

**Foucault, Hadot, e a espiritualidade nos dias de hoje:
o que resta do “retorno a si”?**

Foucault, Hadot, and spirituality today:
what is left of the “return to the self”?

Victor Alexandre Garcia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

RESUMO:

O artigo visa discutir algumas passagens em que Michel Foucault aborda o provável esgotamento, em nossos dias, da possibilidade do sujeito realizar um “retorno a si” e constituir uma ética e uma estética do si. Identificamos também em Pierre Hadot a mesma inquietação a respeito de uma provável perda de sentido da espiritualidade hoje. Em primeiro lugar, apresentamos uma síntese da interpretação foucaultiana do cuidado de si. Em seguida, buscamos definir o termo “espiritualidade”, tentando mostrar que tanto Foucault quanto Hadot sempre ressaltaram sua imbricação ético-política. Foucault inclusive pensou a espiritualidade como motor das revoltas e das revoluções. Por fim, partindo de duas esquetes do mundo contemporâneo, discutimos algumas passagens em que ambos autores expressam inquietações sobre a provável ausência de sentido de uma “ética do si” em nossos dias.

Palavras-chave: Cuidado de Si; Ética; Política.

ABSTRACT:

The article aims to discuss some passages in which Michel Foucault addresses the probable exhaustion, in our days, of the possibility of the subject to constitute an ethics and an aesthetics of the self. We also identified in Pierre Hadot the same concern about a probable loss of meaning of spirituality today. First, we present a synthesis of Foucault's interpretation of the Care of the Self long tradition. Then, we seek to define the term “spirituality”, trying to show that both Foucault and Hadot have always emphasized their ethical-political imbrication. Foucault eventually came to think of spirituality to be the engine of revolts and revolutions. Finally, starting from two sketches of the contemporary world, we discuss some passages in which both authors express concerns about the probable absence of sense of an ethics of the self in our days.

Key-words: Care of the Self; Ethics; Politics.

DOI:10.12957/mnemosine.2023.76210

Introdução

Nosso artigo visa discutir um tema levantado por Michel Foucault em sua aula de 17 de fevereiro de 1982, de seu curso *A hermenêutica do sujeito*. Em determinado momento dessa aula, Foucault aborda o provável esgotamento, em nossos dias, da possibilidade do sujeito realizar um “retorno a si” e constituir uma ética e uma estética do si. Na cultura ocidental, o momento de maior brilho desse retorno a si ocorreu no interior do período helênico, em que as várias escolas filosóficas estavam abertas à formação de quem quer que quisesse transformar sua própria vida e tentar viver segundo preceitos filosóficos. Essa tradição, Foucault nomeia de “cuidado de si”. Ela teria se iniciado, aliás, bem antes do período helênico, com Sócrates, e no total teria durado cerca de mil anos.

Na Idade Média, por influência do cristianismo, as várias propostas filosóficas de retorno a si transformaram-se em uma única proposta de renúncia de si. Na modernidade, por sua vez, teria havido algumas tentativas de reconstruir uma ética e uma estética do si, mas nada que tenha chegado perto do que ocorrera durante o período helênico:

O tema do retorno a si foi sem dúvida, a partir do século XVI, um tema recorrente da cultura “moderna”. Porém, penso também que não podemos deixar de nos aperceber que esse tema, no fundo, foi reconstituído - por fragmentos, por migalhas - em sucessivas tentativas que jamais se organizaram de modo tão global e contínuo quanto na Antiguidade helenística e romana (FOUCAULT, 2014a, p. 224)

Na verdade, “cuidado de si” (em francês, *souci de soi*) é apenas a tradução aproximada da expressão grega *epiméleia heautoû* (e de seu equivalente latino, *cura sui*), muito importante e muito frequente nos textos antigos. Com a temática do cuidado de si, Foucault (2014a) quer demonstrar que havia uma outra compreensão das relações entre sujeito e verdade, que seria bem diferente da compreensão moderna a que estamos demasiadamente acostumados devido à ênfase que a interpretação do cânone filosófico dá ao problema do conhecimento. Na tradição da filosofia antiga, a verdade seria algo que transforma o sujeito, ou melhor, que produz o sujeito de uma determinada forma. Em outras palavras, o sujeito produz-se no encontro com uma verdade que transforma sua vida e seu ser mesmo de sujeito. A filosofia e a vida do filósofo encontravam-se completamente imbricadas.

Pierre Hadot, filólogo e grande especialista em filosofia antiga, que tanto influenciou as pesquisas de Foucault acerca da antiguidade greco-romana, também defende que há um abismo entre a compreensão atual de filosofia e a compreensão dos antigos¹. Para ele, o que caracteriza a filosofia antiga é a impossibilidade de separá-la do modo de vida do filósofo, pois

trata-se sempre e primeiramente de um exercício de sabedoria, de uma terapêutica da alma, de uma transformação do sujeito: “filosofia é conversão, transformação da maneira de ser e da maneira de viver, busca da sabedoria” (HADOT, 2014, p. 274). Em várias passagens de sua obra podemos depreender essa mesma leitura: “o essencial da filosofia não é mais o discurso, mas a vida, mas a ação. Toda a antiguidade reconheceu que Sócrates foi filósofo, mais por sua vida e por sua morte, do que por seus discursos” (HADOT, 2014, p. 330). Ou ainda: “A filosofia antiga, portanto, não é jamais a edificação de um sistema abstrato, mas aparece como um apelo à conversão por meio da qual o homem reencontrará sua natureza original” (HADOT, 2014, p. 206). Se atualmente só consideramos como filósofo aquele que escreve, que produz ideias, Hadot nos mostra que na antiguidade clássica qualquer um que vivesse segundo os preceitos de uma escola filosófica poderia ser considerado filósofo: “não somente Crisipo ou Epicuro são considerados filósofos porque desenvolveram um discurso filosófico, mas também todo homem que vive segundo os preceitos de Crisipo e Epicuro (...) ainda que nada tenha escrito, nem nada ensinado” (HADOT, 2014, p. 270).

