caracterizado por três aspectos essenciais: a paz da alma (*ataraxía*), a liberdade

---

<sup>64</sup> Aqui, é preciso ter muito cuidado com essa classificação, tendo em vista que uma leitura parcial e errônea pode sugerir que Hadot acredite em algum conjunto de postulados morais dados a priori e que não se sujeitem à nenhum tipo de revisão histórica. E, como veremos adiante, essa não parece ser a posição do autor.

interior (*autárkeia*) e (exceto para os céticos<sup>65</sup>) a consciência cósmica, isto é, a tomada de consciência do pertencimento ao Todo humano e cósmico, espécie de dilatação, de transfiguração do eu que se dá conta da grandeza da alma (*megalopsychía*) (HADOT, 2002, pp. 308 - 309).

Sendo assim, a sabedoria é compreendida tal como o ideal que impulsiona o indivíduo a buscar uma transformação de si através da prática de exercícios espirituais e do discurso filosófico.

Hadot acredita que o que Foucault chama de *técnicas de si* está centrado excessivamente no *si*, no *eu*, no *a si mesmo* e sua crítica mais forte ao trabalho foucaultiano se dá no momento em que este afirma que a interpretação de Foucault é demasiado voltada para o sujeito e constituiria uma nova forma de *dandismo*, na medida em que, como veremos a seguir:

o projeto ético proposto por Foucault ao homem contemporâneo de uma “estética da existência”, inspirado pelo que, a seus olhos, é o “cuidado de si dos filósofos antigos”, parece-me demasiadamente estreito, não dar conta suficientemente da dimensão cósmica inerente à sabedoria e não fornecer muito mais que uma nova versão do dandismo (HADOT, 2002, p. 395).

Alguns dos mais célebres comentadores de Hadot também reafirmam essa tese universalista, segundo Hoffmann, Foucault “não dá o devido valor à consciência de pertencer ao Todo cósmico, e a consciência de pertencer à comunidade humana, percepções da consciência que correspondam a um ultrapassamento de si” (HOFFMANN, 2010 - 2011, p. xxxviii). Chase também corrobora essa crítica, ao comentar que “Hadot pensa que Foucault não deu importância suficiente ao processo pelo qual nos damos conta à nossa pertinência ao Todo cósmico e à comunidade social” (CHASE, 2011, p. 1). Para ele, o que Hadot conceitua como filosofia como modo de vida é diferente da interpretação foucaultiana do pensamento de Hadot, ou seja, que não se trata de:

um eu que é esteticamente agradável - é isso que Hadot justamente estigmatiza como “Novo Dandismo” [...]. Em vez disso, mudando a nossa maneira de olhar o mundo, estamos a transformar a nós mesmos ao ponto de nos tornarmos seres totalmente integrados,

---

<sup>65</sup> Aqui, é preciso ser crítico em relação à exceção apontada por Hadot. De fato, seria a consciência cósmica realmente um objetivo de todas as escolas e movimentos filosóficos, exceto para os céticos? Ou será que ele precisa expandir sua interpretação sobre essa finalidade de uma maneira forte demais? Apesar do presente trabalho não pretender responder tais questões, elas são de imensa importância para que compreendamos melhor a visão de Hadot sobre a filosofia como modo de vida.

dominando nosso discurso interno de uma forma a um domínio do discurso retórico externo em nossos discursos, harmonizando a nossa vontade e desejos com o curso da natureza, reconhecendo e cumprindo as obrigações sociais impostas sobre nós pela demanda de Justiça. Por todos esses meios, podemos alcançar uma consciência cósmica que nos eleva acima dos interesses mesquinhos de nossas vidas individualistas, e nos torna conscientes de que somos partes do Todo. Este objetivo final é equivalente à felicidade, no sentido dado a este conceito pela filosofia helenística: a liberdade da inquietude, angústia, preocupações e desespero (CHASE, 2007, p. 5).

Nesse mesmo caminho, Davidson (2005, p. 138) ressalta uma interessante comparação entre o pensamento de Hadot e os ensinamentos de Plotino. Ele invoca uma formulação de Plotino de imenso interesse para Hadot, segundo a qual a arte de viver não deve ser comparada à pintura, mas sim à escultura. A pintura seria considerada uma arte de adição na Antiguidade, de modo que a escultura era vista como uma arte da remoção – ou seja, nesse tipo de visão a estátua desejada pelo escultor já se encontraria no bloco de mármore a ser entalhado e o trabalho do artista seria o de remover o que é supérfluo para que a estátua se torne aparente, sendo que o supérfluo é comumente comparado com a questão da terapêutica das paixões. Sendo assim, para ele:

quando Plotino nos diz que se nós ainda não vemos a nossa própria beleza devemos esculpir nossa própria bela estátua de nós mesmos, longe de requerer qualquer forma de estetização do eu, ele está ordenando uma purificação, um exercício que nos liberta de nossas paixões e que devolve-nos a nós mesmos, em última análise, identificado por Plotino ao Uno. A beleza desta escultura não é independente da realidade do Bem; não é uma estetização da moralidade, mas uma transfiguração espiritual em que nós esculpimos a nós mesmos, identificando-nos com o Bem além de nós mesmos para que possamos ver a nossa própria beleza, isto é, para que a ‘glória divina da virtude’ brilhe sobre nós (DAVIDSON, 2005, p. 138).

É importante frisar, entretanto, que Foucault não ignora a questão da sabedoria da maneira como Hadot o julga fazer, e chega inclusive a tratar sobre o tema em seus escritos sobre a noção e a prática da *parresía*: ou seja, sobre a “coragem de dizer a verdade”, sobre a “franqueza da fala”. Esse tema de imensa importância foi discutido principalmente nos últimos cursos de Foucault, sobretudo nos cursos de 1983 e 1984 os quais estão reunidos nas obras *O Governo de Si e dos Outros* (2010b) e *A Coragem da Verdade* (2011), os quais não tiveram prosseguimento devido ao seu falecimento o que infelizmente nos impede de ter



uma visão mais completa sobre suas considerações acerca desse assunto seja em seu âmbito epistêmico, político, moral ou espiritual.

A questão da *parresía*, no entanto, se relaciona com a questão do discurso sobre si, compreendido também como exercício espiritual na Antiguidade, na medida em que é sempre ressaltada a necessidade de dizer a verdade sobre si mesmo, por mais que essa não seja uma tarefa nem fácil e nem isenta de perigos e, no mais, ela também é uma atividade que envolve uma relação com o outro, na medida em que alguém “representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 4). Sendo assim, é preciso acentuar que Foucault diferencia o dizer verdadeiro do parresiasta (aquele que se conecta à *sua* verdade e o faz de modo prescritivo, aquele que deve falar claramente), do dizer verdadeiro do profeta (aquele que diz a verdade em nome do real interlocutor, que é veículo de transmissão de uma mensagem que precisa ser interpretada), como também do dizer professor ou do técnico (aquele que transmite um saber-fazer e que se relaciona com uma tradição) e ainda do dizer do sábio (profere a sua verdade, que também pode ser enigmática, mas não o faz por obrigação e pode preferir o silêncio). Para o autor, o sábio é aquele que “fala em seu próprio nome” (FOUCAULT, 2011, p. 17), “está presente no que diz” (FOUCAULT, 2011, p. 17) e nesse dizer “manifesta seu modo de ser” (FOUCAULT, 2011, p. 17), porém reserva sua sabedoria ao que é essencial e, por isso, é “estruturalmente silencioso” (FOUCAULT, 2011, p. 17). Sendo assim, Foucault define o escopo do discurso do sábio como aquele que versa sobre “o ser do mundo e das coisas” (FOUCAULT, 2011, p. 17) e não sobre a singularidade dos indivíduos, ao contrário do parresiasta. Entretanto, o discurso filosófico greco-romano teria promovido uma união entre o discurso do sábio e o do parresiasta, na medida em que o filósofo tentará dizer a verdade do ser e do mundo para, a partir daí, dizer também algo sobre seu *éthos*. Nesse sentido, seu interesse sobre a questão da sabedoria se dá não para procurar definir um tipo social fixo e estanque, e sim como um estudo de tipos específicos de discurso.

Contudo, mesmo que não trate do tema da sabedoria de um modo universalista como Hadot desejava, Foucault não teria omitido esse importante aspecto da filosofia antiga por falta de conhecimento dele, mas sim porque sua

estética da existência não deve ser interpretada somente nos limites de como Hadot compreende a forma pela qual deve-se compor um estudo histórico e filológico. A sua crítica, no caso, se concentra mais no fato de Foucault fazer uma leitura dos antigos sem se preocupar com esses elementos metodológicos fundamentais para Hadot. Afinal, se seguirmos o que defende o próprio Hadot (2002, p. 395), se algumas noções como a de *Razão Universal* e de *Natureza Universal* não possuem mais sentido no mundo contemporâneo, devemos procurar compreender que o próprio ideal da sabedoria não é estático e também foi profundamente influenciado por outras experiências ao longo dos séculos, e justamente por isso deve ser tratado com muito cuidado.

Por fim, e talvez esse seja o ponto que escapou aos comentadores que corroboram as críticas hadotianas a respeito da universalidade, o que Hadot não parece compreender e que torna, de certa forma, seu pensamento inconciliável com o de Foucault, é o fato de que ao procurar redefinir uma ética a partir das relações do sujeito para consigo mesmo, e não para com os outros, Foucault precisa se posicionar no que aqui definiremos como uma espécie de *particularismo ético*. Para o autor, não se trata de procurar a melhor forma de agir, pois é justamente isso que a ética tradicional fazia ao estipular normas que, ao tentarem regular a todos, não serviam a ninguém. Trata-se aqui de seguir o movimento de regatar o sujeito sem perder de vista a instância na alteridade, na medida em que o cuidado de si é anterior ao cuidado dos outros, de modo que, por exemplo, a política é uma extensão da ética. Não se trata, como já dissemos, de um individualismo, mas sim de um singularismo ético.

#### 3.2.4. O novo dandismo no século XX

Aqui trataremos sobre o fato de que a escolha de Pierre Hadot ao referir-se à estética da existência foucaultiana como um *dandismo* não se dá por acaso, tendo em vista que relaciona-se diretamente aos estudos de Foucault sobre Baudelaire e

sobre a modernidade. Essa é uma expressão que pode remeter tanto à moda, à história e à literatura, no âmbito de uma valorização estética do espírito da superioridade aristocrática, mas o que Hadot quis expressar com essa crítica parece se relacionar ao já defendido por Baudelaire, em *O Pintor da Vida Moderna*, quando este caracteriza os dândis a exemplo de homens que “não têm outra ocupação senão cultivar a ideia do belo em suas próprias pessoas, satisfazer suas paixões, sentir e pensar” (BAUDELAIRE, 2010, p. 62). Se, para Hadot, o dândi é aquele que vive exclusivamente segundo ideais estéticos sempre se admirando na frente de um espelho, afirmar que o programa de Foucault seria uma nova forma de dandismo é dizer que o “ideal de cultura de si muitas vezes se encontra perigosamente perto de um solipsismo e/ou narcisismo egocêntrico” (CHASE, 2007, p. 14). Hadot, então, está preocupado que este modelo de cuidado de si se torne modelo para um *estetismo moral*.

