

SOCIABILIDADE E RECOLHIMENTO MEDITATIVO: O CUIDADO DE SI COMO ÉTICA DOS AMANTES

Cassiana Lopes Stephan

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná
Bolsista CAPES

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 41-62

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: De acordo com Foucault, o amor, para os estoicos, pode ser entendido como uma prática filosófica que faz parte do cotidiano daqueles que se dedicam ao governo de si mesmos. O conhecimento de si mesmo e o conhecimento do mundo são incitados pela articulação entre sociabilidade e recolhimento meditativo. Os conselhos dos amigos orientam as meditações do indivíduo que, ao refletir sobre os diferentes modos de interagir com o contexto social e cultural em que vive, acessa a verdade relativa à multiplicidade da natureza e simultaneamente a verdade concernente à dimensão de sua própria existência. Sendo assim, recorrendo à discussão das análises de Foucault acerca da relação entre o *eu* e o *outro* nas práticas estoicas de constituição de si, almeja-se mostrar a importância do *amor* (*philia*) para os antigos processos de subjetivação, de maneira a problematizar e recontextualizar a interpretação crítica proposta por Pierre Hadot, segundo o qual Foucault teria desconsiderado a influência do cosmos sobre os exercícios filosóficos, de modo a transformar a ética antiga em uma estética individualista.

Palavras-chave: Amor; Amizade; Exercícios filosóficos; Ética.

Résumé: Selon Foucault, l'amour, chez les stoïciens, peut être compris comme une pratique philosophique qui fait partie de la vie quotidienne de ceux qui se consacrent au gouvernement de soi-mêmes. La connaissance de soi et la connaissance du monde sont incitées par l'articulation entre la sociabilité et le recueillement méditatif. Les conseils des amis guident les méditations de l'individu qui, en réfléchissant aux différentes manières d'interagir avec le contexte social et culturel dans lequel il vit, atteint la vérité concernant à la multiplicité de la nature et en même temps la vérité concernant à la dimension de sa propre existence. Ainsi, en utilisant la discussion des analyses de Foucault à propos des rapports entre le *moi* et *l'autre* dans les pratiques stoïciennes de constitution de soi, on voudrait montrer l'importance de *l'amour* (*philia*) pour les anciens processus de subjectivation afin de problématiser et re-contextualiser l'interprétation critique proposée par Pierre Hadot, pour qui Foucault aurait ignoré l'influence du cosmos sur les exercices philosophiques, de façon à transformer l'éthique ancienne dans une esthétique individualiste.

Mots-clés: Amour; Amitié; Exercices philosophiques; Éthique.

Pierre Hadot (1922-2010), um dos mais importantes historiadores do pensamento Antigo, compõe a lista de pensadores com os quais Michel Foucault (1926-1984) se deparou ao estudar as práticas filosóficas da Antiguidade greco-romana. Foucault faz referência ao livro de Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique*, no capítulo “A cultura de si mesmo”, do último volume da *História da Sexualidade*.¹

De fato, os escritos de Pierre Hadot influenciaram os diferentes trabalhos que Foucault empreendeu sobre a Antiguidade. No curso *A Hermenêutica do Sujeito*, ministrado no *Collège de France* em 1982, Foucault refere-se a Pierre Hadot em diversos momentos.² Na primeira hora da aula de *10 de fevereiro*, Foucault explica que suas análises acerca da conversão platônica e cristã estão baseadas na leitura do texto “*Epistrophé et métanoia dans l’histoire de la philosophie*”³, apresentado por Pierre Hadot, em 1953, no

¹ Michel Foucault cita o livro de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ao dar ensejo à caracterização de um fenômeno filosófico e ético “que se poderia chamar de ‘cultura de si’, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo. Pode-se caracterizar essa ‘cultura de si’ pelo fato de que a arte da existência – a *techne tou biou* sob as suas diferentes formas – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso ‘ter cuidados consigo’; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática.” (Foucault, 2011, p. 49)

² Cf. Foucault, 2010, p. 194, 262, 347 e 375.

³ Pierre Hadot, na entrevista “Qu’est-ce que l’étique?”, quando questionado sobre as convergências e divergências filosóficas entre aquilo que ele designa “exercícios espirituais” e Foucault “técnicas de si”, afirma: “Foucault me disse um dia que ele foi influenciado também pelo meu primeiro artigo, que escrevi sobre a noção de conversão, no qual eu distinguia duas formas de conversão: *epistrophé*, que era retorno a si, e *metánoia*, que era transformação de si. Desse ponto de vista, há uma proximidade evidente entre nós” (Hadot, 1993, p. 390; tradução nossa). O conteúdo desse importante artigo de Pierre Hadot pode ser vislumbrado no texto “Conversion”, publicado na edição de 1993 do livro *Exercices spirituels et philosophie antique*. (Hadot, 1993, p. 221-235)

Congresso de Filosofia de Bruxelas.⁴

As interpretações de Hadot em relação à filosofia são mais do que tratados historiográficos e doutrinários acerca do pensamento da Antiguidade. Pode-se afirmar, junto a Davidson, que Hadot “exibe aquela rara combinação de uma erudição histórica prodigiosa e uma rigorosa argumentação filosófica que contraria qualquer distinção preconcebida entre a história da filosofia e a própria filosofia.” (Davidson, 1990, p. 475; tradução nossa) Com efeito, talvez Hadot se apresentasse, aos olhos de Foucault, como um historiador peculiar, na medida em que, a partir de sua análise da filosofia antiga, desenvolve uma crítica em relação à moderna forma de proceder filosoficamente, e propõe uma ressignificação da atitude filosófica ao identificar e retomar o seu antigo sentido, isto é, a filosofia como *prática de vida*, e não apenas como *sistematização de conceitos*.