Nosso artigo traz a seguinte questão: o que resta do retorno a si depois de tantos séculos de cristianismo insistindo na necessidade da renúncia de si, depois das mídias de massa produzindo subjetividades enlatadas, das técnicas disciplinares produzindo corpos dóceis e úteis, da psicologia e da psicanálise tomando o si como algo a ser descoberto, do neoliberalismo com seus empreendedores de si de sucesso e dos coach produzindo supostos vencedores capazes de atingir bem suas metas? Mais do que procurar uma resposta definitiva a esse questionamento, buscamos, trazendo-o à baila, reconstruir a problemática e refletir sobre ela. Acreditamos que a filosofia é mais interessante quando traz questionamentos do que quando traz respostas, pois ela serve acima de tudo como ferramenta crítica, capaz de nos tornar mais atentos aos problemas do presente.

Sendo assim, eis como se estrutura nosso artigo. Primeiro, apresentaremos uma síntese da interpretação foucaultiana do cuidado de si, bem como a definição do termo “espiritualidade”. Em seguida, tentaremos mostrar que tanto Foucault quanto Hadot sempre ressaltaram a imbricação ético-política da espiritualidade. Foucault chegou mesmo a concebê-la como motor da atividade crítica, das revoltas e das revoluções. Por fim, partindo de duas esquetes do mundo contemporâneo, discutiremos algumas passagens em que ambos os autores expressam suas inquietações a respeito da provável ausência de sentido de uma ética do si em nossos dias.

É importante deixar claro que este artigo não visa discutir os pontos de convergência e de divergência entre a interpretação de Foucault e a de Hadot a respeito da antiguidade, nem

mesmo retomar as críticas de Hadot à interpretação de Foucault². Na visão de Hadot, ao privilegiar a dimensão do si e dos prazeres, a estética da existência foucaultiana flerta com o individualismo tipicamente moderno, ao passo que sua própria leitura levaria em conta que a filosofia como modo de vida é busca de uma sabedoria capaz de remeter o sujeito ao Todo, ao cosmos, à natureza, à razão universal.³ Por mais interessante que seja esse debate, nosso artigo não visa avaliar as críticas de Hadot e nem pensar se a leitura de Foucault enseja ou não o individualismo, mas antes interrogar os modos como o retorno a si aparece atualmente, refletir sobre o lugar da espiritualidade hoje. Por esse motivo abordaremos, ao final, as inquietações de Foucault e de Hadot separadamente. Mesmo partindo de concepções diferentes de política, de ética e de estética — diferenças certamente determinantes nas divergências interpretativas a respeito da antiguidade —, ambos expressaram uma mesma inquietação.

Conhecimento de si e cuidado de si

“A terra me pareceu tão pequena que tive
vergonha de nosso Império Romano”
[Cipião Emiliano]

A proposta de Foucault de pensar o sujeito através da *epiméleia heautoû*, isto é, do cuidado de si, é absolutamente espantosa para todos aqueles acostumados com a leitura mais canônica da tradição filosófica. Foucault sabia bem disso:

Pode-se objetar que, para estudar as relações entre sujeito e verdade, é sem dúvida um tanto paradoxal e passavelmente sofisticado escolher a noção de epiméleia heautoû para a qual a historiografia da filosofia, até o presente, não concedeu maior importância. É um tanto paradoxal e sofisticado escolher essa noção, pois todos sabemos, todos dizemos, todos repetimos, e desde muito tempo, que a questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi originariamente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica do gnôthi seautón (conhece-te a ti mesmo) (FOUCAULT, 2014a, p. 4)

Modernos que somos, a ideia de sujeito nos é imediatamente associada à de conhecimento. Nessa chave de leitura, a filosofia ocidental se funda a partir de uma problemática epistemológica, que teria sido exacerbada na modernidade, encontrando nos questionamentos kantianos “o que posso conhecer?” e “como posso conhecer?” uma espécie de ápice. Sem dúvida, parte significativa da teoria filosófica moderna coincide com uma teoria do conhecimento e é possível ler toda a história da filosofia a partir dessa noção. Foucault nos

incita a rever o olhar moderno sobre o passado. Ele nos convida a enxergar na antiguidade não o privilégio do conhecimento de si, mas sim a existência de uma experiência diferente: a do cuidado de si.

Através do estudo dos filósofos e dos historiadores da antiguidade, Foucault vai apontar os problemas das leituras mais canônicas da história da filosofia, já que o *gnôthi seautón* “não tinha, na origem, o valor que posteriormente lhe conferimos” (FOUCAULT, 2014a, p. 5). Na contramão desses intérpretes, Foucault evidencia que o conhece-te a ti mesmo não representava a fundação da relação do sujeito com o conhecimento. Ele figurava, junto com outros dois preceitos, como regra de uso do Oráculo de Delfos, delimitando um grupo de recomendações e os modos de usar o serviço oracular. O primeiro preceito dizia: *medèn ágan* (“nada em demasia”) que, nesse caso, não significava uma recomendação ética para a conduta humana de modo geral, mas apenas “não coloque questões demais, não coloque senão questões úteis, reduzi ao necessário as questões que queres colocar” (FOUCAULT, 2014a, p. 5). O segundo preceito aponta para a *engýe* (as cauções), e quer dizer: comprometer-se pode trazer infelicidade, não te comprometas com nada que não possas honrar. Finalmente, o terceiro, o *gnôthi seautón*, quer dizer apenas “cuida de ver em ti o que tens a intenção de saber” (FOUCAULT, 2014a, p. 5), pois é preciso “continuamente lembrar-se de que, afinal, é-se somente um mortal e não um deus, devendo-se pois, não contar demais com a sua própria força nem afrontar-se com as potências que são as das divindades” (FOUCAULT, 2014a, p. 6). Logo, o *gnôthi seautón* aponta para um “saiba teu lugar entre os mortais”, não tendo a ver com uma construção do próprio sujeito a partir do conhecimento.

Segundo Foucault, a filosofia antiga seria inteiramente atravessada pela dimensão prática do cuidado de si — e isso pelo menos desde Sócrates. É nesse sentido que Foucault destaca os dois momentos da tradição da *epiméleia heautoû* na reflexão filosófica da antiguidade: o momento “socrático-platônico” e o “momento helenístico”⁴, ressaltando ainda que teria havido um grande aprofundamento dessa noção na passagem de um momento para o outro. “A incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural” (FOUCAULT, 2014a, p. 10). Não se trata, bem entendido, de ignorar que havia busca pelo conhecimento na antiguidade, mas sim de ressaltar que essa busca estava sempre articulada, e mesmo subordinada, à injunção ao cuidado de si.