Cabe avaliar, no entanto, o contexto ao qual a crítica de Pierre Hadot está atrelada, quando este acusa Foucault de propor uma nova versão do dandismo no século XX. Foucault, mais especificamente no seu texto ‘*O que são as Luzes?*’<sup>66</sup> (1984c), elabora uma interpretação da modernidade que une aspectos dos escritos tanto de Kant quanto de Baudelaire a respeito do iluminismo e do dandismo, respectivamente. Ao invés de definir a modernidade como uma época ou como um conjunto de traços característicos de uma época, impor termos temporais como ‘pré’ e ‘pós-modernidade’, o objetivo de Foucault é o de questionar se a modernidade seria uma continuação ou desenvolvimento do Iluminismo, ruptura ou desvio dos valores do século XVIII, e, sendo assim, ele define a modernidade “antes como uma atitude do que como um período da história” (FOUCAULT, 1984c, p. 39), ou seja:

um modo de se relacionar com a realidade contemporânea; uma escolha voluntária feita por certas pessoas; no final, uma maneira de pensar e sentir; uma forma, também, de agir e de se comportar de alguém que ao mesmo tempo marca uma relação de pertencimento e que apresenta-se como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como o que os gregos chamavam de um *éthos* (FOUCAULT, 1984c, p. 39).

---

<sup>66</sup> No decorrer do texto fazemos referência à publicação original, localizada na coletânea de Rabinow: *The Foucault Reader* (1984c). Contudo, já existe uma tradução para o português, cujo título manteremos, apesar da preferência pessoal por traduzí-lo como ‘O que é o Esclarecimento?’. Cf. FOUCAULT, M. (2013b). *Ditos & Escritos II: Arqueologia das Ciências e Histórias dos Sistemas de Pensamento*. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução Elisa Monteiro. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Sendo assim, de Kant, Foucault recupera a discussão iluminista a respeito da emancipação do sujeito<sup>67</sup> e de Baudelaire a questão da estética do eu, que tinha como objetivo “superar o isolamento e a alienação do sujeito moderno (urbano, racional, produtivo) propondo a transformação da vida em obra de arte” (SEPPÄ, 2004, p. 1). O objetivo de Foucault nesse texto, mais uma vez, não é o de fazer história do passado, mas sim propor uma discussão a respeito da questão da liberdade pessoal no presente e tentar desenvolver estratégias estéticas críticas que poderiam efetuar mudanças em nossas condições existenciais.

Aqui nos focaremos mais na investigação foucaultiana sobre essa *baixa modernidade*, e, sobretudo, em seus estudos sobre Charles Baudelaire, caracterizado por Foucault como uma das consciências sobre a modernidade mais agudas do século XIX. De Baudelaire, então, Foucault retira a noção de modernidade conforme descontinuidade de tempo, ou seja, como “ruptura com a tradição, sentimento de novidade, de vertigem em face ao movimento de passagem” (FOUCAULT, 1984c, p. 39). A modernidade seria uma forma de atitude em relação a um movimento, uma tentativa “difícil e deliberada de recapturar algo eterno que não está além do instante presente, nem por trás dele, mas dentro dele” (FOUCAULT,

---

<sup>67</sup> Foucault começa seu texto nos contando que em 1784 Kant foi convidado por um periódico alemão, o *Berlinische Monatschrift*, a responder a pergunta: ‘O que é o Iluminismo?’. Cf. KANT, I. (1784). “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. In: *Berlinische Monatsschrift*, pp. 481 - 494. Para Foucault, esta é uma pergunta de extrema importância para a filosofia na modernidade, a qual nunca conseguiu respondê-la, sendo que nem o próprio Kant teria feito, aos seus olhos, uma análise adequada das transformações sociais, políticas e culturais que ocorreram no final do século XVIII. Ele, então, define a própria filosofia moderna como “a filosofia que está a tentar responder à questão levantada, tão imprudentemente, há dois séculos: Was ist Aufklärung?” (FOUCAULT, 1984c, p. 32). Para o filósofo francês, o seu interesse por essa questão se situa na reflexão de Kant a respeito de uma problemática do seu próprio presente. Segundo Foucault, antes disso as formas de reflexão sobre o presente haviam sido apresentadas e discutidas de três modos: 1) o presente “representado como pertencente a uma determinada época do mundo, distinta das outras por meio de algumas características inerentes, ou separada das outras por algum evento dramático” (FOUCAULT, 1984c, p. 33); 2) o presente como uma “hermenêutica histórica” (FOUCAULT, 1984c, p. 34) e 3) o presente “como um ponto de transição para o alvorecer de um novo mundo” (FOUCAULT, 1984c, p. 34). Quando Kant refletiu sobre a situação contemporânea de seu próprio projeto, esta foi, de acordo com Foucault, a primeira ocasião em que “um filósofo se conectou deste modo, de perto e de dentro, o significado de seu trabalho no que diz respeito ao conhecimento, à reflexão sobre a história e à uma análise particular do momento específico em que ele está escrevendo e o porquê do que ele está escrevendo” (FOUCAULT, 1984c, p. 38) e é por tais motivos que Foucault caracteriza em Kant uma *atitude de modernidade*. Para mais informações sobre esse tema, Cf. TEMPLE, G. “Aufklärung e a crítica kantiana no pensamento de Foucault”. *Cadernos de ética e filosofia política*, n. 14, 2009, pp. 225 - 246.

1984c, p. 39).

É nesse contexto que Baudelaire opõe a imagem de dois personagens. O primeiro, o *flâneur*, é a figura do espectador, “ocioso e contemplador enquanto passeia, se satisfaz em manter os olhos abertos e construir um depósito de memórias” (FOUCAULT, 1984c, p. 40). E, em oposição ao *flâneur*, há o dândi. O dândi é visto por Baudelaire como o homem da modernidade, é o homem que:

Longe vai ele, correndo, procurando... Seja muito certo de que este homem... - este solitário, dotado de uma imaginação ativa, viajando incessantemente através do grande deserto humano - tem um objetivo mais elevado do que o de um simples *flâneur*, um objetivo mais geral, algo diferente do prazer fugitivo da circunstância. Ele está olhando para a qualidade que você deve permitir-me chamar de 'modernidade' [...]. (BAUDELAIRE *apud* FOUCAULT, 1984c, p. 40).

O dandismo valorizaria o ato da imaginação, valorizaria o presente ao mesmo tempo em que se disporia a imaginá-lo diferente do que ele é, com objetivo de transformá-lo simultaneamente ao momento em que se está atrelado a ele.

Além disso, tal modernidade não é simples relação com o presente, mas é também um modo de relação que deve ser estabelecido *consigo mesmo*. Para Foucault, a atitude da modernidade é uma forma de *ascese*, é uma auto formação estética ativa, pois “ser moderno não é aceitar-se como se é no fluxo dos momentos de passagem; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e difícil” (FOUCAULT, 1984c, p. 40). E é isso que o dândi de Baudelaire pratica, para ele ser um dândi é deliberadamente impor a si mesmo, à sua própria existência, a tarefa de transformar o seu corpo, seu comportamento, seus sentimentos e paixões em uma obra de arte.

A este nível, a modernidade de Baudelaire, segundo a interpretação de Seppä (2004), representa um novo tipo de culto de si mesmo, que é baseado em ideias de desinteresse, de manifestação de inatividade social, liberdade não utilitária, mas também em tentativas de valorizar a originalidade de alguém em relação à sua própria época histórica. Entretanto, a beleza moderna que tanto busca o dândi não é convencional, mas sim descontínua, fugaz, bizarra e estranha aos olhos dos homens de sua época. Neste sentido, tanto as rupturas quanto as discontinuidades devem ser vistas como seus traços essenciais. A arte moderna de Baudelaire dependia da inovação individual na linguagem e nos modos de representação, a dimensão histórica, afetiva, fugaz e transitória da modernidade era vista como mais importante

do que o clássico e elevado aspecto eterno e imutável de arte. O dândi deve ser concebido como um indivíduo que está consciente dos limites históricos de si mesmo e de sua situação, mas que tenta inventar e reinventar a si mesmo como uma espécie de transgressão desses limites, através da criação de sua estética pessoal do eu.

É nessa perspectiva que a crítica de Hadot parece não contemplar o fato de que, para Baudelaire, e, por conseguinte, também para Foucault, o culto moderno do eu era antes de tudo uma manifestação da cultura da diferença através da busca pela artificialidade. Desprezando os limites do bom senso e do típico ou normal, o dândi cria sua própria estética do eu, que é dedicada às paixões inúteis e ao extremo lazer. A este nível, o dândi é um exemplo perfeito de alienação individual da sociedade e de sua cultura oficial. Seu comportamento também expressa uma certa revolta contra a burguesia e contra os valores capitalistas e seus ideais de vida racionalizados e utilitários. Revelando então que:

o cultivo estético do dândi do eu também é político e socialmente transgressivo: ele é destinado a iluminar os limites que a sociedade coloca sobre os indivíduos, e para testar esses limites, fazendo coisas de forma diferente - com imaginação e muitas vezes sem qualquer outra finalidade útil do que o prazer e satisfação estética pessoal de alguém (SEPPÄ, 2004, p. 8).

Sendo assim, o objetivo do dândi é estético, mas também *ético*, no sentido em que Baudelaire e os homens de sua época rejeitavam que a natureza poderia nos oferecer moralidade, e justamente por isso buscavam uma artificialidade, na medida em que acreditavam que "tudo o que é bom é sempre um produto da arte/habilidade (*d'art*)" (SEPPÄ, 2004, p. 8). É por isso que, na visão de Baudelaire, a moral, assim como a beleza, devem ser atreladas à ordem do Belo ao invés da Natureza. Ao ser tanto o criador quanto o objeto de sua arte, o cultivo estético que o dândi pratica em seu corpo está destinado a transformar sua arte em uma arte de viver, e seu estilo em um estilo pessoal de vida. E, como bem observa Seppä, "da mesma forma como nas culturas greco-romanas, isso exige alguma moderação estética por parte do indivíduo" (SEPPÄ, 2004, p. 9), e, sendo assim, poderíamos então falar em exercícios de autogoverno e de autocriação quando pensamos na admiração do dândi pela esbelteza e no incentivo do uso de espartilhos, que apertam o corpo com tanta força, mas também na admiração ao gênero andrógino na esfera da sexualidade. Tal cultivo do eu, contudo, não deve ser reduzido a um

culto narcisista de uma determinada aparência física, tendo em vista que devemos compreender essa relação com o corpo também em sua esfera política e existencial, na medida em que:

o interesse moderno no cultivo estético da personalidade e do corpo também pode ser visto como a expressão de uma preocupação muito mais profundamente enraizada de construir e controlar o corpo ativamente. Por aqui também podemos ver uma conexão integral entre o trabalho sobre o corpo e estilo de vida - manifesta, por exemplo, na dieta e vestimenta exibicionista dos dândis. (GIDDENS apud SEPPÄ, 2004, p. 9).

