

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB  
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Lorrayne Bezerra Vasconcelos Colares

**ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA:  
uma análise do diálogo interrompido entre Foucault e Hadot**

Brasília  
2013

Lorryne Bezerra Vasconcelos Colares

**ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA:  
uma análise do diálogo interrompido entre Foucault e Hadot**

Monografia apresentada ao curso de graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de licenciada em Filosofia.

Orientadora: Prof. Loraine Oliveira.

Brasília  
2013

Lorrayne Bezerra Vasconcelos Colares

**ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA:  
uma análise do diálogo interrompido entre Foucault e Hadot**

Monografia apresentada ao curso de graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de licenciada em Filosofia.

Orientadora: Prof. Loraine Oliveira.

Aprovada em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_

**Banca examinadora**

---

Dra. Loraine Oliveira (Orientadora)

---

Dr. Wanderson Flor do Nascimento

## **AGRADECIMENTOS**

Chegar até aqui foi uma grande jornada, e se não fosse o apoio e o empurrão de muitos, talvez, eu não tivesse a força necessária para ter dado tantos passos. E são a essas pessoas que dedico meus agradecimentos.

Agradeço aos meus pais, por todo o esforço que realizaram para que eu tivesse a melhor educação possível. E, ao meu irmão, esperando que eu, humildemente, possa servir como um exemplo para ele.

Agradeço aos meus amigos, que tantas vezes me perguntaram sobre o que era a minha monografia e ficaram confusos com a resposta, graças aos seus questionamentos hoje eu tenho mais clareza em meus objetivos. Muito obrigada pelo companheirismo e incentivo nas horas mais difíceis e por todos os conselhos e desabafos a respeito das incertezas do futuro.

Ainda, a todos os professores que me acompanharam durante a graduação, que compartilharam seus conhecimentos comigo e me fizeram aspirar a essa profissão; e, especialmente, à orientadora deste trabalho, Loraine, pela paciência e dedicação em me auxiliar e por ter me inspirado a estudar esse tema que me encantou.

*“Pois o criador tem de ser um mundo  
para si mesmo e encontrar tudo em si mesmo  
e na natureza, da qual se aproximou.”*

**Rilke**

## RESUMO

O presente trabalho visa analisar o breve, porém significativo, diálogo travado entre Pierre Hadot e Michel Foucault no final do século XX, procurando apresentar e discutir as ideias de ambos os autores a respeito da assim chamada *estética da existência*, tema que apresenta inúmeros pontos de convergência e de divergência entre ambos. O próprio Hadot chegou, em diversos momentos, a ressaltar as diferenças de interpretação e de opções filosóficas que os separavam. Foucault, por outro lado, apesar de abertamente reconhecer que era um leitor de Hadot, faleceu precocemente, não podendo escrever pontualmente sobre as críticas levantadas.

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

## ABSTRACT

The present work analyzes the brief, but significant, dialogue settled between Pierre Hadot and Michel Foucault in the late twentieth century, seeking to present and discuss the ideas of both authors about the so-called *aesthetics of existence*, a theme that has numerous points of convergence and divergence between them. Hadot himself came, at various times, to highlight the differences of interpretation and philosophical choices that separated them. Foucault, on other hand, despite openly acknowledge that he was an Hadot's reader, died early, not being able to write exactly on the criticisms raised.

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

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1. FOUCAULT E A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA</b> .....	9
1.1. A virada metodológica e a questão do sujeito foucaultiano .....	9
1.2. A genealogia da ética foucaultiana .....	12
1.3. A estética da existência, o estudo da Antiguidade e a crise ética contemporânea .....	15
<b>2. O DIÁLOGO: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS</b> .....	19
2.1. Convergências .....	20
2.2. Divergências .....	21
2.2.1. Obra de arte ou vida bela? .....	22
2.2.2. A Idade da ruptura .....	23
2.2.3. Toti se inserens mundo: mergulhando na totalidade do mundo .....	25
2.2.4. A ética do prazer .....	28
2.2.5. A escrita de si .....	29
2.2.6. A validades das críticas universalistas .....	31
<b>3. O PROJETO HADOTIANO DOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS</b> .....	34
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	37
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	38



## INTRODUÇÃO

O diálogo travado entre Pierre Hadot e Michel Foucault no final do século XX, a respeito da assim chamada *estética da existência*, é, sobretudo, um debate a respeito da ética contemporânea, e que se relaciona a diversos aspectos do estudo da história da ética.

Visamos apresentar esse diálogo enquanto um debate de genealogias éticas, diálogo esse que teria um imenso interesse no cenário filosófico atual, a fim de apontar e questionar em que medida as críticas de Pierre Hadot teriam impacto sobre o projeto foucaultiano da *estética da existência* e sugerir se elas, por sua vez, caracterizariam um novo projeto ético ou não.