Uma referência a Demetrius, logo na primeira aula do curso *Hermenêutica do sujeito*, exemplifica bem esse ponto, ainda que se trate de um radicalismo típico do “momento helenístico”, ligado aos cínicos:

Demetrius, o cínico, explica (...) o quão inútil é ocupar-se em especular sobre certos fenômenos naturais (como, por exemplo: a origem dos tremores da terra, as causas das tempestades, as razões pelas quais nascem gêmeos), devendo-se, antes, dirigir o olhar para coisas imediatas que concernem a nós mesmos e para certas regras pelas quais podemos nos conduzir e controlar o que fazemos (FOUCAULT, 2014a, p. 10)

Para nós, modernos, essa passagem não deixa de ser desconcertante, pois a indagação sobre os “tremores da terra”, sobre “as causas das tempestades”, sobre “as razões pelas quais nascem gêmeos” tornou-se fundamentalmente o que nos interessa saber. Segundo Foucault, precisaríamos entender como essa tradição a que Demetrius pertence foi suplantada, ou ao menos suficientemente abafada a ponto de não permanecer nem mesmo como herança histórica de interpretação do passado.

É então que Foucault nos fala de um terceiro momento, que ele chama de “momento cartesiano”, mas que agora é de derrocada quase definitiva da tradição do cuidado de si. Não se trata de localizá-lo exclusivamente na figura de Descartes, de “situar em uma data, individualizá-lo em torno de uma pessoa” (FOUCAULT, 2014a, p. 25), mas sim de entendê-lo como um marco. Esse é o momento em que o sujeito não precisa mais se transformar para acessar a verdade, bastando

que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito. Parece-me então ser isso que, de maneira muito clara, encontramos em Descartes, a que se junta, em Kant, se quisermos, a virada suplementar que consiste em dizer: o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer (FOUCAULT, 2014a, p. 172)

A subjetividade do cientista, o que o levou a realizar tal pesquisa, não é importante para o progresso do conhecimento; e, em contrapartida, nada daquilo que será descoberto por ele pode retornar como sendo algo que implique seu ser. A verdade assim adquirida não será capaz de salvar o sujeito:

O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade quando foi tão difícil buscá-la. Tal como doravante ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito (FOUCAULT, 2014a, p. 19)

Na contramão dessa experiência, encontramos na antiguidade a expressão grega *ethopoieîn*, que significa fazer o *êthos*, produzir o *êthos*. Plutarco dizia interessar-se pelo caráter

ethopoieîn do conhecimento e do saber, ou seja, se ele “funciona de tal maneira que é chamado a produzir o *êthos*” (FOUCAULT, 2014a, p. 212). O conhecimento do mundo pode ser perfeitamente útil desde que ele sirva ao *êthos*, seja possibilitando a transformação do sujeito, seja situando-o melhor com relação aos outros e ao mundo.

A tradição do cuidado de si foi apenas uma das manifestações históricas de algo maior e mais amplo que Foucault chamava de espiritualidade. A espiritualidade, usualmente associada às religiões, mas que na antiguidade apareceu no interior da filosofia⁵, diz respeito a essa outra experiência de sujeito, distinta da compreensão do sujeito moderno que é *a priori* capaz de verdade. Tratar-se-ia, antes, de um sujeito que se constitui por meio das ações que realiza sobre si próprio e que culminam em mudanças em seu modo de viver e em seu modo de ver o mundo. O sujeito assim entendido não é uma substância e nem uma estrutura transcendental, e a verdade só lhe é dada ao preço de sua própria transformação. Logo, poderíamos qualificar de espiritual toda e qualquer prática que tome o sujeito para transformá-lo, para lapidá-lo, desde que parta do princípio de que o sujeito, tal como é, não pode acessar a verdade:

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito, enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade (...). Postula a necessidade que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo (...). A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito (FOUCAULT, 2014a, p. 16).

Para alcançar esse objetivo era necessário um labor, uma série de exercícios, de práticas, através dos quais o sujeito trabalhava a si próprio continuamente:

esse tempo não é vazio: ele é povoado por exercícios, por tarefas práticas, atividades diversas (...). Existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excessos, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações que se toma sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração das verdades que já se sabe mas de que convém apropriar-se ainda melhor (FOUCAULT, 2011, p. 56)

Para se referir a esse conjunto de atividades, Foucault empregava os termos “técnicas de si” e “práticas de si”. Pierre Hadot, por sua vez, falava em “exercícios espirituais”. Da escolha da palavra “espiritual” decorre uma longa e meticulosa explicação, pois Hadot (2014) não quer empregar o termo “psíquico”, nem “moral”, nem “ético”, nem “intelectual” e nem “da alma”. Eles não seriam capazes de abranger a totalidade de sentido das práticas em questão,

que não dizem respeito à interioridade psicológica, que não se resumem à teoria, que não são morais no sentido corrente do termo, posto que não se erigem em uma proposta universal, e que não têm a ver com a alma no sentido cristão ou moderno. Em contrapartida,

a palavra 'espiritual' permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (HADOT, 2014, p. 20).

No que se refere ao pertencimento ao cosmos, Hadot (2014) mostra como a física estóica, por exemplo, visava o treinamento específico que permitiria ao filósofo não olhar para as coisas de uma perspectiva antropomórfica, acrescentando juízos valorativos, preconceitos e paixões que são alheios aos acontecimentos e às coisas, mas ver tudo da perspectiva geral da natureza. É o caso do conhecido exercício espiritual do “olhar do alto”, presente em várias escolas antigas, através do qual os assuntos humanos, as paixões, as querelas, as guerras, as fronteiras geográficas são redimensionados e passam a figurar como fundamentalmente desimportantes.