Sendo assim, é possível salientar que o objetivo de Foucault ao analisar os escritos de Kant e de Baudelaire a respeito da modernidade foi o de “ênfatar a extensão na qual um tipo de interrogação filosófica - que problematiza simultaneamente a relação do homem com o presente, o modo de ser do homem histórico e a constituição de si como um sujeito autônomo - tem suas raízes no Iluminismo” (FOUCAULT, 1984c, p. 42), além de também “ênfatar que o fio que pode nos conectar com o Iluminismo não é a fidelidade aos elementos doutrinários, mas sim a reativação permanente de uma atitude - ou seja, de um *éthos* filosófico que poderia ser descrito como uma crítica permanente de nossa era histórica” (FOUCAULT, 1984c, p. 42). É importante, no entanto, ressaltar que ao tratar desse *éthos*, o que Foucault está fazendo não é nem assumir e nem rejeitar os valores iluministas<sup>68</sup>, mas sim “reformular algumas das suas categorias centrais, tais como as noções inter-relacionadas de eu, autonomia e emancipação” (SEPPÄ, 2004, p. 1).

---

<sup>68</sup> Muitos pensadores tomam Foucault como um pensador anti-iluminista, ou seja, que acredita que as Luzes só produziram um controle social dentro do capitalismo e não levou o homem a sua liberdade. Em seu trabalho arqueológico anterior, Foucault havia se dedicado a criticar a influência do Iluminismo kantiano e da visão humanista sobre o homem na racionalidade cartesiana e sua exclusão do "outro" da história do racional. Esse sujeito seria primariamente um produto das relações de discurso e de saber-poder, e que não deveria chegar a qualquer estágio autônomo ou autêntico, nem mesmo para falar sobre o processo de Iluminação. Ele também criticou a credibilidade da racionalidade e do progresso, a ideia de um sujeito autônomo verdadeiro que se libertaria da dominação dos outros e se tornaria maduro. O fato de Foucault se voltar novamente ao Iluminismo se dá devido ser esse o período no qual ele encontra ferramentas úteis para falar sobre a possibilidade do indivíduo efetuar mudanças em si mesmo e na sua situação histórica. O próprio Foucault afirma que “temos de tentar prosseguir com a análise de nós mesmos como seres que são historicamente determinados, até certo ponto, pelo Iluminismo. Tal análise implica uma série de investigações históricas que são tão precisas quanto o possível; e estes inquiridos não serão orientados retrospectivamente para o 'núcleo essencial de racionalidade' que pode ser encontrado no Iluminismo e que teria de ser preservado em qualquer circunstância; eles serão orientados para os 'limites contemporâneos do necessário', isto é, em direção ao que

Sendo assim, Foucault nos oferece sua própria versão da racionalidade iluminista, do sujeito estético e das estéticas modernas do eu. Do pensamento kantiano ele retira a necessidade de nos “engajarmos em uma crítica constante do mundo que nos cerca e de nós mesmos se quisermos chegar a uma fase mais madura da existência e da autonomia individual” (SEPPÄ, 2004, p. 2), e da estética baudelaireana a urgência de que “os indivíduos comecem a refletir criticamente sobre sua própria época e sobre seus eus individuais” (SEPPÄ, 2004, p. 2). Ao todo, tanto para Kant e Baudelaire a modernidade representa uma atitude escolhida individualmente e o *éthos* que surge dela é uma tentativa de responder criticamente à sua própria situação histórica.

Tal *éthos* filosófico “consiste em uma crítica do que estamos dizendo, pensando e fazendo através de uma ontologia histórica de nós mesmos” (FOUCAULT, 1984c, p. 45). Ele é uma *atitude-limite*, ou seja, que se opera nos limites de nós mesmos. É uma crítica “genealógica em sua concepção e arqueológica em seu método” (FOUCAULT, 1984c, p. 46), genealógica no sentido “de que ela não vai deduzir a forma do que nós somos, o que é impossível para nós fazermos e sabermos; mas vai separar, a partir da contingência que nos fez ser o que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (FOUCAULT, 1984c, p. 46) e arqueológica no sentido de “ela não vai procurar identificar as estruturas universais de todo o conhecimento ou de toda a possível ação moral, mas vai procurar tratar os casos de discurso que articulam o que pensamos, por exemplo, e fazer como tantos eventos históricos” (FOUCAULT, 1984c, p. 46).

É ainda preciso esclarecer que Foucault também recusa a ideia de uma investigação local exclusivamente parcial (como o estudo das práticas individuais do eu), e admite que corremos sim o risco de nos deixarmos ser determinados por algumas estruturas mais gerais sobre as quais não temos controle, e das quais nós podemos até não sermos conscientes. Em primeiro lugar, ele sugere que precisamos desistir da esperança de aderir a um ponto de vista que nos daria acesso completo e definitivo ao conhecimento sobre o que pode constituir nossos limites históricos, nós não podemos compreender o todo do nosso tempo histórico, não é ou não a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos” (FOUCAULT, 1984c,



mas podemos construir uma perspectiva válida sobre nossa era, assim como sobre nós mesmos. Em segundo lugar, ele ressalta, isso não significa que não podemos fazer qualquer trabalho, exceto em desordem e contingência, e o trabalho sobre os nossos limites (ou seja, sua teoria *das práticas de si*) também possui certa generalidade, sistematicidade e homogeneidade. De acordo com Seppä, “apesar do caráter engajado e historicista de seu pensamento, Foucault mantém alguma noção de *transcendência* no sentido de que ele nos vê como sendo capazes de ir além dos limites que foram impostos a nós historicamente” (SEPPÄ, 2004, p. 6).

Sendo assim, como corrobora Ortega:

Não se trata simplesmente de uma reabilitação do dandismo no século XX, mas de uma luta política. A relação consigo mesmo oferece uma alternativa a Foucault, uma forma de resistência diante do poder moderno. A ascese representa uma arma, uma possibilidade de ‘se equipar’. A política, entendida nesses termos, é uma *política espiritual*, uma *revolução da alma* (ORTEGA, 1999, p. 24).

E, no mais, é preciso sublinhar que um dos objetivos centrais da estética da existência de Foucault é o de apoiar e fortalecer as possibilidades existenciais de vários grupos excluídos e é justamente para esses casos que as suas teorizações estéticas têm um caráter explicitamente político, para além de uma *política espiritual*, e novamente não se reduzem de forma alguma a uma mera estetização do eu. Logo, para Foucault, as práticas alternativas do eu, como a homossexualidade, por exemplo, representam assim uma forma de resistência ativa e essa resistência vem em primeiro lugar e mantém-se superior a todas as outras forças inerentes a luta pelo poder, pois é a resistência que força as relações de poder a mudarem. Visto desta forma, as práticas estéticas do eu e prática política do eu são inseparáveis e é justamente esse ponto que a crítica de Hadot não consegue captar.

### 3.2.5. A ética do prazer

A crítica a respeito do *ultrapassamento de si* ecoa em dois outros breves pontos levantados por Foucault: a questão do prazer e da escrita de si. Em relação ao prazer, Hadot questiona o fato de Foucault apresentar a ética greco-romana como uma ética do prazer, que, para ele, se obteria em si mesmo e focaria em um eu demasiadamente individual.

O que Foucault afirma, na realidade, é que “alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer. Não somente contenta-se com o que se é e aceita-se limitar-se a isso, como também ‘apraze-se’ consigo mesmo” (FOUCAULT, 2005, pp. 70 - 71). O autor defende que este é um tipo de prazer para o qual Sêneca emprega os termos *gaudium* ou *laetitia*, e que representa um estado de tranquilidade do corpo e da alma, provocado por nós e em nós mesmos. Foucault opõe esse tipo de prazer ao que é designado pelo termo *voluptas*, que designaria um prazer cuja origem se encontra fora de nós e nos objetos cuja presença não nos é assegurada.

Para Hadot, há inexatidão nessa exposição das coisas. Segundo ele, a palavra *gaudium*, na verdade, designaria o termo *alegria*, e *voluptas*, por sua vez, seria reservado para o termo *prazer*. Hadot afirma que essa diferenciação não seria apenas um detalhe de precisão linguística, pois “se os estoicos se atêm à palavra *gaudium*, à palavra ‘alegria’, é porque se recusam, precisamente, a introduzir o princípio do prazer na vida moral.” (HADOT, 2002, pp. 324 - 325). A felicidade, no estoicismo, não consiste no prazer, mas sim na virtude. A virtude consiste na finalidade da vida, ser virtuoso é viver conforme a *Natureza Universal*.

Foucault também cita a seguinte passagem de Sêneca das *Cartas a Lucílio*: “[...] Dirige teu olhar para o bem verdadeiro; sê feliz pelos teus próprios bens (*de tuo*). Mas, esses bens, de que se trata? De ti mesmo e da tua melhor parte” (SÊNECA apud FOUCAULT, 2005, p. 71). Hadot novamente critica essa interpretação, devido ao fato do estoicismo não encontrar a alegria no eu, mas na melhor parte de si mesmo, e esta consistiria na consciência voltada para o verdadeiro bem. Para Hadot, a melhor parte de si consiste em um eu transcendente, “Sêneca não encontra sua alegria em ‘Sêneca’, mas transcendendo Sêneca, descobrindo que há nele uma razão, parte da Razão universal, intrínseca a todos os

homens e ao próprio cosmos” (HADOT, 2002, p. 325). É novamente o caso de um *ultrapassamento de si*.