É preciso dizer também, a propósito da origem de minha noção de filosofia como escolha de vida ou da noção de exercícios espirituais, que eu comecei por refletir sobre o seguinte problema: como explicar a aparente incoerência de certos filósofos. De fato, eu havia feito em Munique, nos anos sessenta, uma conferência jamais publicada, que se chamava, eu creio, “*Système et incohérence en philosophie*”. Eu sempre fiquei impressionado com o fato de os historiadores dizerem: “Aristóteles é incoerente”, “santo Agostinho compõe mal”. E é isso que me conduziu à ideia de que as obras filosóficas da Antiguidade não foram compostas para expor um sistema, mas para produzir um efeito de formação: o filósofo queria trabalhar os espíritos de seus leitores ou ouvintes para que eles adquirissem uma certa disposição. (Hadot, 2001, p. 104; tradução nossa)

⁴ “Toda essa preparação, todas as precauções que venho tomando acerca da análise dessa conversão, entre *epistrophé* e a *metánoia* referem-se, com certeza, a um texto essencial escrito por Pierre Hadot, há cerca de vinte anos. Foi por ocasião de um congresso filosófico, quando, fazendo uma análise que me parece inteiramente fundamental e importante sobre *epistrophé* e *matánoia*, ele afirmou que a conversão tem esses dois grandes modelos na cultura ocidental, o da *epistrophé* e o da *metánoia*.” (Foucault, 2010, p. 194)

Pierre Hadot atribui à filosofia antiga um estatuto prático, obliterado pela maioria dos pensadores que se dedicaram à interpretação do mundo greco-romano. A articulação entre filosofia e modo de vida é expressa, por Hadot, através do conceito de “exercícios espirituais”. De acordo com Pierre Hadot, essa noção engloba os diferentes aspectos da vida, ou seja, o pensamento, a imaginação, a sensibilidade e a vontade. Nesse sentido, conceber a filosofia como um exercício do espírito é compreender sua potencialidade transformadora. Para Hadot, a dimensão prática da filosofia não se reduz à ética e à política, mas também se vincula à lógica e à física. Entender a filosofia como modo de vida consiste em perceber os imbricamentos entre conhecimento e ação, pois, de acordo com Hadot:

O filósofo está sem cessar perfeitamente consciente, não só do que faz, mas do que pensa – é a lógica vivida –, e do que é, isto é, de seu lugar no cosmos – é a física vivida. Essa consciência de si é, antes de tudo, uma consciência moral; ela procura realizar a todo instante uma purificação e uma correção da intenção, recusa-se a cada instante a admitir outro motivo da ação além da vontade de fazer o bem. (Hadot, 1999, p. 203)

Filosofia como prática de vida, filosofia como modo de vida, filosofia como estilo de existência: indubitavelmente, deparamo-nos com definições que agradam e influenciam Michel Foucault no que concerne a sua *curiosidade* em relação aos antigos.⁵

No entanto, para além desse ponto de convergência, existem diferenças mais profundas entre as concepções filosóficas de Pierre Hadot e de Michel Foucault no que concerne às práticas da Antiguidade greco-romana. De acordo com Hadot, as análises de

⁵ Para Hadot, Michel Foucault foi atraído pelos seguintes aspectos de sua abordagem em relação aos antigos: (1) a definição da filosofia antiga como arte de viver, (2) a perda dessa tradição estilística por parte da filosofia moderna, a qual se transformou em discurso puramente teórico e (3) a concepção de que o cristianismo se apropriou de algumas ascetes da Antiguidade. (Hadot, 1993, p. 324)

Foucault acerca das artes de existência atribuiriam muita importância ao *si mesmo*: “parece-me que a descrição que M. Foucault dá àquilo que eu nomeara ‘exercícios espirituais’, e que ele prefere chamar de ‘técnicas de si’, está demasiadamente centrada no ‘si’, ou, ao menos, sobre certa concepção de si.” (Hadot, 1993, p. 324; tradução nossa)

Para Hadot, Foucault suprimiria de suas interpretações a principal característica dos exercícios filosóficos da Antiguidade, a saber, a *ultrapassagem de si* ou *grandeza d’alma*. Mais precisamente, segundo Hadot, Foucault, ao compreender os exercícios antigos como um conjunto de *técnicas de si*, desconsideraria o aspecto *universal* das filosofias da Antiguidade. Diferentemente, a noção de *exercícios espirituais* condensa, conforme Hadot, as duas dimensões das filosofias greco-romanas; ou seja, a filosofia antiga, de acordo com Hadot, corresponde tanto a uma atividade *terapêutica*, que ordena e purifica as paixões, quanto a um exercício de ascensão do si mesmo em direção à universalidade da Razão, por meio do qual os homens são capazes de superar o individualismo egoísta. Aos olhos de Hadot, as análises de Foucault transformaram a ética antiga em um conjunto de práticas subjetivas, as quais, na medida em que não dispõem de um engajamento cósmico, fariam da vida um objeto de adorno estético. Como explica Candiottto:

Daí a dificuldade, apontada por Pierre Hadot, de tratar da constituição do sujeito ético a partir do critério da estética da existência, como quer Foucault. Para Hadot, em lugar de apontar a constituição antiga do sujeito pela chave da cultura de si na qual a estética é revelada, melhor seria abordá-la em termos de transformação, transfiguração, “ultrapassagem de si”. (Candiottto, 2008, p. 88)

Sendo assim, para Hadot, Foucault recairia em *individualismo* porque não teria insistido na dimensão universalista das práticas antigas e teria desconsiderado a influência fundamental da *phúsis* e de sua aplicação no que diz respeito aos exercícios morais. De

fato, Hadot transpõe o modelo de transformação transcendental a todas as doutrinas e escolas greco-romanas, sem se ater às diferenças entre cada uma das correntes filosóficas no que diz respeito ao vínculo com a *phúsis* ou com o divino. Com base nisso podemos afirmar, junto a Davidson, que “se a interpretação de Foucault parece algumas vezes beirar a estetização do si, a interpretação de Hadot insiste na divinização do si.” (Davidson, 2006, p. 156; tradução nossa) De modo geral, isso significa que o *si mesmo*, no caso de Pierre Hadot, é conduzido em direção à universalidade da Razão na medida em que se distancia de suas particularidades materiais ou carnis; em outras palavras, a *constituição divina*, que concerne à resignação e à harmonização do *si* em relação à Natureza, decorre de um movimento de *desconstituição* do *si mesmo*, a partir do qual o homem se torna capaz de *descobrir* a essencialidade da identificação entre a sua natureza e a natureza do Todo.

Nesse sentido, Hadot empreende uma história linear, estabelecendo continuidades entre platonismo, estoicismo e cristianismo primitivo, pois está interessado em *redescobrir*, a partir da interpretação dos antigos exercícios espirituais, o fundamento da condição humana para, através dele, caracterizar a autenticidade do modo de vida filosófico, o qual não recai em egoísmo. Conforme Hadot, o indivíduo que efetivamente se dedica à filosofia deixa de se perceber e de viver de maneira isolada na medida em que acede à universalidade da Razão.⁶ A contemplação e a especulação

⁶ “O sábio estoico é, ele também, igual a Zeus. [...] As virtudes de Deus não são superiores àquelas do sábio. [...] A razão humana é uma emanção, uma parte, dessa Razão universal, mas ela pode se obscurecer, se deformar devido à vida no corpo, à atração pelo prazer. Somente o sábio volta a sua razão à perfeição e a faz coincidir com a Razão universal. [...] Nós reencontramos aqui o paradoxo que nós já havíamos reencontrado em Aristóteles. A sabedoria corresponde àquilo que há de mais essencial ao homem: viver segundo a razão e o espírito; e ela é, ao mesmo tempo, para o homem, qualquer coisa que lhe parece estranha e sobre-humana.” (Hadot, 2010, p. 242; tradução nossa)

da natureza permitem que o homem volte o seu olhar ao Todo e, assim, supere os limites da individualidade. A Natureza ou a Razão universal concerne à substância humana, mas, ao mesmo tempo, à alteridade que desperta o amor do filósofo pelo universo. Portanto, Hadot deseja mostrar que, em essência, o *si mesmo* nada mais é do que o *Outro*, isto é, o *logos* humano corresponde ao *logos* divino. Desse modo, parece que Hadot pretendia impedir que o *si mesmo* viesse a ocupar um lugar fundamental no âmbito dos exercícios filosóficos.

Foucault, diferentemente de Hadot, não está interessado em caracterizar a essencialidade da identificação entre a natureza do homem e a natureza do Todo. Pelo contrário, assim como explica Daniele Lorenzini:

[...] a ideia que está no coração da estética da existência foucaultiana é a de que não existe um “si” como essência ou substância atemporal, mas que a relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo é fruto de uma construção, e mais precisamente da complexa interação entre técnicas de poder e técnicas de si. (Lorenzini, 2014, p. 314; tradução nossa)

Destarte, Foucault recorre à história dos antigos com o intuito de vislumbrar as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos se imputaram, de forma autárquica, proibições e permissões que incitaram a construção de condutas cuja criticidade se exprime, sobretudo, por meio da insubordinação em relação às então vigentes instituições morais e políticas. De acordo com Davidson, Foucault se mostra atento às diferenças de atitude que percorrem as várias escolas e doutrinas filosóficas abarcadas pelo tema do cuidado de si.⁷ Por conseguinte, Foucault, em contraposição a Hadot, não pretende propor uma fundamentação filosófica para *determinado modo de vida*, mas sim analisar diferentes *estilos de*

⁷ “[...] indicar qual parte de si mesmo se julga, como relacionar-se às obrigações morais, o que é preciso fazer para se transformar em um sujeito ético e que modo de ser pretende-se realizar, é indicar como se vive, é caracterizar um estilo de vida.” (Davidson, 2006, p. 133; tradução nossa)

vida. Em outras palavras, a filosofia deve nos conduzir, conforme Hadot, *a um único e mesmo estilo de vida* cuja dimensão é universal. Diferentemente, para Foucault, uma vida filosófica é capaz de nos conduzir aos mais diversos estilos de vida, os quais não pretendem a universalidade da razão, mas antes a distinção ético-política:

[...] a procura por estilos de existência, tão diferentes quanto possível uns dos outros, parece-me ser um dos pontos a partir dos quais a busca contemporânea pôde se instaurar, outrora, em grupos singulares. A procura por uma forma de moral que seja aceitável por todo mundo – no sentido em que todo mundo deverá se submeter a ela – me parece catastrófica. (Foucault, 2001, p. 1525; tradução nossa)

De fato, Foucault privilegia os exercícios de autossubjetivação, os quais manifestam a relação entre criticidade e autarquia, ao interpretar a filosofia antiga por meio da *estética da existência*. Contudo, isso não significa que Foucault desconsidera a importância do cosmos para os exercícios filosóficos e, assim como supõe Hadot, transforma o *si mesmo* em fundamento ético. Pelo contrário, Foucault estabelece os nuançados deslocamentos, relativos à interação entre o *si mesmo* e o cosmos, que percorrem os diferentes estilos de vida abarcados pelo preceito do *cuidado de si* (*epiméleia heautoû*).

Decerto, Foucault parece destinar especial atenção à articulação estoica entre o *si mesmo* e o cosmos justamente porque percebe a dimensão social do conhecimento cosmológico no estoicismo, a qual permite que o indivíduo adquira uma perspectiva mais detalhada do seu lugar no mundo. Talvez seja possível afirmar que, por meio de sua análise do cosmos estoico, Foucault se afasta das interpretações que *unem e diluem* o *si* na totalidade, as quais

estariam atreladas às conversões do cuidado de si platônico, neoplatônico e cristão.⁸

Foucault, à medida que analisa as antigas asceses filosóficas através da noção de *cultura de si*, depara-se com o aspecto social do cosmos estoico ou ainda com a influência da amizade e do amor no que concerne às práticas de si mesmo na época helenística e romana, já que, nesse momento, o cuidado de si se “constituiu, assim, uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e, até mesmo, a instituições.” (Foucault, 2011, p. 50) Talvez se possa afirmar que Foucault compreende a dimensão social dos exercícios estoicos como uma maneira de

⁸ Para Foucault, a conversão platônica ou neoplatônica é um ato de reminiscência transcendental e circular: “[...] ter acesso à verdade é ter acesso ao próprio ser, acesso este em que o ser ao qual se tem acesso será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente da transformação daquele a que ele tem acesso. É este o círculo platônico ou, em todo caso, o círculo neoplatônico: conhecendo a mim mesmo, acedo a um ser que é a verdade, e cuja verdade transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus. A *homoiosis tô theô* aí está presente.” (Foucault, 2010, p. 173) A conversão cristã consiste em um ato de retorno a si cuja finalidade é a renúncia de si mesmo: “a renúncia a si é um dos eixos fundamentais do ascetismo cristão. Quanto à mística cristã, sabemos que também ela, se não inteiramente comandada, absorvida, é pelo menos atravessada pelo tema do eu que se aniquila em Deus, perdendo sua identidade, sua individualidade, sua subjetividade em forma de eu, por uma relação privilegiada e imediata com Deus.” (Foucault, 2010, p. 224) Ademais, assim como explica Thomas Bénatouïl, o interesse de Foucault pelo estoicismo, epicurismo e cinismo consiste no mesmo que incita Deleuze a olhar para a filosofia helenística, ou seja, concerne à ruptura em relação à supremacia do platonismo: “à primeira vista, o único interesse comum de Deleuze e Foucault é o antiplatonismo da filosofia helenística e, em particular, do estoicismo. Para Foucault, o platonismo representa a subordinação do cuidado de si a um conhecimento de si totalizante que implica na conversão a um real transcendente. [...] Foucault e Deleuze enfatizam que essa arte estoica do acontecimento visa a uma inserção de si na imanência do mundo e do tempo. Foucault analisa ‘o olhar mergulhado sobre a totalidade do mundo’, segundo Sêneca, em oposição ao platônico mito de Er.” (Bénatouïl, 2003, p. 30-31; tradução nossa)

percorrer o cosmos e de realizar a *vida conforme a natureza*. Se o conhecimento da natureza for assim interpretado por Foucault, então o acesso ao cosmos, por oposição a Pierre Hadot, não corresponderá a uma atividade solitária e nem mesmo transcendental. Foucault, ao se afastar da cosmologia *unitiva* e *divinizadora* desenvolvida por Hadot, poderá nos conduzir, a partir do acesso ético-social ao cosmos estoico, a uma percepção *plural* da totalidade.

A partir disso, parece que a interpretação de Foucault não negligencia a importância do cosmos para as práticas filosóficas do estoicismo. Entretanto, diferentemente de Pierre Hadot, Foucault compreende a *grandeza d'alma* como um exercício social que se articula a uma meditação dialógica. Para Foucault, essas atividades *inserem* o indivíduo no cosmos ao invés de *destacá-lo* por meio de uma privilegiada identificação com a natureza transcendental. A alteridade, no caso de Foucault, não é experienciada através do acesso ao ideal transcendental de sabedoria, o qual corresponde ao divino. Nesse sentido, por oposição a Hadot, a alteridade decorre da criação de vínculos *distintos, complexos e múltiplos* com os demais entes que participam do mundo.