Assim, para Hadot (mas não para Foucault⁶), ainda que variassem na forma, os diversos exercícios espirituais presentes na história da humanidade e nas diferentes culturas convergiam em seus resultados práticos:

Todo exercício espiritual é fundamentalmente um retorno a si mesmo, que liberta o eu da alienação na qual as preocupações, as paixões, os desejos o haviam enredado. O eu assim liberto não é mais nossa individualidade egoísta e passional, é a nossa personalidade moral, aberta à universalidade e à objetividade, participando da natureza ou do pensamento universais (HADOT, 2014, p. 57)

Ainda que haja divergências importantes entre Foucault e Hadot, para ambos os autores o pensamento antigo é inseparável da dimensão prática, transformativa, que a reflexão sobre a vida na polis, sobre o lugar do sujeito no cosmos, sobre o papel a desempenhar diante dos deuses, sobre a aprendizagem necessária para a morte ensinava. Por esse motivo é que Demétrius, filósofo que, como vimos, não achava tão importante assim entender a origem dos tremores de terra, acreditava que aquilo que verdadeiramente importava saber é “que há pouco a temer dos homens, nada a temer dos deuses, que a morte não produz nenhum mal, que é fácil achar o caminho da virtude, que é preciso considerar-se como um ser social nascido para a comunidade” (FOUCAULT, 2014a, p. 209-210).

O caráter ético-político da espiritualidade em Foucault

“Vive para o outro se quiseres viver para ti”
[Sêneca]

É certo que Foucault não estudou o cuidado de si para encontrar um modelo ideal a ser seguido. Imitar aquelas práticas de si ou tentar reerguer as escolas filosóficas para nos aproximarmos do que acontecia na antiguidade não faria o menor sentido. Afinal, vivemos em outra época, com outros problemas, outros perigos, outros modos de subjetivação. Em entrevista, quando indagado se achava que os gregos ofereciam uma alternativa atraente, Foucault respondeu de forma veemente: “Não! Não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado em outro momento por outras pessoas” (FOUCAULT, 2013a, p. 299). Na verdade, Foucault tinha em vista um objetivo mais amplo: saber até que ponto o pensamento antigo nos ensina algo a respeito da construção de uma estética da existência.

A discussão sobre a ética é tardia na obra de Foucault, e até 1978 ele não era associado a esse campo da filosofia. Porém, se é possível falar em ética no pensamento foucaultiano a partir de seus estudos sobre a antiguidade greco-romana, essa se encontraria mais precisamente na noção de estética da existência⁷: fazer da vida uma obra de arte. A criação de uma estética da existência seria a única saída para a ética, capaz tanto de contornar os sistemas prescritivos ou meramente formais, quanto de representar uma resistência aos poderes e saberes contemporâneos. Afinal, nosso problema hoje está no fato de que “a maioria 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” (FOUCAULT, 2013a, p. 299). Infelizmente a morte prematura de Foucault, em 1984, deixou muitas questões em aberto no que se refere às suas últimas elaborações teóricas.

Ora, se é certo que a espiritualidade relaciona ética e política, o problema da impossibilidade de uma estética da existência teria necessariamente consequências ético-políticas. A espiritualidade, entendida, como vimos, como “prática pela qual o homem é deslocado, transformado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito” (FOUCAULT, 2018, p. 21), é o elemento que Foucault identifica por trás da atitude crítica e das revoltas⁸.

No que se refere à atitude crítica, vale lembrar que Foucault (2017) chegou a associar-se à herança Iluminista ao tentar definir sua própria posição filosófica. Para Foucault, o projeto

das Luzes não seria unicamente o de buscar universais, mas nele haveria também — e sobretudo — uma intensificação de nossa relação com o presente. O Iluminismo comportaria uma consciência aguda a respeito do tempo presente, que seria marcado pelos questionamentos: “o que acontece hoje? o que acontece agora? o que é esse ‘agora’ do qual estamos todos e que é o lugar, o ponto do qual escrevo? (...) o que é, precisamente, este presente a que pertencço?” (FOUCAULT, 2010, p. 12-13).

Uma revista alemã da época solicitou que alguns pensadores refletissem sobre o momento ao qual passavam, e que tentassem responder à questão “o que é o Esclarecimento?”. Foucault se baseou na resposta de Kant para poder pensar sua própria dívida para/com o Iluminismo. Em sua resposta, o filósofo alemão caracterizou o Esclarecimento como sendo a saída do homem do estado de menoridade da qual ele é o próprio culpado (KANT, 2011). Enquanto a menoridade diz da incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro, o Esclarecimento figuraria como a coragem de se servir da razão e de levar suas luzes para toda parte de forma sistemática. Kant (2011) caracteriza o Iluminismo com o lema *sapere aude* (“ousa saber”). O homem moderno é aquele que ousa pensar por si mesmo e a modernidade significa a possibilidade dos homens alcançarem a maioridade através dessa recusa de serem tutelados.

Nesse texto, a indagação do presente aparece como a única maneira que teríamos de abordar a questão ontológica acerca do que somos. Se quisermos entender quem nós somos — não exatamente quem nós somos em nossa essência, em nossa natureza mais fundamental, mas quem nós somos *hoje* — precisaríamos estar atentos ao presente. Haveria uma instabilidade no presente que nos levaria à necessidade de refletir sobre o que nós somos *agora*. Assim, Foucault realizou uma leitura bastante astuciosa e original de Kant, distinguindo a “analítica da verdade”, ou seja, a parte do projeto kantiano que se preocupa com a determinação das sínteses, dessa reflexão crítica sobre o presente que ele nomeou de “ontologia do presente”⁹.

A partir de 1978, além da reflexão sobre a crítica, Foucault também começou a empregar o termo “governamentalidade”. Tratava-se de deslocar a análise do poder para um estudo das diferentes racionalidades de governo, de compreender os diferentes modos históricos de condução das condutas — e isso desde o cristianismo até o neoliberalismo. Com a noção de “governo”, Foucault (2013e) quer enfatizar que sua concepção de poder é agônica e não antagônica; que ele não entende o poder como algo negativo em si mesmo, mas como sendo mais precisamente *uma ação sobre a ação do outro*. Em outras palavras, a noção de “governo” permitiu que ele aprofundasse o que havia de original em sua concepção de poder,

explicitando melhor sua crítica à clássica concepção “jurídico-discursiva” do poder. Sobre o termo conduta, lemos:

O termo “conduta”, apesar de equivocado, talvez seja um dos que permite melhor atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo” (FOUCAULT, 2013, p. 288)

Não é preciso muito para percebermos que as elaborações sobre a atitude crítica combinam perfeitamente bem com a nova concepção do poder como “governo de condutas”, já que a crítica seria justamente o que permite “a arte de não ser governado” (2017, p. 34). Não se trata, contudo, do sentido “anarquista clássico” de não ser governado de jeito nenhum, mas sim de uma atitude que só ganha conteúdo positivo diante de determinada forma específica de governo:

Não quero dizer com isto que, à governamentalização, se opunha a afirmação contrária, “não queremos ser governados, e não queremos ser governados de todo”. Quero dizer que, nesta grande inquietude em torno da maneira de governar, identificamos uma questão perpétua que seria “como não ser governado assim, por esse preço, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por tais processos, não assim, não por isso, não por eles?” (FOUCAULT, 2017, p. 34).