Para Pierre Hadot, mesmo se Foucault tivesse se voltado para outras escolas da Antiguidade tardia que não se fundamentam nas ideias de *Natureza* e *Razão Universal*, tal como o epicurismo que defende que a formação do mundo é fruto do acaso, ainda assim a prática espiritual não se resumiria a uma cultura de si tal como mera relação do eu para consigo mesmo e que encontra o prazer em si mesmo. Segundo o autor:

O epicurista não tem medo de confessar que tem necessidade de outra coisa além dele mesmo para satisfazer seus desejos e encontrar seu prazer: é-lhe necessária a nutrição corporal, os prazeres do amor, mas também uma teoria física do universo para suprimir o medo dos deuses e da morte. É-lhe necessário o convívio com outros membros da escola epicurista para encontrar a felicidade na afeição mútua. É-lhe necessário, enfim, a contemplação imaginativa da infinitude dos universos no vazio infinito para experimentar o que Lucrecio chama de *divina voluptas et horror*. Essa imersão do sábio epicurista no cosmos é bem expressa pelo discípulo de Epicuro, Metrodoro: ‘Lembra-te de que, nascido mortal, com uma vida limitada, tu te elevaste pelo pensamento da natureza até a eternidade e a infinitude das coisas e que tu viste tudo que foi e tudo que será’ (HADOT, 2002, pp. 326 - 327).

Devemos então chamar atenção para o fato de que essa relação do eu para consigo mesmo não ser tão *simples* como Hadot a supõe. Não se trata de defender o tipo de individualismo no qual ele parece estar pensando, mas sim de revelar a importância dos processos de singularização do sujeito, justamente porque critica o fato de hoje nos encontramos em uma sociedade que defende essa espécie de individualismo negativo através de seus mecanismos disciplinarizadores, os quais nos impedem cada vez mais de encontrar qualquer tipo de prazer em nossa própria existência.

### 3.2.6. A escrita de si

Por fim, a questão do ultrapassamento de si tem sua última ressonância na crítica que Hadot faz ao artigo de Foucault, nomeadamente em *A Escrita de Si*, no qual o autor versa sobre a discussão do valor terapêutico da escrita. Nesse estudo, Foucault reflete sobre as formas da escrita de si na Antiguidade greco-romana. Foucault (2010, p. 146) defende que não se pode aprender a arte de viver “sem uma *askésis* que deve ser compreendida como um treino de si por si mesmo”, e que entre todas as variações desse treino a escrita possuía um estatuto essencial devido ao fato de possuir uma “função *etopoiética*: ela é operadora da transformação da verdade em *éthos*” (FOUCAULT, 2006, p. 147). Sendo que essa escrita *etopoiética* estaria localizada em dois tipos de gêneros literários encontrados na Antiguidade: os *hupomnêmata* e a *correspondência*.

Os *hupomnêmata* consistiam numa espécie de caderno de notas espirituais, registros públicos, livros de vida, guias de conduta, registros de citações ou fragmentos ou reflexões ou pensamentos, cadernetas de coisas lidas ou ouvidas ou pensadas. Ou seja, consistiam em “um material e um enquadre para exercícios a serem frequentemente executados: ler, reler, meditar, conversar consigo mesmo e com os outros etc.” (FOUCAULT, 2006, p. 148) e cujo objetivo era o de captar o já dito, “reunir o que se pôde ouvir e ler, e isso com uma finalidade que nada mais é do que a constituição de si” (FOUCAULT, 2006, p. 149). A escrita transformaria, na medida em que é exercício de si, o próprio escritor em “um princípio de ação racional” (FOUCAULT, 2006, p. 152), o escritor criaria sua própria identidade através de uma coleta do já dito.

Hadot, por sua vez, critica o fato de Foucault identificar a moral epicurista e estoica como caracterizadas por uma “recusa de uma atitude de pensamento voltada para o futuro (que, devido à sua incerteza, suscita a inquietude e a agitação da alma) e o valor positivo atribuído à posse de um passado, do qual se pode gozar soberanamente e sem perturbação” (FOUCAULT, 2006, p. 150). Para Hadot (2002, pp. 326 - 327), há aí, novamente, um erro de interpretação. Segundo ele, apenas os epicuristas consideravam a lembrança dos momentos agradáveis do passado como fonte de prazer, e mesmo assim isso não teria nada a ver com uma meditação sobre o já dito, e tanto estoicos quanto epicuristas concordavam com a atitude de libertação da perturbação do porvir como do peso do passado e valorizavam uma

concentração no momento presente. Ou seja, nenhum deles atribuía valor positivo ao passado, o que eles faziam era atribuir importância aos pensadores predecessores. Ou seja, como afirma Ortega:

Hadot repreende Foucault por não haver ressaltado, e até mesmo por ter de lado, o valor que o presente tinha para os filósofos da Antiguidade. Foucault teria fixado o valor da escrita na Antiguidade como uma tentativa de voltar a capturar o 'já dito'. Para Hadot, o 'já dito' só tem valor enquanto nele pode ser reconhecido um 'valor presente constante' (ORTEGA, 1999, p. 54).

Para Ortega, há aí um duplo anacronismo na valorização foucaultiana do presente. Segundo o comentador, não é verdade que Foucault ignorasse a questão da atenção na Antiguidade, mas este se voltou para essa questão muito mais para falar em uma atenção voltada ao corpo do que de uma atenção voltada para o momento presente. Contudo, “a concentração no presente desempenha um papel essencial na existência de Foucault, no seu *ethos* pessoal, pois determina sua atitude experimental” (ORTEGA, 1999, p. 54). Logo, não podemos ignorar essa preocupação com o presente expressa de outros modos assim como o faz Hadot com sua crítica, apesar desta ser válida em certa medida nos limites da investigação histórica realizada nos dois volumes finais da *História da Sexualidade*.

E, ainda, a respeito do forjamento de uma identidade através de uma coleta do já dito, Hadot afirma que não se trata de escrever e ler pensamentos díspares e, assim, o indivíduo constituir para si uma identidade espiritual. Em primeiro lugar, porque esses elementos não seriam díspares, mas sim escolhidos por sua coerência. Quer dizer, para Hadot “ao escrever, ao anotar, não é um pensamento estranho que é feito seu, mas utilizam-se fórmulas que se considera como bem feitas para atualizar, para tornar vivo, o que já está presente no interior da razão daquele que escreve” (HADOT, 2002, pp. 328 - 329). E, em segundo lugar, porque “não se trata de forjar uma identidade espiritual ao escrever, mas de se libertar de sua individualidade para se elevar à universalidade” (HADOT, 2002, p. 329). Sendo assim, Hadot conclui que é inexato falar em uma *escrita de si*, justamente porquê:

não somente não se escreve si mesmo, mas a escrita não constitui o eu: como os outros exercícios espirituais, ela faz o eu mudar de nível, ela o universaliza. O milagre desse exercício, praticado na solidão, é que ele permite chegar à universalidade da razão no tempo e no espaço (HADOT, 2002, pp. 329 - 330).

Entretanto, a crítica hadotiana se enfraquece na medida em que se prende novamente em uma interpretação individualista do pensamento foucautiano, mas possui uma força mais significativa nos momentos em que foca-se em questionar uma compreensão inexata da importância do exercício espiritual da atenção nas escolas e movimentos filosóficos antigos greco-romanos.

#### **4. NEM A ESTETIZAÇÃO E NEM A DIVINIZAÇÃO DO EU: A ARTE DE VIVER EM SUA ESFERA SOCIAL**

Até o presente momento a nossa tarefa foi a de expor algumas das noções centrais no pensamento e obra de ambos os autores estudados, visando assim aproximá-los na medida em que podem e devem ser aproximados e distanciá-los nos limites de onde suas ideias não são compatíveis. O trabalho proposto foi justamente o de expor de modo mais completo possível as críticas levantadas por Hadot a Foucault, e procurar não respondê-las, mas sim justificá-las em certa medida.

A respeito da interpretação dos comentadores de Hadot e Foucault sobre tal diálogo, apontaremos a seguir alguns dos pontos de vista mais recorrentes. Para Costa, o temor de Hadot não é injustificado e consiste no fato de que uma “cultura de si, sem vínculos com valores universais, pode tornar-se uma questão de preferência de um ou de poucos, mas nunca recomendação moral para todos” (COSTA, 1995, p. 124). Já para Davidson, o que Foucault entende pela noção de cultura de si na Antiguidade tardia é sim demasiado estreito, contudo o erro de Foucault estaria num “defeito de interpretação, e não de conceituação” (DAVIDSON, 2005, p. 130). Nesse sentido, inclusive, o próprio Foucault previu os riscos engendrados pelo seu desvio metodológico, e chegou a mencionar que um dos maiores perigos que poderia enfrentar seria o abordar documentos por ele mal conhecidos e submetê-los, sem perceber, “a formas de análise ou modos de questionamentos que, vindos de outros lugares, não lhes convinham” (FOUCAULT, 2012, p. 14). Em uma nota, o autor chega a defender sua empreitada ao afirmar que:

Não sou nem 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 à 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, 2012, nota 1, p. 42).

Essas opiniões, contudo, parecem se alinhar profundamente à crítica hadotiana, mas não procuram ir de fato ao texto de Foucault para apoiarem suas teses. Davidson, em outros momentos, também afirma que a concepção de ética desenvolvida por Foucault como uma espécie de cuidado de si, apesar das inúmeras críticas recebidas, não só da parte de Hadot, mas também de inúmeros outros pensadores, nos provê um quadro muito amplo e profundo e nos permite refletir sobre inúmeros aspectos do pensamento antigo. E mais, ele sugere que se a interpretação de Foucault parece cair numa espécie de “estetização do eu, a interpretação de Hadot insiste numa divinização do eu” (DAVIDSON, 2005, p. 139). Ora, sendo assim, também precisamos ponderar se a insistência hadotiana por uma crítica pautada na noção de um *ultrapassamento de si* não cairia em problemas tão graves, na medida em que também se propõe ao sujeito contemporâneo, quanto a estética da existência de Foucault. O que pretendemos analisar nas próximas páginas, entretanto, é como essa divinização do eu pode nos ajudar a ter um melhor entendimento sobre a concepção de filosofia do próprio Hadot.

Por outro lado, ainda, existem comentadores, como Chase (2011, p. 11), que apontam, mas sem demonstrar, a possibilidade da existência de uma consciência cósmica em Foucault, o que de fato enfraqueceria drasticamente algumas das principais críticas levantadas por Hadot. Chase corrobora o fato de Hadot ter proposto essas críticas ainda no final da década de 80, apesar de tê-las repetido em suas entrevistas futuras, o que revela que elas foram formuladas após o falecimento de Foucault, e nunca houve, de fato, uma chance de resposta. É completamente possível que, até o momento da elaboração destas críticas, Hadot não tenha tido contato com muitos dos escritos de Foucault para além da *História da Sexualidade*, especialmente com o conteúdo completo dos cursos ministrados no *Collège de France*, nos quais, de acordo com Chase, Foucault defenderia uma suposta referência à ideia de um pertencimento cósmico. A própria Generoso parece corroborar essa suposição, na medida em que enfatiza que:

a publicação dos cursos de Foucault no *Collège de France* somente foi disponibilizada ao público depois de fevereiro de 2001. Isto demonstra que o conhecimento de Pierre Hadot só poderia estar limitado ao resumo dos cursos, publicado no *Anuário do Collège de France*, em 1982 (GENEROSO, 2010, p. 72).