Sendo assim, é preciso analisar a concepção de *estética da existência*, assim como os derivados do conceito de *cuidado de si*, encontrada na última fase de Foucault. Além disso, é necessário compreender essa problemática enquanto uma crítica à ética contemporânea, e quais são as reflexões que ambos os autores nos permitem realizar. Isso se realizará no exame das influências de Hadot nos escritos de Foucault, assim como no exame dos pontos de encontro e desencontro entre ambos os autores e das suas diferenças de posição filosófica para que, enfim, possamos investigar em que medida a crítica de Hadot influencia o projeto foucaultiano e propõe uma nova alternativa ao homem contemporâneo.

Para isso, a metodologia empregada será amparada na revisão crítica da literatura encontrada sobre o tema, sobretudo na apresentação e discussão dos textos dos próprios autores estudados e dos principais comentadores de ambos.

## 1. FOUCAULT E A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Primeiramente, é preciso entender o que Foucault entende por estética da existência e por quais motivos essa é uma das principais problemáticas de sua vasta obra. A problemática ética se concentra principalmente na fase final de seus escritos, ou seja, no último Foucault, compreendendo os anos entre 1978 e 1984. Apesar de possuir um eixo ético, não se distancia da temática política (concentradas na questão do poder) e epistemológica (concentrada nas questões do saber e da verdade), abordadas por Foucault em suas fases anteriores. O eixo ético articula-se com os outros eixos, como, por exemplo, na medida em que Foucault, ao discutir a questão do poder e da governabilidade, percebe que o governo dos outros requer um governo de si. Nessa fase, Foucault está notoriamente preocupado com a questão do sujeito e de como este se relacionaria com uma *estética da existência*, sendo assim, ele desenvolve todo um projeto, infelizmente inacabado, de genealogia da ética<sup>1</sup>.

### 1.1. A virada metodológica e a questão do sujeito foucaultiano

---

<sup>1</sup> Para Gutting (2005, pp. 43 – 44), Foucault utiliza o termo *genealogia* tendo como inspiração clara o projeto nietzscheano da *Genealogia da Moral*. Ele afirma que o primeiro volume de sua *História da Sexualidade* é comumente citado como um estudo genealógico, apesar do fato deste ser apenas uma introdução geral a uma série de estudos genealógicos detalhados e que nunca foram escritos. Foucault também, por vezes, refere-se aos dois últimos volumes de sua *História da Sexualidade* como se estas fossem genealogias, mas, para Gutting, isso só é assim em um sentido muito atenuado e que tem muito mais a ver com a sua intenção ética do que com seu modo de análise histórica. Preferiu-se utilizar a terminologia genealogia da ética para se referir ao projeto de Foucault, essa escolha se dá devido ao fato de Foucault não possuir uma ética no sentido tradicional instituído pela história da filosofia. É mais interessante falar em genealogia da ética, pois o que Foucault faz em seus últimos escritos é procurar o surgimento do sujeito moral através de uma história das problematizações, dos discursos, das experiências e dos códigos.

Para entender o que caracteriza esse projeto final de Foucault, é necessário examinar a medida na qual ele se distancia do seu projeto anterior, ou seja, do primeiro volume da *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*, e em que medida isso possui ressonâncias filosóficas e metodológicas em sua filosofia. Tal virada metodológica ocorre enquanto Foucault escrevia os dois últimos volumes da História da Sexualidade, nomeadamente *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*. Como bem observa Arnold I. Davidson:

O primeiro volume da História da Sexualidade de Michel Foucault foi publicado em 1976. A contracapa daquele volume anunciava os títulos dos cinco próximos volumes que completariam o projeto de Foucault. O segundo volume se chamaria *The Flesh and The Body* e diria respeito à pré-história de nossa moderna experiência de sexualidade, concentrando-se na problematização do sexo no início do Cristianismo. Os volumes 3 ao 5 se focariam em algumas das maiores figuras (dos séculos XVIII e XIX) em torno das quais problemas, temas e questões tinham sido elaboradas. O terceiro volume, *The Children's Crusade*, discutiria a sexualidade infantil, especialmente o problema da masturbação na infância; o quarto volume, *Woman, Mother, Hysteric*, discutiria modos específicos pelos quais a sexualidade tem sido aplicada no corpo feminino; o quinto volume, *Perverts*, foi planejado para investigar exatamente qual é o título dado à pessoa do perverso, um sempre presente alvo do pensamento do século XIX. Finalmente, o sexto volume, *Population and Races*, serviria para examinar o modo pelo qual tratados, teóricos e práticos, acerca dos temas de população e raça eram conectados à história do que Foucault chama de "biopolítica". Em 1984, quando os volumes 2 e 3 da *História da Sexualidade* foram finalmente publicados, alguns anos depois do que era esperado, muitos dos leitores de Foucault devem ter ficado desorientados com os seus conteúdos, para dizer o mínimo. Essa desorientação foi ocasionada, mais imediatamente, pela profunda reorientação cronológica desses dois volumes. O segundo volume, *O Uso dos Prazeres*, estudava problemas sexuais no pensamento grego clássico, enquanto o terceiro volume, *O Cuidado de Si*, analisava esses problemas como eles aparecem nos textos gregos e latinos do primeiro e segundo século d. C.. Além disso, na introdução do segundo volume, que serve como introdução para o seu novo projeto, Foucault reconceitua a inteira problemática de sua história da sexualidade e introduz um conjunto de conceitos que não existiam no primeiro volume. A consequência filosófica mais significativa dessa reorientação foi a conceituação foucaultiana da ética, sua elaboração teórica da ética como um quadro para a interpretação das problematizações sexuais dos gregos e romanos (DAVIDSON, 2005, pp. 125 – 126, tradução nossa).