Se há alguma proximidade entre Foucault e o anarquismo, isso se deve ao fato de que, tal como os anarquistas, ele não acreditava que exista “algo como um poder aceitável”, “natural”, essencialmente não-passível de crítica (FOUCAULT, 2014c, p. 73). Ora, é porque nenhum exercício de poder ou de governo lhe parece natural que ele definiu a crítica como arte de não ser governado desse ou daquele modo. Tratar-se-ia do “movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade em seus efeitos de poder, e o poder sobre seus discursos de verdade” (FOUCAULT, 2017, p. 35).

Foi também no ano 1978 que ocorreu a revolução iraniana e que Foucault teve a oportunidade de reportá-la, trabalhando como correspondente especial do jornal italiano *Corriere della Sera*. O convite o empolgou, pois lhe pareceu uma ocasião perfeita para realizar sua “reportagem de ideias”, testemunhar o “nascimento das ideias” (FOUCAULT, 2012), e para narrar para o ocidente os massacres que o governo iraniano vinha realizando contra sua revoltada população.¹⁰ Assim, Foucault visitou o Irã em setembro e em novembro daquele ano, e nessas visitas entrevistou diversos iranianos, militantes da oposição, mas também estudantes,

trabalhadores, operários e pessoas que passavam pelas ruas (ERIBON, 1990). Repetia a mesma pergunta para todos eles — “o que você quer?” —, e ouvia repetidas vezes a mesma resposta — “um governo islâmico” (FOUCAULT, 2013c).

O povo iraniano insurgiu-se contra a monarquia do xá Reza Pahlevi, que já durava algumas décadas. O ano de 1978 foi marcado por forte repressão advinda do exército do xá. Segundo Eribon (1990, p. 261), apenas no dia 8 de setembro, quando “o Exército atirou na multidão”, houve 4 mil mortos. Ao se engajarem na revolta popular, milhares de pessoas colocavam suas vidas em risco pela possibilidade de uma mudança política; e a grande força que movia aquelas pessoas advinha diretamente da religião islâmica. Tratava-se, hipotetizou Foucault (2013d, p. 254), da “primeira grande insurreição contra o sistema planetário, a forma mais moderna de revolta e a mais louca”.

Em fevereiro de 1979, o Aiatolá Khomeini chegou ao poder no Irã. Seu governo não demorou em adotar medidas fortemente repressivas, e eis que começaram “as prisões, as execuções, a série sempre renovada dos atos sangrentos” (ERIBON, 1990, p. 269). Foucault se viu então criticado por todos os lados, acusado de ter apoiado um governo religioso ou de não ter enxergado bem o que estava se passando na revolta iraniana que ele defendeu e cujo vigor tanto o fascinou. Em maio de 1979 escreveu pela última vez sobre o tema, um artigo cujo título é uma pergunta: “é inútil revoltar-se?”. Nele, sustenta que não estava defendendo a religião islâmica, mas sim o direito irreduzível de sublevação por parte de um povo (FOUCAULT, 2014b). Seu fascínio não era pelo Islã, mas por uma experiência bastante esquecida no ocidente, esquecida pelo menos desde a Renascença, e que talvez seja o grande enigma das revoltas: a espiritualidade. O islamismo é mais do que uma simples religião, apresentando-se como uma espiritualidade política, ou, em outras palavras, como um modo de vida¹¹.

Afinal, o motor da atividade crítica, das revoltas e das revoluções não seria justamente essa vontade de espiritualidade, essa necessidade urgente, essa exigência de se constituir como um sujeito radicalmente diferente do que se é? O que mais estaria presente numa revolta senão a possibilidade de insurgir-se “a partir da posição de sujeito que lhe foi fixado por um poder político, por um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social” de modo a “tornar-se outro do que si mesmo” (FOUCAULT, 2018, p. 21)? O que surpreendeu Foucault na revolução iraniana foi encontrar um povo disposto a morrer no lugar de continuar a servir. Era preferível não ser sujeito, não existir em absoluto, a ser sujeito daquele tipo de governo e daquelas formas de conduta. Quão alto deve ser o preço a pagar caso o motor das revoltas, seu enigma, se enfraqueça?

O que resta do retorno a si?

“Permita que teus olhos desaprendam”
[Sêneca]

Começamos com duas esquetes curtas:

(1) Uma divertida (e triste) reportagem de Fabiana Moraes ao jornal *The Intercept* nos apresenta a forma de pensar do grupo nomeado pela autora de “direita gratiluz”. São pessoas espiritualizadas das mais diversas formas, do namastê budista ao espiritismo kardecista, que acreditam em energias cósmicas, no potencial da gratidão em atrair coisas boas, em ying e yang, no feminino eterno, em filosofia quântica e por aí vai. A autora afirma que elas costumam declarar-se sem ideologia — não são nem de direita e nem de esquerda —, mas são “pessoas de bem”, contra vacinas, contra o feminismo, a favor da pátria... Eis o relato acerca de uma delas:

No Instagram, o perfil (aberto) da médica generalista Marcela Moreira é outro bom exemplo do curioso mix da direita gratiluz. Lá, onde um post fala sobre elementos como a espiritualidade, a medicina e o feminino, a profissional faz campanha pelo tratamento precoce contra covid-19 (como se sabe, uma ficção exposta pelos próprios fabricantes de remédios usados no tal kit). Ela também chama atenção, nos seus Stories, para que nós, mulheres, ou melhor, deusas, não nos desconectemos de nossa energia YIN e propõe o “resgate de valores e conhecimentos esquecidos que auxiliam no desenvolvimento de um ser humano mais íntegro e conectado com sua natural essência”.¹²