Isso é de extrema importância na medida em que esses cursos representavam todo o desenvolvimento prévio de muitas das noções que seriam exploradas mais superficialmente na *História da Sexualidade*. Por fim, Chase também afirma que seria de enorme interesse se alguém se disponibilizasse a fazer um estudo sobre essa possível consciência cósmica em Foucault, e que ele saudaria esse projeto com muito entusiasmo.

Aqui, o que o presente trabalho procurou apresentar é que apesar das inúmeras críticas levantadas por Hadot e corroborada por alguns comentadores, a real intenção de Foucault não é problematizada a fundo por nenhuma delas. De fato, Hadot não concordava com o método empregado para interpretar a Antiguidade em seus aspectos metodológicos e filológicos, e o próprio Foucault assume que sua escolha possa levantar imprecisões históricas. Mas o que precisa ser levado em consideração é, antes de tudo, que tal metodologia não se encaixaria com a sua visão sobre a história e nem com a sua escolha pelo método genealógico. O que Hadot não compreende é que Foucault não se vê como um historiador da filosofia e que seu real objetivo é analisar a questão da desessencialização do sujeito. Sendo assim, acredito ser plausível defender que a obra de Foucault também não é de fato o reflexo de muitas das inúmeras acusações que sofreu a respeito de um suposto excesso de individualismo e de uma mera estetização do eu. Essas críticas não se sustentam na medida em que compreendemos os aspectos sociais de seu programa, os quais, como vimos, o próprio Foucault salienta inúmeras vezes.

No mais, nas páginas que me restam gostaria de reforçar duas ideias centrais: a de que as considerações éticas presentes nas reflexões de ambos os autores sobre os temas estudados não se focam exclusivamente no eu, apenas enfatizam a relação do sujeito para consigo mesmo, seja estetizando-o ou divinizando-o, pois encontramos em seus escritos observações que nos ajudam a compreender os seus possíveis elementos sociais e comunitários; e a de que podemos encontrar inúmeros pontos de interesse e de resistência em uma visão da filosofia como arte de viver, na medida em que pensarmos em uma possibilidade ética, estética e existencial inclusive para além do apresentado tanto por Hadot quanto por Foucault em relação a esse assunto.

#### 4.1. O universalismo histórico de Pierre Hadot

Hadot nos conta que viveu ainda em sua infância uma vivência que mudaria completamente sua forma de compreender o mundo e a própria filosofia. Ele revela duas experiências que o fizeram compreender uma sensação inesquecível e indescritível, relacionada a um sentimento de totalidade e compreensão de si como parte do mundo. Segundo o autor:

A primeira aconteceu na rua Ruinart, na rota que eu fazia do *Petit Séminaire* até a casa dos meus pais todas as noites. A noite tinha caído. As estrelas brilhavam em um imenso céu. Naquela época, alguém ainda poderia vê-las. A outra aconteceu em um cômodo de nossa casa. Em ambos os casos eu estava invadido por uma ansiedade que era ao mesmo tempo assustadora e deliciosa, provocada pelo sentimento da presença no mundo, ou do Todo, e de mim naquele mundo. Na verdade, eu era incapaz de formular minha experiência, mas depois do fato eu senti que isso poderia corresponder a questões como: 'O que eu sou?', 'Por que estou aqui?', 'O que é esse mundo no qual estou?'. Eu experienciei um sentimento de estranheza, de perplexidade e de admiração por estar aqui. Ao mesmo tempo eu tive o sentimento de estar imerso no mundo, de ser parte dele, o mundo se estendendo desde a menor folha de grama até as estrelas. Este mundo era presente a mim, intensamente presente (HADOT, 2001, p. 23)

Tais experiências se repetiriam ao longo de sua vida inúmeras vezes e possuem um caráter fundamental para que possamos compreender melhor as noções e ideias envolvidas na obra de Hadot, na medida em que ele mesmo afirma que foi através dessas experiências que passou a se ver como filósofo, na medida em que entende a "filosofia como consciência da existência, de estar-no-mundo" (HADOT, 2001, p. 24) e como "transformação da percepção de mundo" (HADOT, 2001, p. 24). Carlier nos comunica ainda a importância desse relato na medida em que "ele não esperou conhecer os filósofos antigos [...] para que soubesse que a filosofia não é uma construção sistemática, mas uma experiência vivida" (CARLIER, "Introdução", *In*: HADOT, 2001, p. 9).

Ele associaria tais experiências futuramente em suas pesquisas tanto à noção

de *sentimento oceânico* de Romain Rolland<sup>69</sup>, quanto de *mística selvagem* de Michel Hulin<sup>70</sup> e ao que ele denomina como uma *mística do acolhimento*<sup>71</sup>. Em outros momentos, ele também conecta tais questões ao *instante*<sup>72</sup> de Bergson. Esses temas se entrelaçam em sua obra na medida em que constituem o que Pierre Hadot denominaria futuramente como *consciência cósmica*, algo como o sentimento de:

---

<sup>69</sup> Inspirado tanto pela noção espinosiana de eternidade, como pela mística hindu, Rolland toma de empréstimo a expressão de Shri Ramakrishna e a desenvolve em seu famoso debate epistolar com Freud a respeito de uma religiosidade espontânea, sendo que a primeira ocorrência de sua utilização foi documentada na correspondência disponibilizada no ANEXO A da presente dissertação. Para Hadot, no entanto, o sentimento oceânico de Rolland “expressa uma nuance particular, a impressão de ser uma onda em um oceano ilimitado, de ser parte de uma realidade infinita e misteriosa” (HADOT, 2001, p. 27) e, sendo assim, representa o sentimento de presença e de copertencimento a si mesmo e ao mundo. Vale ressaltar, contudo, como bem observa Vitor Santiago Borges (2008, p. 104), que na tradição hindu a expressão possui um duplo sentido, pois ao mesmo tempo que denota uma felicidade inefável e beata, também designa uma afecção de tristeza e desgosto com o mundo, o que a caracteriza como uma experiência de fascínio e medo.

<sup>70</sup> Hadot afirma que, para o próprio Hulin, o misticismo selvagem é o mesmo que o sentimento oceânico de Rolland. Cf. HULIN, M. *La Mystique Sauvage*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

<sup>71</sup> Em oposição à uma mística do enraizamento, como por exemplo a mística da negação e da separação plotiniana. Hadot cita esse tema em *La Philosophie comme Manière de Vivre* (2001, p. 9), mas é no livro *Plotin ou la Simplicité du Regard* que Hadot desenvolve melhor esse tema, ao afirmar que, “no entanto, o caso de que isso [o mundo sensível] aos seus olhos [de Plotino] não foi nada mais que uma realidade inferior e deteriorada da qual devemos nos distanciar. Contudo, alguém não poderia também descobrir o inexprimível, o misterioso, o transcendente, talvez o Absoluto, na riqueza inesgotável do momento presente e na contemplação do mais concreto, mais banal, mais cotidiano, mais humilde, na realidade mais imediata, e poderia alguém não sentir que há uma sempre presente Presença? ‘Remova tudo’, disse Plotino. Mas, em uma contradição viva, alguém não poderia dizer, ‘Acolha toda as coisas?’” (HADOT, 1997, pp. 200 - 201).

<sup>72</sup> A compreensão da noção de instante requer anteriormente a compreensão das noções bergsonianas de tempo e duração, as quais, por sua vez, segundo Worms, não representam *uma* questão singular, tendo em vista que toda a sua filosofia seria “decorrência, não da ‘questão’ do tempo, mas da simples constatação da passagem do tempo, do simples *fato* de que o tempo *passa*” (WORMS, p. 129), o que dificulta a possibilidade de uma explicação simples e objetiva em uma humilde nota explicativa. Além disso, para quem se interesse pelo assunto, indico ainda a leitura da crítica que Bachelard fez ao conceito de duração contínua em Bergson. Cf. FILHO, J. E. C. C. (2012). “O tempo em Bachelard: Uma ruptura com o continuísmo bergsoniano”. *Ideação*, n. 25 (2), pp. 57 - 70. Entretanto, voltando à relação de Hadot com Bergson, vale ressaltar, assim como faz Rochamonte, que a intuição bergsoniana “além de ser um rigoroso método filosófico, reclama também determinadas práticas que se assemelham em muitos aspectos àquilo que Hadot chamou de exercícios espirituais. Desde sua primeira obra, *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Bergson aponta para uma experiência originária da filosofia, uma observação direta e imediata de si por si, do espírito pelo espírito, uma experiência livre do envoltório de espacialidade/sociabilidade que turva a duração real. Em *Matéria e Memória* fala-se em conversão da percepção, em passagem da inserção prática no mundo material para a apreensão da matéria como ato de extensão. Em *A Evolução Criadora* a filosofia é definida como um ‘esforço por se fundir novamente no todo’” (ROCHAMONTE, 2015, p. 63).

experenciar a importância do presente instante – o único tempo e lugar que podemos compreender na imensidão dos tempos e lugares dos quais somos parte – significa viver cada hora como se fosse a última, mas também a primeira, como se olhássemos para o mundo ingenuamente, pela primeira vez. E a consciência de pertencer ao mundo é também inclusão na comunidade humana, com todos os deveres que derivam desse estatuto.” (CARLIER, “Introdução”, *In: HADOT, 2001, p. 14*)

Tais acontecimentos podem nos ajudar a rebater algumas das críticas que o próprio Hadot sofreu ao ser enquadrado conforme um pensador *universalista*, quase como se essa postura fosse vazia de um estatuto social. Seu pensamento, pelo contrário, é muito claro ao definir que esse *ultrapassamento de si mesmo* significa, antes de tudo, “estar consciente da nossa pertença à comunidade humana, e a necessidade para que tenhamos sempre em vista, através da nossa ação, o bem desta *koinonía* [comunhão, participação conjunta]” (CARLIER, “Introdução”, *In: HADOT, 2001, p. 12*). A sua preocupação se situa muito mais em procurar por um deslocamento do que ele denomina como a *parcialidade do eu individual e passional* para a *universalidade do eu racional*, na medida em que acredita que esse deslocamento nos ajudaria a nos recolocarmos em uma perspectiva *interpretativa* como historiadores da filosofia e sujeitos políticos – de modo que o desprendimento de si é, para Hadot, um exercício de democracia política, o qual valeria também para qualquer membro da raça humana. Por exemplo, quando Hadot nos conta que “aquele que estuda um texto, ou micróbios, ou as estrelas deve se livrar de sua subjetividade” (HADOT, 2001, p. 114), o que Hadot está fazendo é justamente desafiar “a ideia, tão em voga, de que todos os discursos possuem valores iguais, que todas as exegeses são igualmente subjetivas, de que é impossível não só alcançar a objetividade, mas mesmo apenas experimentá-la” (CARLIER, “Introdução”, *In: HADOT, 2001, p. 13*). Aqui, Hadot está dialogando com toda uma corrente filosófica contemporânea que defende a partir de um subjetivismo a impossibilidade de interpretar objetivamente um texto, na medida em que um sujeito sempre está ancorado em sua subjetividade. Aqui, Hadot afirma se amparar, sobretudo, em suas leituras de Hans-George Gadamer<sup>73</sup> e Raymond Aron, os quais

---

<sup>73</sup> Cf. GADAMER, H.-G. (2008). *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Maurer. 11ª edição. Petrópolis: Vozes e GADAMER, H.-G. (2002). *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 11ª edição. Petrópolis: Vozes.

trataram da questão do papel da subjetividade e da dificuldade de ser objetivo em uma interpretação. Para Pierre Hadot, contudo, essas teorias teriam um mérito:

elas expuseram corretamente as ilusões que foram sustentadas sobre a objetividade do historiador, como resultado da negação das influências em suas interpretações históricas de suas paixões, seu rancor, sua situação social e suas opções filosóficas. Isso é bastante verdadeiro, mas é meramente um aspecto do problema. De fato, eu acredito que esse relativismo representa um perigo, pois logo resultou em uma posição que, de certo modo, o próprio Foucault aceitou em um certo período: não apenas é o exegeta incapaz de saber o que o autor quis dizer, como mais importante, o autor em si não mais existe. A partir disso alguém pode gerar interpretações nas quais pode dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa (HADOT, 2001, pp. 106 - 107).