Segundo Foucault, a exercitação do cuidado de si provoca e é provocada pelo amor à diferença e à distância do outro, com o qual nos relacionamos de múltiplas maneiras, e pela distinção concernente à criação da própria vida cujo caráter estético se deve à tentativa de elaborar estilos de vida resistentes ao modo de vida vigorante.⁹ Diversamente, para Pierre Hadot, o amor pelo universo,

⁹ Podemos afirmar que o caráter *estético* das práticas de si no período helenístico-romano se vinculava à *criticidade* da exercitação filosófica. De acordo com Foucault, o cuidado de si socrático-platônico possuía, sobretudo, um estatuto pedagógico que se atrelava à formação dos indivíduos em vista de um fim profissional específico. No caso de Alcibíades, seu fim profissional condizia à política, ou seja, à possibilidade de exercer o cuidado dos outros na instância institucional da *pólis*. Diferentemente, o cuidado de si helenístico-romano não visava à formação profissional dos sujeitos, mas à constituição de uma armadura ética que dotava os indivíduos de um aparato crítico,

o qual é desencadeado na ocasião da solidão contemplativa e especulativa, condiciona o respeito pelos demais seres que participam do mundo, principalmente pelos outros homens, pois o acesso ao ideal transcendental do divino permite que o fundamento da humanidade seja desvelado.¹⁰ Assim, a descoberta da substância humana, de acordo com Pierre Hadot, desencadeia vínculos *igualitários, simples e unitivos*; ou seja, as alianças afetivas se estabelecem em vista da igualdade e da proximidade entre o *si mesmo* e o *outro*.

Nesse sentido, torna-se possível afirmar que, para Hadot, a curiosidade pelo outro é despertada em razão da *identidade* ou *identificação* entre o si e o outro, ao passo que, para Foucault, a curiosidade pelo outro é excitada em virtude da *diferença* que constantemente *distancia* o si do outro, pois toda tentativa de aproximação do *si mesmo* em relação ao *outro* os transforma de modo a restabelecer a distância entre eles. Isso significa que o amor, para Foucault, não se caracteriza, como em Hadot, pela fusão entre o *si* e o *outro*, mas pelo paradoxo relativo à *proximidade* que *distancia*, a qual *complexifica* as relações na medida em que as multiplica ao invés de reduzi-las à unidade da razão.

porquanto os tornava capazes de enfrentar autarquicamente as distintas circunstâncias culturais e sociais nas quais estavam inseridos: “Trata-se, conseqüentemente, de montar um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. [...] A prática de si impõem-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é nesse eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental.” (Foucault, 2010, p. 86)

¹⁰ “Todo o trabalho especulativo e contemplativo do filósofo, torna-se, assim, exercício espiritual na medida em que, elevando o pensamento até a perspectiva do Todo, ele o libera das ilusões da individualidade.” (Hadot, 1993, p. 54; tradução nossa)

De acordo com Michel Foucault, o estudo da natureza é extremamente importante para o estoicismo. De fato, a interação social e reflexiva com o cosmos permite que os indivíduos se liberem de si mesmos, ou seja, que atinjam a autarquia em relação a certas atitudes servis, muitas vezes impregnadas no comportamento por hábitos e costumes socioculturais que precisam ser rompidos ou reinventados. Foucault, ao explicar Sêneca, afirma:

[...] ser escravo de si mesmo (*sibi servire*) é a mais grave, a mais pesada (*gravíssima*) de todas as servidões. Em segundo lugar, é uma servidão assídua, isto é, ela pesa sobre nós sem cessar. Dia e noite, diz Sêneca, sem intervalo e sem descanso (*intervalum, commeatus*). Terceiro, ela é inelutável. E “inelutável” não significa, como veremos, que seja absolutamente insuperável. De todo modo, é inevitável e ninguém está dela dispensado: é daí que sempre partimos. Entretanto, pode-se lutar contra essa servidão que é tão pesada, tão assídua, na qual não se encontra remissão e que nos é de toda maneira imposta. (Foucault, 2010, p. 244)

O conhecimento estoico da natureza é concebido por Michel Foucault como um exercício que constitui o conjunto de atividades vinculadas ao preceito do cuidado de si. Portanto, o conhecimento do cosmos consiste em uma atividade que é capaz de modificar o si mesmo de modo a constituir-lo crítica e criativamente. A interpretação de Foucault acerca do estudo da natureza parece bastante diversa da desenvolvida por Pierre Hadot, já que, no caso dos exercícios espirituais, a natureza deve ser investigada e contemplada para que os indivíduos se desprendam de seus limites materiais e atinjam a perfeição divina. Hadot compreende que a servidão em relação a si mesmo está atrelada ao egoísmo humano, o qual decorre das extravagâncias de um *eu* que não se percebe como parte *substancial* do cosmos, ou seja, que não percebe a essencialidade da relação entre a universalidade da Natureza e a razão humana: “até mesmo o homem antigo não tinha consciência de viver no mundo, não tinha tempo de observar o mundo, os filósofos ressentiam fortemente o paradoxo e o escândalo dessa

condição do homem que vive no mundo sem perceber o mundo.” (Hadot, 1993, p. 354-355; tradução nossa)