(2) No belo documentário *Um lugar ao sol*, dirigido por Gabriel Mascaro, são entrevistadas pessoas que moram em imponentes coberturas nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo e Recife. Nossa grande surpresa é descobrir que boa parte delas realiza o famoso exercício espiritual do “olhar do alto”. O primeiro entrevistado relata: “é a sensação de que nada disso aqui realmente importa, é você ser lembrado que o próprio imóvel que você mora não importa... olhando para o mar e olhando para o céu você pensa: ‘que porcaria isso aqui, não vale nada’”. Outra entrevistada narra sua experiência da seguinte forma: “é maravilhoso porque você tem a possibilidade de estar vivenciando um outro plano, é uma sensação de domínio, parece que eu estou dominando o espaço (...) quando você vai para um plano bem mais elevado é gostoso, porque você sente que está dominando todo o ambiente”. Arremata sua fala com um diagnóstico dos tempos presentes: “eu acho que o egoísmo é o mal do mundo, estamos vivendo um momento de muito egoísmo”. Numa terceira entrevista, com uma mãe e um filho na sala de sua cobertura, acompanhamos o seguinte diálogo:

[mãe] o prazer de desfrutar de uma cobertura é inenarrável e inigualável, se compara a uma casa de praia em que você tem o mar (...) mas a cobertura ainda está melhor porque está sobre, né, sobre todos (...) [filho] eu acho que é um fato inspirador que ajuda perante a abordagem do mundo (...) te dá benevolência e positividade (...) e uma coisa muito bacana é a humildade, a gente ter a intrínseca certeza de que somos todos grãosinhos de areia (...) a humildade quebra qualquer preconceito, qualquer recalque que pode existir de alguém ter um pouquinho mais ou um pouquinho menos do que o outro, porque perante a Deus...e existe um Deus neste mundo, enh? [mãe] É verdade [Filho] E talvez uma das vantagens de estar numa cobertura, é estar mais perto de Deus [mãe] É... porque nós podemos falar com deus mais facilmente

Assistindo ao documentário, fica claro que do alto de suas coberturas estas pessoas têm a excelente oportunidade de se descobrirem como sendo apenas pequenos grãosinhos de areia desimportantes. O problema é que elas não deixam de se sentir como grãosinhos de areia diferenciados, privilegiados, melhores do que os grãosinhos de areia que moram nos andares de baixo. Quando o “olhar do alto” é realizado de cima de uma cobertura, sendo essa signo inegável de privilégio e de distinção social, o sentido do exercício espiritual perde-se completamente. Foi-se o tempo em que os filósofos precisavam escalar montanhas perigosas para olhar do alto, ou estudar os astros através da física e dos complexos cálculos da matemática.

Ora, a vacuidade que sentimos hoje quando pensamos no retorno a si está intimamente atrelada aos vários exemplos, com os quais nos deparamos cotidianamente, de uso da espiritualidade totalmente desvinculada de qualquer dimensão política significativa. Parece que os exercícios espirituais transformaram-se atualmente no exato oposto do que eram na época cuidado de si greco-romano. Eles visavam sobretudo destituir o sujeito do narcisismo, e com isso abri-lo à polis e à alteridade, ao passo que a espiritualidade hoje é muitas vezes a forma mais banal de expressão do narcisismo, do egoísmo e do individualismo. Caberia lembrar a ressalva de Hadot (2016, p. 138) de que “o cuidado de si não é em absoluto um cuidado com o bem-estar, no sentido moderno do termo”. Caberia lembrar, também, que os exercícios espirituais não tinham nada de egocêntricos, frequentemente servindo para “desprender [o sujeito] do egoísmo, sendo o egoísmo provocado antes de tudo pela atração dos prazeres ou pela preocupação com o corpo” (2016, p. 137).

Voltemos a Foucault. Na aula mencionada em nossa introdução, presente no curso *Hermenêutica do sujeito*, o filósofo questiona de forma aguda que sentido teria uma “ética do si” nos dias atuais, apontando para o drama político que adviria da impossibilidade de sua constituição:

Gostaria de assinalar que, quando vemos hoje a significação, ou antes, a ausência quase total de significação e pensamento que conferimos a expressões - ainda que muito familiares e percorrendo incessantemente nosso discurso, como: retornar a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico, etc. -, quando vemos a ausência de significação e pensamento em 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.¹³ 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 incessantemente 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 tarefa 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, 2014a, 225)

A que se deve a impossibilidade atual de construirmos uma ética do si? Em um curso ministrado em 1983, em Berkeley, Foucault (2017) aborda um pouco mais esse esvaziamento da dimensão do cuidado de si na contemporaneidade. Ele afirma que: (1) o ascetismo cristão transformou o cuidado de si em uma renúncia sacrificial de si; (2) as técnicas de si foram integradas nas “técnicas educacionais, pedagógicas, médicas e psicológicas”, “integradas em estruturas de autoridade e de disciplina, ou substituídas e transformadas pela opinião pública, pelos meios de comunicação de massa, pelas técnicas de sondagem, que desempenham um papel formador de nossa atitude em relação aos outros e a nós próprios” (FOUCAULT, 2017, p. 82); (3) “as ciências humanas pressupõem que a relação principal com o si é, e deve ser, essencialmente uma relação de conhecimento” (FOUCAULT, 2017, p. 82); e, por fim que (4) atualmente pensa-se o si como algo escondido, a ser desvelado, desenterrado, quando na verdade ele é algo a ser construído.

Segundo Foucault, as subjetividades agora seriam formadas pelas mídias atreladas à comunicação de massa, ou pelas técnicas disciplinares presentes na educação, na medicina, nos saberes advindos das ciências humanas em geral. O si não seria mais tomado como uma construção — como uma construção artística, uma obra de arte a ser feita —, mas como algo a ser descoberto, desalienado, conhecido; doravante compreendemos o si como uma realidade, e não mais como alguma coisa diretamente produzida na relação do sujeito consigo próprio. Em suma, em todos esses pontos, Foucault parece sugerir que agora o sujeito é produzido predominantemente por forças advindas de fora e não conseguiria mais verter as relações de poder de modo a produzir-se a si mesmo. Quando observamos suas atuais tentativas de fazê-lo persiste em nós a sensação de esvaziamento do retorno a si e da falta de sentido desta empreitada.¹⁴