Sendo assim, Hadot está a defender a importância de um deslocamento rumo à perspectiva universal para o historiador da filosofia, a que significa aprender a interpretar os textos levando em consideração seu tempo, lugar e sociedade. Ou seja, ele está defendendo um *método histórico* e seu universalismo deve, então, ser compreendido tal como um *universalismo histórico*. Nessa perspectiva, Hadot propõe que nos guiemos pelo método de E. D. Hirsch<sup>74</sup> a respeito da interpretação de trabalhos literários, e nos recomenda que “o primeiro modo de reconhecer a intenção do autor é olhar para o gênero literário no qual seus livros pertencem” (HADOT, 2001, p. 110) sendo que é exatamente isso que ele próprio procurou fazer com os textos dos antigos, na medida em que busca os enquadrar em suas especificidades literárias. Deveríamos ainda buscar distinguir:

primeiro, o que o autor *precisa* dizer – por exemplo, por que ele é um platonista ou um estoico, ou porque ele está usando tal e tal gênero literário, ou porque ele se endereça a uma audiência particular que possui mais ou menos treinamento – depois, o que o autor *pode* dizer – por exemplo, ele pode exagerar a apresentação de uma doutrina a fim de atingir a mente mais efetivamente, ou ser infiel aos dogmas da escola porque quer se adaptar a certa audiência – e finalmente, o que o autor *quer*, suas intenções profundas – por exemplo, a auto-exortação no caso de Marco Aurélio; no caso das *Confissões* de Agostinho, não é tanto para confessar como para cantar o trabalho de Deus no mundo e na humanidade (HADOT, 2001, p. 110).

Sendo que haveriam ainda os casos nos quais o autor não quis dizer tudo que disse ou ainda quando todas as suas sentenças não expressam sua intenção. O que

---

<sup>74</sup> Cf. HIRSCH, E. D. (1967). *Validity in Interpretation*. New Haven, Yale University Press.

Hadot procura salientar com isso é que o trabalho do intérprete da filosofia está cercado de dificuldades e, por isso mesmo, ele precisa de um bom método para que consiga localizar fatos objetivos da melhor maneira possível, de modo que a objetividade deve ser vista como um *ideal* que deve orientar sua prática, a fim de evitar que incorramos em erros ou anacronismos, como, por exemplo, o de querer dar um significado contemporâneo para um texto antigo. Para Hadot, o significado pretendido por um autor antigo nunca será contemporâneo, porém pode ter um “alcance contemporâneo para nós, na medida em que pode parecer para nós como, por exemplo, a fonte de certas ideias contemporâneas, ou especialmente porque pode inspirar uma atitude contemporânea em nós” (HADOT, 2001, PP. 116 - 117), o que se enquadra em seu projeto de uma *atualização* dos exercícios espirituais.

É preciso ainda salientar que Hadot expõe os exercícios espirituais sempre como práticas sociais, e não individuais, e seu interesse pela filosofia como modo de vida se dá também por encontrar ali aspectos *comunitários* da filosofia, os quais ele considera que foram perdidos. O autor defende que nosso sistema de ensino atual desencoraja uma relação mais dialógica entre o professor e o aluno, na medida em que o ensino deve “se endereçar a todos, o que é dizer, a ninguém” (HADOT, 2001, p. 99).

No mais, na entrevista intitulada *O que é ética?* (2014, pp. 343 - 355), o autor delineia melhor o que ele entende por ética, o que nos auxilia novamente na medida em que devemos posicionar seu trabalho como mais próximo ou mais distante do de Foucault. Ao ser questionado sobre ter um interesse de ordem ética pelos autores que escolheu estudar Hadot, por sua vez, responde que “se a palavra ‘ética’ implica uma apreciação concernente ao bem e ao mal das ações ou então das pessoas e das coisas” (HADOT, 2014, p. 343) seu interesse não seria propriamente ético, mas existencial, a menos que esta fosse “entendida no sentido da ética de Espinosa” (HADOT, 2014, p. 344), ou seja, num sentido muito mais amplo. Nesse sentido, ainda que enquadremos sua obra como tendo sim um escopo ético, vale ressaltar que é sempre nesse viés menos restrito, num viés ético-existencial. Sendo assim, Hadot se alinha a uma espécie de *perfeccionismo moral*, no sentido de uma filosofia moral que busca por um aperfeiçoamento de si, o qual, para ele, teria a vantagem de ser considerado como uma forma de ética e, por outro lado, a de implicar outras

noções que estão além do escopo da ética. Sendo que ele próprio afirma ter a tendência a ser menos inteiramente ético do que Foucault (2014, p. 315), e mais físico, cósmico e até mesmo oceânico.

Nesse sentido, a defesa de uma filosofia *cósmica* é, para Hadot, o mesmo que a defesa de uma filosofia *popular*. Ou seja, ele acredita em uma filosofia que não deva se reduzir ao círculo acadêmico e escolar, apesar dele estar inserido nesse círculo, e que seja acessível e útil a todos os *seres humanos*, por mais utópico que isso pareça. E é justamente por isso que ele discute sobre a utilidade da filosofia e a conecta aos esforços de ultrapassamento desse *estado cotidiano de semiconsciência*, segundo o qual “somos guiados por automatismos e hábitos sem estarmos conscientes de nossa existência, e de nossa existência no mundo” (2001, pp. 24 - 25).

Contudo, ao defender um perfeccionismo moral, por mais que Hadot busque evidenciar certos elementos comunitários, cósmicos ou populares em sua visão ético-filosófica, o que se observa, pelo contrário, é a existência de um ranço universalista que opera mesmo em silêncio na obra do autor. Ele parece ainda estar preso à busca de um *agir melhor* e, mesmo ao procurar historicizar seu universalismo, Hadot constantemente enfatiza pressupostos ahistóricos.

#### **4.2. Foucault e a amizade**

Aqui, tomaremos como base principalmente o trabalho desenvolvido por Francisco Ortega a respeito da questão da amizade no pensamento foucaultiano. Ortega chama a atenção para a questão da amizade por considerar primeiro que durante muitos anos os estudos sobre Foucault no Brasil focavam-se, sobretudo, nos seus escritos entre as décadas de 60 e 70, fornecendo assim uma visão limitada do pensamento do autor que passava então a ser visto como um “estruturalista ou como um teórico do poder imperturbável e calculista” (ORTEGA, 1999, p. 21) que

deixava de lado noções-chave tais como as de ascese, conversão, *parrhesía* e a amizade; e, em segundo lugar, que dentro dos últimos escritos do autor esta problemática, a da amizade, teria uma imensa importância na medida em que Foucault compreende as relações humanas tais como relações de poder e, sendo assim, revela a potencialidade desse tipo específico de relação aberta, provisória, múltipla e com menor teor de dominação entre as partes envolvidas.

Antes de adentrarmos melhor na noção de amizade, é preciso ressaltar, contudo, que o projeto de uma *genealogia da amizade* deve ser compreendido como um projeto realizado nos seus últimos momentos de vida e, portanto, *inacabado* e que “toma apenas forma (impressionista) nas suas entrevistas. Seus livros não oferecem nenhum testemunho disto” (ORTEGA, 1999, p. 22). É preciso ainda que salientemos novamente que uma construção de si, nem na Antiguidade e nem hoje, deve ser concebida como um exercício solitário e sem uma dimensão política e social e, sendo assim, procuraremos compreender tal genealogia da amizade, assim como o faz Ortega, “como subjetivação coletiva e forma de vida, isto é, a criação de um espaço intermediário, capaz de fomentar tanto necessidades individuais quanto objetivos coletivos” (ORTEGA, 1999, p. 24).

Desta maneira, Ortega define a importância da noção de amizade na obra foucaultiana como uma reafirmação do projeto que já existiria desde a História da Sexualidade de fazer um convite à experimentação de novos estilos de vida e de comunidade justamente pelo fato deste tipo de relação social por encarnar inúmeras formas pode nos ajudar a repensar as formas de relacionamento que temos hoje, muitas das quais são limitadas e simplificadas. Para o autor, é “no amigo que encontramos um triplo apoio: emocional, cognitivo e material, uma possibilidade de superação solidária dos riscos e proveito das oportunidades de nossa sociedade individualizada” (ORTEGA, 1999, p. 26). Nesse sentido, podemos apontar que o próprio tema da amizade é recorrente na história da filosofia, tema esse que foi tratado inclusive por outros autores contemporâneos, como Deleuze, Guattari e Derrida. Sendo assim, Ortega defende que a amizade é a forma da existência escolhida por Foucault para pensar em uma *atualização* da estética da existência, indo assim para além dos escritos dos antigos gregos e romanos.