Para Foucault, o estudo da natureza, no que diz respeito à filosofia estoica, é capaz de conduzir o indivíduo à perspectiva da totalidade do mundo. Contudo, a experiência dessa totalidade não decorre de um processo de transcendência através do qual o indivíduo recusa a materialidade e se afasta das peculiaridades *deste mundo* para se aproximar do *outro mundo*, a saber, daquele no qual as ideias transcendentais da razão vigoram plenamente:

Alcançamos o ponto de onde o próprio Deus vê o mundo e, sem jamais termos verdadeiramente nos desviado *deste mundo*, vemos o mundo a que pertencemos e, por conseguinte, poderemos ver a nós mesmos *neste mundo*. O que nos permitirá esse olhar, que assim obtemos pelo movimento de recuo em relação a este mundo e de subida até o topo do mundo de onde se abrem os segredos da natureza? (Foucault, 2010, p. 248; grifo nosso)

O movimento que incitará a visão do mundo, conforme a leitura que Foucault empreendeu acerca do estoicismo, parece possuir, sobretudo, um estatuto *ético* na medida em que conhecer o mundo corresponderia a percorrê-lo através da criação de amizades ou amores refletidos que são capazes de nos abrir a perspectiva da *pluralidade* que se vincula à natureza ao invés de nos conduzir à ideia da *unidade* da Razão universal. Para Pierre Hadot, a servidão a si mesmo é superada quando a essencialidade da *identificação* entre o *logos* humano e o *logos* divino é revelada àquele que se dedica à filosofia. Diferentemente, Foucault parece compreender que a servidão a si é combatida na instância da exercitação de uma alteridade imanente e heterotópica, pois talvez possamos afirmar que o principal elemento da prática de si helenística e romana concerne à constante tentativa de transformar o *si* mesmo naquilo que ele jamais foi. Nesse sentido, o outro enquanto *diferente* do si

mesmo, e não substancialmente *idêntico* a ele, parece ser indispensável ao cuidado de si estoico.¹¹

Assim, Foucault propõe que o acesso ao cosmos é, sobretudo, social, já que os laços com o mundo são estabelecidos por meio da complexa relação entre o amor por si mesmo e o amor pelo outro. O desbravamento do mundo se dá através de conexões *interindividuais* (Foucault, 2011, p. 50), as quais são capazes de transformar o *si mesmo*, o *outro* e o próprio mundo. Isso significa que, de acordo com as interpretações de Foucault, o cuidado do outro constitui o cuidado de si helenístico-romano na medida em que a aflição social do *si mesmo* à natureza desencadeia transmutações imanentes e heterotópicas no que concerne aos entrecruzamentos entre o *si* e os *outros*: isto é, *a ética do cuidado de si corresponde à ética dos amantes*.

De modo geral, a *ética do cuidado de si* equivale à *ética dos amantes* porque: (1) o processo criativo em torno da constituição de si mesmo se faz através da relação afetiva com os outros; (2) esse vínculo amoroso é crítico, já que transforma a vida e, por conseguinte, a circunstância sociocultural daqueles que se envolvem em tal coexistência afetiva; (3) o enlace pedagógico ou o aspecto formador do cuidado de si helenístico-romano deixa de se restringir à interação institucional entre o mestre e o discípulo,

¹¹ Com efeito, o caráter imanente e heterotópico da alteridade no cuidado de si é destacado nas análises de Foucault acerca do período helenístico-romano. Portanto, a sociabilidade parece ser uma atividade importante para o estoicismo, mas também para o epicurismo e o cinismo. Frédéric Gros, ao comentar *A Coragem da Verdade* (1984), curso dedicado ao movimento cínico, explica que Foucault “abandona, riscando-o do manuscrito, o tema do ‘idêntico’ ou do ‘mesmo’, que havia consignado como um dos grandes significados tradicionais da verdade – que se encontra no cerne da nossa cultura filosófica. Mas ele pretende precisamente salientar, em 1984, que a marca do verdadeiro é a alteridade: o que faz a diferença no mundo e as opiniões dos homens, o que obriga a transformar seu modo de ser, aquilo cuja diferença abre a perspectiva de um mundo outro a construir, a sonhar.” (Gros, 2011, p. 316)

pois as diversas experiências amorosas podem se tornar exercícios filosóficos; e porque (4) os elos sociais, na medida em que se estabelecem em virtude do amor por si e pelo outro, subvertem a institucionalidade moral e política, ou melhor, esses laços deixam de se limitar pelo respeito a códigos morais e pela busca por status político.