Ainda poderíamos incluir entre os motivos elencados por Foucault o surgimento do neoliberalismo. Vários estudiosos vêm defendendo que o neoliberalismo é muito mais do que um retorno ao clássico *laissez-faire*, sendo também uma produção de subjetividade e uma mobilização de afetos (DARDOT e LAVAL, 2016). O projeto neoliberal está sintetizado na frase pronunciada por Margaret Thatcher (apud DARDOT e LAVAL, 2016, p. 331) no final da década de 80: “a economia é o método, o objetivo é mudar a alma”. Nessa chave de leitura, vemos que ele tem o potencial de produzir uma espécie de banalização do retorno a si, tornando-o um detestável empreendedorismo de si. Trata-se da assunção do indivíduo como uma pequena empresa: “você tem que cuidar da sua carreira!”, “você deve fazer um bom network para se dar bem!”, “o mérito de suas conquistas é todo seu!” etc. Esse domínio do eixo da subjetividade, do si, fica ainda mais evidente quando o mercado nos fala do chamado “capital humano”, isto é, o modo como cada um deve tornar-se rentável, empregável, investindo em seus atributos pessoais, na construção estética da própria imagem e em formações profissionais continuadas, sempre buscando se diferenciar e se destacar com relação aos outros (MARÍN-DÍAZ, 2015). Temos, então, não apenas a injunção “invista em você mesmo!”, mas também um “torne-se autêntico!”, “diferencie-se!”, “torne-se você mesmo!” etc.

Encontramos também em Pierre Hadot uma forte inquietação a respeito da relevância e do sentido da espiritualidade hoje — algo que atravessa suas entrevistas e que pode ser percebido em alguns de seus textos. Em uma entrevista, lemos:

É impossível que o filósofo esqueça a miséria generalizada do mundo, os sofrimentos de todo o tipo que oprimem os homens e que não sofra ao sentir sua impotência em reformar o que quer que seja. Schopenhauer evocava o escândalo do trabalho infantil, das crianças de cinco anos de idade, encerradas durante dez horas por dia em fábricas de fiação. Mas haveria muitas outras coisas a dizer atualmente sobre os sofrimentos escandalosos vividos todos os dias por crianças, mulheres e homens: por exemplo, a tragédias das mulheres afegãs ou das crianças palestinas, fadadas ao desespero. Como manter a paz interior quando sentimos a revolta rugindo dentro de nós? (HADOT, 2016, p. 151)

O objetivo dos exercícios espirituais era atingir a *ataraxia*, isto é, a tranquilidade da alma (HADOT, 2014). Mas como ficar tranquilo sabendo de toda a malignidade presente no mundo? Parece-nos estar em jogo pelo menos dois conjuntos de mudanças pelas quais as sociedades passaram ao longo do tempo. Em primeiro lugar, uma mudança de escala em nossa percepção, que resultou num aumento significativo da possibilidade de apreender a malignidade do mundo de forma instantânea e mesmo abrupta. Basta ligar a TV em qualquer jornal, ou passar os olhos pelas páginas de um site de notícias qualquer, para se deparar com a fome e a miséria generalizadas, as doenças pandêmicas, a extinção de alguma nova espécie do

mundo natural e a perda de mais um bioma terrestre. Starobinski afirma que o *Cândido*, de Voltaire, marca o início desta nova percepção alargada:

Talvez encontremos em Cândido, no modo da ficção, o primeiro exemplo de uma atitude que hoje se tornou comum no Ocidente, em razão direta do desenvolvimento dos meios de informação: a percepção de todas as chagas da humanidade, por uma espécie de sensibilidade dolorosa que estende sua rede nervosa à superfície inteira do globo (STAROBINSKI, 2001, p. 121)

Em segundo lugar, e provavelmente em estreita relação com esse primeiro ponto, percebemos uma mudança também em nossas expectativas políticas. A partir de Marx e Engels a política abriu-se para a possibilidade da via revolucionária, que traria soluções mais profundas e duradouras, sendo capaz de resolver de uma só vez parte significativa de nossos problemas¹⁵. Desde então ficou mais difícil aceitar soluções provisórias, limitadas, precárias, situadas, e passamos a pensar a política de forma mais coletivista e gregária. Barthes (2005, p. 214) já dizia que “toda filosofia que tenta subtrair-se [aos] imperativos de coletividade é extremamente singular, e não goza de boa reputação junto à opinião pública”. Conforme demonstramos, o cuidado de si greco-romano não tinha qualquer relação com a adoção de uma postura individualista, mas ele também não comportava a exigência de uma mudança radical da estrutura material da sociedade a nível global. Ainda assim, Pierre Hadot nos apresenta casos muito significativos, por exemplo, no que diz respeito às influências do estoicismo na política:

Ao longo de toda a história do estoicismo antigo, podem-se observar testemunhos da ação política exercida por essa corrente filosófica. No século III de nossa era, o rei de Esparta, Cleômenes, é inspirado em suas reformas pelo estóico Esfairo; essas reformas garantem a igualdade absoluta entre todos os cidadãos - em oposição a qualquer divisão em classes sociais -, a igualdade entre homens e mulheres, a distribuição das terras, a remissão das dívidas. No século II antes da nossa era, as célebres reformas agrárias dos Gracos foram elaboradas em ambiente estóico, o da família Cévola, e também sob a influência do estóico Blóssio (...). Os governadores de província, como Quinto Múcio Cévola, também aplicavam princípios humanitários do estoicismo em sua maneira de administrar as províncias (HADOT, 2016, p. 211).

No caso de Marco Aurélio, imperador estóico, não encontramos reformas tão profundas, mas Hadot (2016, p. 212) ressalta que

Marco Aurélio parece estar convencido de que o primeiro dever do imperador era justamente o de cuidar dos detalhes, por exemplo, ao proteger os cidadãos dos abusos dos funcionários do Estado ou dos erros judiciários. Os historiadores e juristas antigos o elogiam pelo cuidado escrupuloso que dedicava à administração da justiça, prolongando a duração das sessões judiciárias, sempre temeroso de condenar alguém erroneamente, empenhando-se em preservar

ao máximo os direitos da defesa. A legislação de Marco Aurélio comprova sua preocupação em facilitar a emancipação dos escravos, mesmo quando o fisco se opunha a isso, de acordo com o seguinte princípio: a causa da liberdade deve se sobrepor a toda e qualquer consideração pecuniária. Para não onerar as províncias com um imposto muito considerável, destinado a financiar as campanhas da Germânia, leiloou objetos de valor pertencentes à família imperial. Soube da queda mortal de crianças equilibristas e exigiu que, a partir dali, colchões e redes de proteção fossem empregados para prevenir tais acidentes. Para a época, trata-se de um raro exemplo de atenção dedicada a humildes cidadãos (HADOT, 2016, p. 212)