Entretanto, ao realizar tal atualização Foucault foca-se na cultura homossexual, apesar de não excluir tal análise para outros grupos. No texto *Michel Foucault, uma Entrevista: Sexo, Poder e a Política da Identidade* (2014, pp. 251 - 263), o autor ressalta justamente o fato a existência de relações sexuais entre homens – é importante aqui ressaltar que nesse momento Foucault não se refere às relações lésbicas<sup>75</sup> – se tornou um problema social, político e médico, o qual envolvia a polícia e o sistema jurídico, a partir do século XVIII pelo fato de que naquela época a amizade desapareceu como relação culturalmente aceita e por isso as pessoas começaram a se questionar o que dois homens faziam juntos sozinhos. Para Ortega (1999, p. 158 - 159), contudo, Foucault afirma que seria preciso realizar todo um empreendimento genealógico da história da amizade no sentido de buscar recuperar a dimensão do *eros*, a qual havia sido sublimado e perdido toda a sua carga sexual neste tipo de dinâmica desde a Antiguidade, e questionar como no cristianismo esse tipo de relação foi rejeitada por ser considerada inferior ao amor do tipo *agápe*.

No mais, o autor não teve o tempo de realizar o programa que queria, contudo, é claro que Foucault vê a amizade como um tipo de relação que considera o prazer do outro e a integra como seu próprio prazer e, sendo assim, defende uma ética voltada para a experimentação e para a criação de novas possibilidades e formas de vida. Nesse sentido, tal questionamento tem um caráter extremamente social e político ao apontar que:

A amizade, esse 'egoísmo a dois' (*égoïsme à deux*), como pensava Benjamin Constant, devido ao seu caráter afetivo, apresenta uma ameaça ao funcionamento harmônico de uma ordem social dada. A sociedade reage a este perigo canalizando a amizade em formas permitidas. Estes mecanismos de regulação e de desativação de seu potencial transgressivo definem a amizade em nossa sociedade como um assunto privado do indivíduo, fora de todo significado político, onde as instituições sociais determinam seus limites: *status* social, classe, educação etc., destruindo todas as suas possibilidades criativas (ORTEGA, 1999, p. 169).

E é exatamente por isso que o caráter estético das relações precisa ser enfatizado, não se trata de uma mera estetização, mas sim de acentuar a importância da

---

<sup>75</sup> Segundo Ortega (1999, p. 165), a respeito das mulheres, entretanto, a tese de Foucault é a de que a amizade feminina começou a ser problematizada a partir do século XIX, sobretudo devido ao crescimento do feminismo.

criação, da transformação e da experimentação nas relações humanas, para que, de fato, possamos gozar da existência de interações menos rígidas e mais diversas.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: REFLEXÕES ÉTICAS, ESTÉTICAS E EXISTENCIAIS PARA A CONTEMPORANEIDADE**

Até o presente momento, a dissertação aqui desenvolvida procurou expor as principais noções elaboradas pelos autores estudados – Pierre Hadot e Michel Foucault – no cenário filosófico contemporâneo francês, a respeito de uma temática, em certa medida, comum a ambos os filósofos: a filosofia como arte de viver. Contudo, vale ressaltar que ambos os pensadores abordaram questões relativas a esse assunto através de metodologias que, apesar de parecerem próximas à primeira vista, são bastante diferentes e, em certos casos, até mesmo incompatíveis.

Visamos então, no primeiro capítulo, expor a tese hadotiana da filosofia como modo de vida e prática de exercícios espirituais, além das referências com as quais o autor dialoga. Procuramos também caracterizar os motivos que levaram Hadot a se preocupar com a questão literária dos textos antigos greco-romanos e identificar os momentos de transição entre os modos de viver e compreender a filosofia, os quais o autor identifica em certos acontecimentos históricos. E, por fim, explicitar a visão hadotiana da possibilidade do indivíduo contemporâneo redescobrir a experiência antiga através de atitudes existenciais, ao mesmo tempo transhistóricas e transculturais.

Já em um segundo momento, nos concentramos na exposição das principais noções desenvolvidas por Foucault na fase final de sua obra, ou seja, no seu eixo ético. Para isso, precisamos delinear as mudanças de percurso e de estratégias empregadas pelo autor, tendo em vista que elas refletem diretamente no conteúdo de seus questionamentos. No mais, tratamos da tese foucaultiana da estética da existência, das técnicas e práticas, do cuidado e da cultura de si na antiguidade greco-romana. Além de expormos sua visão sobre a suposta crise ética da contemporaneidade e enfatizarmos sua preocupação com a atualidade, na medida em que o autor propõe que realizemos uma ontologia histórica de nós mesmos.

Na terceira parte, contudo, para além dessa temática comum, enfatizamos especialmente as divergências entre os autores. Procuramos compreender melhor as críticas elaboradas por Hadot e o que elas dizem a respeito de sua própria

filosofia, assim como justificar as escolhas de Foucault em relação às reais intenções de seu programa. Sendo assim, exploramos ao menos seis desencontros entre ambos para apontar que, apesar destas divergências, os dois autores podem ser reaproximados para além do que Hadot parece reconhecer.

No capítulo final, por sua vez, foram expostas também as opiniões dos mais célebres comentadores a respeito do que caracterizamos como um diálogo interrompido entre Hadot e Foucault. E, além disso, procuramos justificar os autores em relação às críticas que ambos receberam, seja por operarem uma estetização ou uma divinização do eu, na medida em que consideramos que existe sim toda uma dimensão social e política em uma visão da filosofia como arte de viver. No mais, ambas as teses foram problematizadas sob um plano de fundo ético, estético e existencial.

A existência do diálogo aqui apresentado e discutido aponta para interessantes questionamentos filosóficos, os quais ainda não foram profundamente estudados e que teriam sua importância se retomados hoje, visto que tanto Hadot quanto Foucault voltaram-se para o estudo da Antiguidade não apenas como áreas de interesse para uma análise histórica, mas de modo a inspirarem um olhar atual a respeito da ética na contemporaneidade. No mais, ressaltamos que apesar de existirem numerosos estudos sobre Foucault no Brasil atualmente e da obra de Hadot ter se tornada mais acessível nos últimos anos devido às recentes traduções para língua portuguesa, não existe em nossa língua nenhum estudo sistemático focado no diálogo promovido por ambos no final do século XX. Inclusive, mesmo fora do Brasil, o número de comentadores que se dedicaram a esse tema, mesmo que brevemente, é muito pequeno.

E, ora, por mais que as obras de Hadot como as de Foucault não sejam isentas de problemas e também tenham sido alvos de críticas, muitos dos pontos levantados pelos autores são essenciais para que repensemos a ética e o sujeito na atualidade, a partir e para além dos escritos destes. A proposta de uma genealogia ética baseada numa *estética da existência* de Foucault, assim como o modelo de *exercícios espirituais* para o homem contemporâneo de Hadot, nos permite refletir sobre o papel e sobre o significado da relação do sujeito consigo mesmo no decorrer da história, e, especificamente, sobre o que isso significaria para nós hoje. A

constatação ética atual, nos moldes das teses aqui discutidas, é negativa e precisa ser problematizada.

Caberia, então, ao sujeito contemporâneo cuidar de si mesmo, procurar estetizar sua vida através de formas mais plurais, se exercitar espiritualmente, deslocar sua atenção para voltar a perceber o mundo como mundo, e, assim, ser artista de si mesmo. Se a própria arte é vista, por tantas pessoas, como a única forma de fuga da pessoa em relação ao sufocamento dessa vida tão normatizada, de um escape à alienação, ou até mesmo como uma salvação, então por que não transferir essa propriedade libertadora à nossa própria existência?

Contudo, acredito que seria preciso ainda refletir muito mais sobre a conexão real entre a ética e a estética em nossas vidas e em nosso mundo. Questionar aproximações e distanciamentos entre a figura do filósofo e a figura do artista como sujeitos e personagens. Devanear sobre a possibilidade de utilizarmos técnicas artísticas de fato para construirmos a nós mesmos. Pensarmos em termos de performatividade. E, para isso, seria muito interessante recorrer aos dizeres artísticos, e não somente filosóficos, a respeito da existência.

Por fim, espero que o texto aqui desenvolvido tenha inspirado algum tipo de transformação em você leitora e leitor, o qual deve empoderar-se do papel de criador de si, livrar-se das amarras impostas por essa sociedade que nos oprime, nos silencia e nos poda. Que os temas aqui tratados estimulem a prática de uma filosofia cotidiana, menos elitizada e mais aberta a todos, porém não no âmbito de um discurso que se pretenda universal e na prática seja excludente. Gostaria que fruissem da presente leitura como se estivessem a observar um quadro, cujas linhas e camadas de tinta ao serem atentamente analisadas, mesmo que não despertassem a consideração por uma beleza, a qual inclusive já não é essencial há muito tempo, provocassem *algo, um algo estético e existencial*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I.

HADOT, P. (1977). "Exercices Spirituels". In: *Annuaire de la V<sup>o</sup> section: Résumé des conférences et travaux*. École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses 84 (1975 - 1976), Paris: Imprimerie Nationale, pp. 25 - 70.

\_\_\_\_\_. (1995). *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*. Éditions Gallimard, Paris.

\_\_\_\_\_. (1995b). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Edited with an introduction by Arnold I. Davidson. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell.

\_\_\_\_\_. (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.

\_\_\_\_\_. (2006b). *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Tradução de Javier Palacio. Biblioteca de Ensayo 50. Serie Mayor. Ediciones Siruela.

\_\_\_\_\_. (2008) *N'oublie pas de Vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel

\_\_\_\_\_. (2010). *No te Olvides de Vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Traducción de María Cucurella Miquel. Madrid: Ediciones Siruela.

\_\_\_\_\_. (2011). *O que é a Filosofia Antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. Edições Loyola, São Paulo, 5<sup>o</sup> edição.

\_\_\_\_\_. (2011b). *The Presente Alone is our Happiness*. Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson. Translated by Marc Djaballah and Michael Chase. Second edition. California: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_. (2014). *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: É Realizações.

\_\_\_\_\_. (2014b). *Wittgenstein e os Limites da Linguagem*. São Paulo: É Realizações.

\_\_\_\_\_. (2014c). *Discours et Mode de Vie Philosophique*. Préface, textes réunis et présentés par Xavier Pavie. Biographie par Philippe Hoffmann. Paris: Les Belles Lettres.

## II.

FOUCAULT, M. (1984). *Histoire de la Sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1984b). *Histoire de la Sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1984c). "What is Enlightenment?". In: RABINOW, P (ed). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, pp. 32 - 50.

\_\_\_\_\_. (1995). "Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho". In: DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, pp. 253 - 278.

\_\_\_\_\_. (1995b). "O sujeito e o poder". In: DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, pp. 231 - 249.

\_\_\_\_\_. (2006). *Ditos & Escritos V: Ética, sexualidade, política*. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2º edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

\_\_\_\_\_. (2010). *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2010b). *O Governo de Si e dos Outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2011). *A Coragem da Verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2012). *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal.

\_\_\_\_\_. (2013). *História da Sexualidade III: O cuidado de si*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 12ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2013.

\_\_\_\_\_. (2013b). *Ditos & Escritos II: Arqueologia das Ciências e Histórias dos Sistemas de Pensamento*. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Elisa Monteiro. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

\_\_\_\_\_. (2014). *Ditos & Escritos IX: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

\_\_\_\_\_. (2014b). *Aulas sobre a Vontade de Saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.