Portanto, o exercício do cuidado de si concerne a uma atividade de sociabilidade que não é condicionada por um ideal de mundo perfeito ou de vida autêntica. Pelo contrário, as diversas e incessantes experiências refletidas de amizade ou de amor permitem que o *si mesmo* se torne sempre *outro*, modificando criativamente a própria vida e a circunstância social e cultural na qual se insere. Conforme Salma Tannus, no período helenístico-romano:

[...] cuidar-se não se circunscreve ao vínculo dual e amoroso entre mestre e discípulo, expande-se aos círculos de amizades (e sabemos quanto o tema da amizade é importante nas filosofias helenistas), de parentesco, de profissão, quer em formas individuais (cartas, aconselhamentos, confidências), quer institucionalizadas e coletivas (escolas, comunidades etc). (Tannus, 2011, p. 76)

Para Foucault, a sociabilidade do cuidado de si helenístico-romano permite a transformação ética do *si mesmo* na medida em que desencadeia uma crítica de caráter *social* e *cultural* cuja finalidade é resistir à circunstância na qual se vive. De acordo com Edson Passetti, os estoicos resistem na medida em que afirmam o cosmopolitismo, e os epicuristas ao expressarem aversão à sociedade e à política por meio da criação, entre amigos, de comunidades secretas. Segundo Passetti, estoicos e epicuristas “estavam construindo resistências ao mundo em transformação, ao mundo imperial que se formava, aos dilemas do indivíduo na multidão cada vez menos capaz de viver a liberdade, homens desgarrados ou desgarrando-se.” (Passetti, 2003, p. 64-65)

A amizade se torna a base da sociabilidade no período helenístico-romano, ou seja, as relações sociais de diversas instâncias passam a ser pensadas e praticadas enquanto amizade. Conforme explica Sêneca, para os estoicos, por exemplo, até mesmo a paixão amorosa depende da *philia* ou *amicitia*: “a paixão amorosa tem indubitavelmente algo de semelhante com a amizade, a ponto de a podermos considerar uma amizade levada até à loucura.” (Sêneca, 2004, Carta 9, p. 24)¹² Nesse sentido, em distinção ao cuidado de si socrático-platônico, a amizade, no contexto helenístico-romano, não se restringe ao vínculo pedagógico e não é concebida como um fim social que decorre da equilibrada divisão de tarefas distribuídas hierarquicamente pelo filósofo-rei. A amizade helenístico-romana é ao mesmo tempo exercício ético e resistência política.

Foucault, diferentemente de Hadot, compreende que o relacionamento com o mundo ou com a natureza no estoicismo se estabelece em primeiro lugar e, acima de tudo, através das ricas e complexas interações com os outros. De fato, a amizade, na medida em que faz parte do conjunto de práticas do cuidado de si, continua a ter um caráter formador. Contudo, os conselhos do amigo buscam preparar os indivíduos para suportar autárquica e tranquilamente as diferentes circunstâncias da vida, seus infortúnios e suas fortunas. Não se trata mais, “como no *Alcibíades*, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante” (Foucault, 2010, p. 85), trata-se de preparar o indivíduo para ser um bom cidadão do mundo.¹³

¹² “O amor depende da amizade. [...] Entre os sábios, racionais e amigos, sua comunidade de mulheres deve ser de livre escolha de parceiros a fim de que se amem as crianças com igual amor paternal e se evite o ciúme procedente do adultério, o que pode ser visto como procedência que inspirará modernamente os libertários de um modo geral.” (Passetti, 2003, p. 62-63)

¹³ “Considere quem você é: em primeiro lugar um ser humano, o qual não tem nada mais urgente do que o propósito moral, subordina tudo mais a isso e se mantenha livre da escravidão e da subordinação... Além disso, você é um

Com efeito, o acesso social ao cosmos não exclui os exercícios de meditação. Entretanto, a meditação estoica, de acordo com Foucault, não consiste em uma concentração abstrata e transcendental em torno da alma e do mundo, mas se volta à maneira pela qual a alma se articula ao corpo, aos bens e ao amor. O conhecimento é um exercício meditativo que ao mesmo tempo influencia e é influenciado pelas técnicas dietéticas, econômicas e eróticas. De modo geral, Foucault nos mostra que, para os estoicos, meditar sobre si é meditar sobre a natureza, ou seja, atentar para si é atentar para o modo pelo qual nos relacionamos com os outros e, sendo assim, com o mundo. Portanto, o conhecimento de si mesmo e o conhecimento do mundo são incitados pela mescla entre *sociabilidade e recolhimento meditativo*.¹⁴ Os conselhos dos amigos orientam as meditações do indivíduo que, ao refletir sobre os diferentes modos de interagir com o contexto social e cultural no qual vive, acessa a verdade relativa à multiplicidade da natureza e simultaneamente a verdade concernente à dimensão de sua própria existência.

E é isso o que nos permite, uma vez que tenhamos chegado a esse ponto, não somente descartar, desqualificar todos os falsos valores, todo o falso comércio no interior do qual estávamos presos, mas também tomar a medida do que somos efetivamente sobre a terra, a medida de nossa existência – dessa existência que é apenas um ponto, um ponto no espaço e um ponto no tempo –, de nossa pequenez. [...] Vemos que esse grande percurso da natureza servirá, não para nos arrancar do mundo, mas para nos permitir apreender a nós mesmos lá onde estamos. [...]

cidadão do mundo e uma parte dele [...].” (Epicteto, *in* Long; Sedley, 2009, 59Q; tradução nossa)