Cabe concluir, novamente com Hadot, que micro e macropolítica estão sempre conectadas de uma forma ou de outra e “que não é possível se ocupar com os outros sem se ocupar consigo mesmo” (HADOT, 2016, p. 139). Afinal, é bem provável que o helenista estivesse correto quando dizia que, embora esteja cada vez mais difícil encontrar tranquilidade em nosso mundo, “sem paz interior nenhuma ação é eficaz” (HADOT, 2016, p. 151). No entanto, permanece a questão com a qual gostaríamos de encerrar este artigo sem esboçar uma resposta: será que a atitude crítica, tal como Foucault a formulou, não seria de fato um dos últimos bastiões de uma espiritualidade não esvaziada de sentido em nossa época?

Referências

- BARTHES, Roland. Conversa sobre a violência. In: *Inéditos, vol. 4 - política*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- COMITÉ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos - crise e insurreição*. Tradução de Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- DARDOT, Pierre. e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault 1926-1984*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001.
- _____. *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2011.
- _____. As "reportagens" de ideias. In: _____. *Ditos e Escritos, VIII*. Segurança, penalidade e prisão. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow In: DREYFUS, H. RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a

- _____. Da amizade como modo de vida. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.
- _____. Com o que sonham os iranianos? In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013c
- _____. O chefe mítico da revolta do Irã. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013d..
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013e.
- _____. *Hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a.
- _____. É inútil revoltar-se? In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.
- _____. *Do governo dos vivos*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014c.
- _____. *O que é a crítica?, seguido de A cultura de si*. Tradução de Pedro Elói Duates. Lisboa: Texto & Grafia, 2017.
- _____. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana*. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- _____. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.
- KANT, I. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? In: CASANOVA, M. *O que é esclarecimento? / Kant ... [et al.]*. Tradução de Paulo Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- MARÍN-DÍAZ, Dora. *Autoajuda, educação e práticas de si*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização: ensaio*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- STEPHAN, C. *O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

Victor Alexandre Garcia
Doutorando pela PUC-RJ
E-mail: victorgarcipsi@gmail.com

¹ "Tenho a intenção de mostrar, em meu livro, a diferença profunda que existe entre a representação que os antigos faziam da *philosophia* e a representação que se faz habitualmente da filosofia em nossos dias" (HADOT, 1999, p. 16)

² Para um aprofundamento dessa temática, remeto o leitor ao livro de Cassiana Lopes Stephan (2021).

³ Por esse motivo, Hadot (2016, p. 171) criticou a viabilidade de uma estética da existência como ética para o homem moderno: "não acho que o modelo ético adaptado ao homem moderno possa ser o de uma estética da existência. Receio que isso não passe, no fim das contas, de uma nova forma de dandismo".

⁴ Não abordaremos aqui as diferenças existentes entre esses dois momentos do cuidado de si greco-romano.

⁵ "Quando falo de espiritualidade, não falo de religião, ou seja, é necessário distinguir muito bem espiritualidade e religião (...). A espiritualidade é algo que você pode encontrar na religião, mas também fora dela; você a encontra no budismo, religião sem teologia, nos monoteísmos, mas também na civilização grega. Portanto, a espiritualidade não está necessariamente relacionada à religião, embora a maioria das religiões tenha uma dimensão de espiritualidade" (FOUCAULT, 2018, p. 20).

⁶ Cf. Stephan (2021), especialmente as páginas 73 a 89, em que a autora demonstra haver em Hadot uma busca pelos universais presentes nos exercícios espirituais, por oposição a Foucault, cuja leitura mais imanentista não pressupunha que as técnicas de si convergissem necessariamente em um número limitado de modos de vida.

⁷ Cf. Foucault, 2013b.

⁸ De início, Foucault (2018, p. 21) afirma: "Todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter um lugar na história a partir de um movimento de espiritualidade". E depois acrescenta uma exceção, a Revolução Francesa, que foi quando "pensamos que um bom sistema de representação parlamentar resolveria os problemas, que uma filosofia suficientemente sábia e adaptada poderia de maneira efetiva permitir que as pessoas deixassem de ser sujeitos como eram, tornando-se sujeitos de uma razão universal, etc." (FOUCAULT, 2018, p. 25-26).

⁹ "Essa outra tradição crítica não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma analítica da verdade. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos. E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade" (FOUCAULT, 2010, p. 21-22)

¹⁰ Segundo Eribon (1990, p. 262), desde 1976 alguns intelectuais, Foucault incluso, vinham denunciando "o silêncio das autoridades francesas diante das flagrantes violações dos direitos humanos no Irã"

¹¹ Diante do que definem como sendo a "nulidade ética" do ocidente capitalista, os autores do Comité Invisível (2016, p. 9) realizam uma leitura próxima à de Foucault, e nos provocam: "Seria preciso, pelo contrário, admitir que a força dos islamitas reside justamente no fato de sua ideologia política se apresentar, antes de tudo, como um sistema de prescrições éticas (...). E então as pessoas aqui na França poderiam parar de choramingar ou de dar alarmes falsos a cada vez que um adolescente sincero preferisse integrar as fileiras de "jihadistas" em vez da multidão suicida dos assalariados do setor terciário"

¹² *Entre a cloroquina e o namastê: conheça a direita gratiluz*. Reportagem de Fabiana Moraes ao The Intercept, publicado em 4 de maio de 2021. In: <https://theintercept.com/2021/05/04/entre-cloroquina-namaste-conheca-direita-gratiluz/>. Acessado em: 09/01/2023.

¹³ Em francês, Foucault (2001, p. 251) usa o termo *éthique du soi*, que preferimos traduzir por "ética do si" no lugar de "ética do eu". A estética da existência foucaultiana trata da construção da vida como obra de arte, e não da construção do eu como obra de arte.

¹⁴ Cf. Marín-Díaz (2015) que, por exemplo, discute bem a relação entre os livros de autoajuda e o cuidado de si.

¹⁵ A esse respeito, vale lembrar que Foucault simpatizava mais com as revoltas do que com as revoluções.