### III.

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 Encheiridion de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Sergipe: EdiUFS.

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.

BAUDELAIRE, C. (2010). *O Pintor da Vida Moderna*. Concepção e organização de Jérôme Dufilho e Tomaz Tadeu. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.

BERGSON, H. (2006). *O Pensamento e o Movente*. Tradução de B. Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.



BERTRAM, E. (1990). *Nietzsche: Essai de mythologie*, Paris: Editions du Félin, reprints em 2007.

BIRMAN, J. (2000). “A psicanálise na berlinda?”. In: PORTOCARRERO, V; CASTELO BRANCO, G. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, pp. 159 - 178.

BORGES, V. S. (2008). *Sentimento oceânico: um estudo da experiência religiosa a partir de Freud e Romain Rolland*. 163f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Católica de Brasília, Brasília.

CANDIOTTO, C. (2008). “Subjetividade e verdade no último Foucault”. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 31 (1), pp. 87 - 103.

CHASE, M. (17/01/2001) *Pierre Hadot y Michel Foucault: desde los ejercicios espirituales a las ‘prácticas de si’*. Conferência apresentada no Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidade de Guadalajara, Jalisco, México.

\_\_\_\_\_. (2007). “Observations on Pierre Hadot’s conception of Philosophy as a Way of Life”. In: *Practical Philosophy: Journal of the Society for Philosophy in Practice*, v. 8, n. 2, pp. 5 - 17.

\_\_\_\_\_. (2010). *Remembering Pierre Hadot*. Harvard University Press Blog. Disponível em: <[http://harvardpress.typepad.com/hup\\_publicity/2010/04/pierre-hadot-part-1.html](http://harvardpress.typepad.com/hup_publicity/2010/04/pierre-hadot-part-1.html)> e <[http://harvardpress.typepad.com/hup\\_publicity/2010/04/remembering-pierre-hadot-part-2.html](http://harvardpress.typepad.com/hup_publicity/2010/04/remembering-pierre-hadot-part-2.html)>. Acesso em: 12 de junho de 2014.

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. (1990). “Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot”. In: *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 3, pp. 475 - 482.

\_\_\_\_\_. (2005). “Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought”. In: GUTTING, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, pp. 123 - 148.

DAVIDSON, A.; WORMS, F. (2010). *Pierre Hadot, l’enseignement des antiques, l’enseignement des modernes*. Paris: Éditions Rue d’Ulm.

DELEUZE, G. (2013). *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. Revisão da tradução de Renato Janine Ribeiro. 9ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense.

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.

FRIEDMANN, G. (1970). *La Puissance et la sagesse*. Paris: Gallimard.

GOLDSCHMIDT, V. (1981). “Refléxions sur la méthode structurale en histoire de la philosophie”, In: *Métaphysique: Histoire de la philosophie*. Neuchâtel.

\_\_\_\_\_. (2010). *Os diálogos de Platão: Estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. 2º edição. São Paulo: Loyola.

GREGOR, B. (2011). “The text as a mirror: Kierkegaard and Hadot on transformative reading”. In: *History of Philosophy Quarterly*. 28, 1, pp. 65 - 84.

FESTUGIÈRE, A.-J. (1978). *Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius*. Paris: Vrin, pp. 69 - 71.

FILHO, J. E. C. C. (2012). “O tempo em Bachelard: Uma ruptura com o continuísmo bergsoniano”. *Ideação*, n. 25 (2), pp. 57 - 70.

FILÓ. *Quis Rerum Divinarum Heres*, parágrafo 253.

\_\_\_\_\_. *Legum Allegoriae*, III, parágrafo 18.

GADAMER, H.-G. (2002). *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 11º edição. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. (2008). *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Maurer. 11º 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.

GORDON, P. (2012). *The invention and gendering of Epicurus*. Ann Harbor: University of Michigan Press.

GROS, F. (2008). “O cuidado de si em Michel Foucault”. In: REGO, M; NETO, A. V (Org.). *Figuras de Foucault*. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 127 - 138.

GUTTING, G. (2005). *Foucault: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

- HADOT, I. (1969). *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: W. de Gruyter.
- HANKEY, W. (2005). "Neoplatonism and Contemporary French Philosophy". In: *Dionysius*, 23, pp. 161 - 190.
- HIRSCH, E. D. (1967). *Vailidy in Interpretation*. New Haven, Yale University Press.
- HOFFMANN, P. (2010 - 2011). "Pierre Hadot (1922 - 2010)". In: *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 119, pp. xxxi - xl.
- HUIJER, M. (1999). "The aesthetics of existence in the work of Michel Foucault". In: *Philosophy and social criticism*, v.25, n.2, pp. 61 - 85.
- HULIN, M. *La Mystique Sauvage*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- JEANMART. G. (2007). *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*. Philosophique, Besançon, pp. 7 - 24.
- KANT, I. (1784). "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?". In: *Berlinische Monatsschrift*, pp. 481 - 494.
- 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.
- LAÊRTIOS, D. (2008). *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2º edição. Brasília: Editora UnB.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.

ELIADE, M. (1998). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.

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

\_\_\_\_\_. (2000). *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Singular Digital.

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. (2011). *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA.

PUENTE, 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.

RABBOW, P. (1954). *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*. Munique: Kösel.

ROCHAMONTE, C. (2015). “Entre filosofia e espiritualidade: Michel Foucault, Pierre Hadot e Henri Bergson”. *In: Revista Contemplação*. N 12, pp. 54 - 65.

SALISBURY, J. E. (2001). *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. California: ABC-CLIO.

SEPPÄ, A. (2004). “Foucault, enlightenment and the aesthetics of the self”. *In: Contemporary Aesthetics*. Volume 2, pp. 1 - 29. Disponível em: <http://quod.lib.umich.edu/c/ca/7523862.0002.004/--foucault-enlightenment-and-the-aesthetics-of-the-self?rgn=main;view=fulltext>. Acesso em: 17 de outubro de 2014.

SOULIÉ, C. (2014). “Un essai de démocratisation universitaire en France: histoire de l’université de Paris VIII Vincennes (1968 - 1980)”. *In: Revista Linhas*. Florianópolis, v. 15, n. 29, pp. 13 - 41.

TEMPLE, G. “*Aufklärung* e a crítica kantiana no pensamento de Foucault”. *Cadernos de ética e filosofia política*. N. 14, 2009, pp. 225 - 246.

WORMS, F. (2004). “A concepção bergsoniana do tempo”. *In: DoisPontos*. Tradução de Débora Morato Pinto. V. 1, n. 1, pp. 129 - 149.

VERMOREL, H; VERMOREL, M. (1993). *Sigmund Freud et Romain Rolland correspondance 1923 - 1936*. Histoire de la Psychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France.

VERNANT, J.-P. (1971). *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero.

VEYNE, P. (1986). “O último Foucault e sua moral”. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento, do original “Le dernier Foucault et sa morale *In: Critique*, n. 471 - 472, 1986, pp. 933 - 941”. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/art10.pdf>, pp. 1 - 9. Acesso em: 05 de dezembro de 2013.

VOELKE, A-J. (1993). *La philosophie comme thérapie de l'âme*. Paris: Cerf.

**ANEXO A**

*Romain Rolland a Sigmund Freud*

*Villeneuve – 5 de dezembro de 1927*

*Querido e respeitado amigo.*

*Eu te agradeço por ter me enviado seu lúcido e corajoso pequeno livro. Com um calmo bom senso, e sob o tom moderado, ele arranca a venda dos eternos adolescentes, nós todos, cujo espírito anfíbio flutua entre a ilusão de ontem e a ilusão de amanhã.*

*Sua análise das religiões é justa. Mas eu teria gostado de ver você fazer a análise do sentimento religioso espontâneo ou, mais exatamente, da sensação religiosa, que é totalmente diferente das religiões propriamente ditas, e bem mais duráveis.*

*Eu entendo assim: - é completamente independente de todo dogma, de todo o credo, de todas as organizações da igreja, de todos os livros santos, de toda esperança em uma sobrevivência pessoal, etc... É o fato simples e direto da sensação do eterno (que pode muito bem não ser eterno, mas simplesmente sem limites perceptíveis, ou oceânico).*

*Esta sensação é, na verdade, de um caráter subjetivo. Mas como, com milhões de nuances individuais, ela é comum a milhões de homens atualmente existentes, é possível de submetê-la a análise, com uma exatidão aproximativa.*

*Eu penso que você a classifica também entre as psiconeuroses. Mas eu tive a ocasião de constatar sua rica e benfazeja energia, seja nas almas religiosas do Ocidente, cristãos ou não cristãos, seja dentro dos grandes espíritos da Ásia que tornaram-se familiares para mim, amigos próximos, dos quais, num próximo livro, eu vou estudar duas personalidades quase contemporâneas (a primeira é do fim do século XIX; a segunda morreu nos primeiros anos do século XX), que manifestaram uma genialidade de pensamento e de ação poderosamente regeneradora pelos seus países e pelo mundo.*

*Eu mesmo sou familiarizado com esta sensação. Ao longo de toda a minha vida, ela jamais me faltou, e eu sempre a trago como uma fonte de ronação vital. E neste sentido, eu posso dizer que eu sou profundamente religioso – e sem que esse estado constante (como um lençol d'água que sinto aflorar sob a casca), não contamine em nada minhas faculdades críticas e minha liberdade de exercê-las – ainda que contra o imediatismo desta experiência anterior. Desta forma, eu carrego na frente, sem embaraço e sem obstáculo, uma vida religiosa (no sentido desta sensação prolongada) e uma vida de razão crítica (que é sem ilusão).*

*Eu acrescento que esse sentimento oceânico não tem nada a ver com as minhas aspirações pessoais. Pessoalmente, eu aspito o repouso eterno; a sobrevida não me atrai de maneira alguma. Mas o sentimento que eu experimento me é imposto como um fato. É um contato. E como eu reconheci, idêntico (com suas múltiplas nuances), em uma grande quantidade de almas viventes, me permitiu entender que é depois captado, canalizado e dissecado pelas igrejas: a tal ponto que se poderia dizer que é no interior das igrejas (não importa quais elas sejam) que menos encontramos os verdadeiros sentimentos religiosos.*

*Eterna confusão de palavras, que às vezes tanto significa obediência ou fé num dogma, ou a uma palavra (ou a uma tradição); às vezes: um livre jorro vital.*

*Queira acreditar, querido amigo, no meu afetuoso respeito.*

RR<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Cf. VERMOREL, H; VERMOREL, M. (1993). *Sigmund Freud et Romain Rolland correspondance 1923 - 1936*. Histoire de la Psychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France.