¹⁴ Ademais, é importante notar que Foucault não caracteriza a solidão relativa aos exercícios estoicos de meditação, retiro ou recolhimento como momentos nos quais o indivíduo se concentra somente em *si mesmo* de modo a fechar-se inteiramente ao outro da amizade. O *outro* sempre é aludido nas descrições de Foucault, já que as cartas de Sêneca e Marco Aurélio, por exemplo, consistem em meditações incitadas pelo amigo que procura por auxílio ou pelo amigo que se quer auxiliar.

pontualizarmo-nos no sistema geral do universo: é essa liberação que efetua realmente o olhar que podemos lançar sobre o sistema inteiro das coisas da natureza. (Foucault, 2010, p. 248-249)

Em vista dessas rápidas indicações, somos capazes de perceber que a alteridade é caracterizada por Pierre Hadot como o afeto puro e fusional, ou melhor, como o *amor ao universal*, o qual é despertado no âmbito da solidão contemplativa cuja finalidade é aceder à Razão no tempo e no espaço. Diferentemente, a alteridade das *técnicas de si* possui um caráter imanente e se refere a coexistências criativas que, ao mesmo tempo, despertam e são despertadas pela resistência em relação a códigos éticos, políticos e sociais, os quais oprimem formas distintas de viver ou de se relacionar. Com base nisso, a interrogação que agora se iniciou tem como objetivo compreender de que maneira Foucault e Hadot articulam o amor ou a amizade à ética e à política para, desse modo, indicar como os dois filósofos pensam a relação entre os indivíduos e a comunidade social, não só no que tange aos antigos, mas também no que se refere às implicações éticas e políticas da *estética da existência* e dos *exercícios espirituais* na atualidade.

Por fim, é interessante ressaltar que em certo momento do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault faz uma análise sobre a hodierna falta de significação em torno de expressões que refletiam, entre os antigos, uma rigorosa austeridade ética. Na atualidade, somos incapazes de dar sentido a expressões como “retorno a si”, “liberação de si” ou “cuidado de si”:

[...] quando vemos a ausência de significação e pensamento a cada uma dessas expressões hoje empregadas, parece-me não haver muito do que nos orgulharmos nos esforços que hoje fazemos para reconstituir uma ética do eu. E é possível que nesses tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nessa série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, nesse movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir a essa ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja essa uma

tarifa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo. (Foucault, 2010, p. 225)

Sendo assim, talvez possamos dizer que, de acordo com Foucault, uma ética do eu se faz urgente em virtude da busca por um cuidado autárquico que constantemente afronta o fascismo proveniente do exercício dos poderes legislativo, executivo, judiciário, pedagógico e científico sobre as diferentes maneiras de viver e de se relacionar. Contudo, a autarquia não se exerce por meio do isolamento do indivíduo em relação a qualquer forma de interação ética, política ou social. Pelo contrário, ela depende da exercitação da alteridade, a qual permite transformar ou deslocar o *si mesmo*, modificando-o de maneira que ele *chegue a ser quem jamais se foi*. Nesse sentido, parece ser possível afirmar, em primeiro lugar, que a ética do eu é uma ética dos amantes e, em segundo lugar, que a *impossibilidade* de constitui-la não exclui sua urgência, mas antes a torna constante e criativamente urgente. Em outras palavras, a *impossibilidade* é inerente à ética dos amantes, pois esta não possui um fundo substancial ou uma meta utópica cuja universalização depende da institucionalização moral. Chegar a ser quem jamais se foi: uma tarefa urgente na medida em que *impossível*. Como nos diz Paul Beatriz:

A mudança necessária é tão profunda que dizemos que ela é impossível. Tão profunda que dizemos que ela é inimaginável. Mas, o impossível está por vir. E o inimaginável é devido. O que foi mais impossível e inimaginável, a escravidão ou o fim da escravidão? O tempo do animalismo é aquele do impossível e do inimaginável. Esse é o nosso tempo: o único que nos resta. (Preciado, 2014; tradução nossa)

Referências

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

CANDIOTTO, C. Subjetividade e Verdade no último Foucault. Marília, *Transformação*, vol. 31, n. 1, 2008, p. 87-103.

DAVIDSON, A. I. Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: an introduction to Pierre Hadot. Chicago, *Critical Inquiry*, vol. 16, n. 3, 1990, p. 475-482.

DAVIDSON, A. I. Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. In: GUTTING, G (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p.123-149.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: M. Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *A História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2011.

FOUCAULT, M. *A História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2012.

GROS, F. Situação do Curso. In: FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2011. p. 301-316.

HADOT, P. *Exercices Spirituels et philosophie antique*. Paris: A. Michel, 1993.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT, P. *La Philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: A. Michel, 2001.

HADOT, P. *Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Les Belles Letres, 2010.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers: greek and latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 2 v.

LORENZINI, M.D. *La Politique des Conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. 2014. 492f. (Tese – Doutorado em Filosofia). Université Paris-Est Créteil, Créteil. 2014.

MUCHAIL, S. T. *Foucault, o mestre do cuidado: textos sobre a Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Loyola, 2011.

PASSETTI, E. *Éticas dos Amigos*. São Paulo: Imaginário, 2003.

PRECIADO, P. B. *Le féminisme n'est pas un humanisme. Libération. Chroniques*. Paris, 26 set. 2014. Disponível em:
< http://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309 >. Acesso em: 18 maio 2015.

SÉNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

Artigo recebido em 24/06/2015, aprovado em 24/07/2015