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

Sendo assim, é devido a essa modificação metodológica-filosófica que Foucault precisou mudar de perspectiva, mesmo que ele ainda permaneça dentro de

uma mesma problemática geral, reorganizando, assim, seus escritos em torno da formação, que ele localiza na Antiguidade grega, de uma *prática de si*. Foucault afirma que “talvez tenhamos mudado de perspectiva, girado em torno do problema, que é sempre o mesmo, isto é, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência” (FOUCAULT, 2010, p. 289). Para ele, por mais que esse desvio exigisse anos a mais de estudos e configurasse um longo desvio, ainda assim teria um proveito teórico<sup>2</sup>.

Foucault assevera que o objetivo fundamental de todo o seu trabalho nunca foi, como muitos afirmam, o de elaborar os fundamentos da análise do fenômeno do poder, e ele próprio afirma que o poder enquanto questão autônoma não lhe interessa, mas sim o de “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (FOUCAULT, 1995b, p. 231). Sendo assim, seu objetivo foi caracterizar ao longo de sua obra três modos de objetivação que transformaram os humanos em sujeitos (1995b, pp. 231 – 232): a objetivação do sujeito do discurso, do sujeito produtivo e do simples fato de estar vivo; a objetivação do sujeito nas práticas divisoras, ou seja, do sujeito enquanto dividido no seu interior e em relação aos outros e esse processo o objetiva; e, por fim, tentou estudar o modo pelo qual um ser humano torna-se sujeito. Sendo assim, é possível afirmar que o tema central da obra de Foucault é, no fundo, a questão do sujeito, e não as relações entre saber e poder. Isto é assim devido ao fato de que entre os domínios estudados por Foucault (isto é, os domínios do saber, do poder e da ética) estabelecem-se relações do sujeito. Sua tarefa é, afirma ele, a de “pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 1998, p. 11).

Mas o que Foucault entende por sujeito? O projeto foucaultiano de genealogia da ética está centrado não na figura de um sujeito qualquer, mas na de um sujeito que:

se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de

---

<sup>2</sup> Alguns estudiosos, inclusive, defendem que tal virada metodológica reflete até mesmo no estilo de escrita de Foucault. Segundo Antônio Cavalcanti Maia, o estilo da escrita de Foucault, em seus últimos escritos, “transformou-se, tornando-se mais límpido e direto” (MAIA, 2000, p. 278).

convenções que podemos encontrar no meio cultural (FOUCAULT, 2010, p. 291).

Ou seja, o sujeito foucaultiano não é um “um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares” (FOUCAULT, 2010, p. 291). Foucault está, assim, criticando todas as formas de filosofias antropologizantes, que defendem uma espécie de ontologia do sujeito. Sua noção de sujeito é histórica, e não constituída. Como bem observa Huijer, segundo Foucault:

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

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

Sendo assim, o domínio da sexualidade foi escolhido por Foucault para que ele tentasse entender como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de sexualidade. Ele percebeu, então, que ao invés de estudar a sexualidade nos limites do saber e do poder, como ele havia feito nos anos setenta quando seu projeto era o de uma “história da produção de subjetividades, dos procedimentos de sujeição pelas máquinas do poder” (GROS, 2008, p. 128), seria melhor voltar-se para compreender melhor como o sujeito constitui ele mesmo a experiência de sua sexualidade como desejo, já que, para ele, a compreensão da sexualidade é imprescindível para a compreensão de quem somos.

## 1.2. A genealogia da ética foucaultiana

Foucault entende a ética não como um sistema, mas como um modo pelo qual o indivíduo relaciona-se consigo mesmo, enquanto sujeito de suas próprias ações e, sendo assim, ele procura conceber uma ética através da qual o indivíduo possa criar-se como obra de si mesmo. Segundo Huijer, Foucault não compreende a ética “como um conjunto coerente de prescrições morais, nem como um estudo de comportamentos morais. Em vez disso, ele via a ética como uma atitude ética que visa transformar a relação consigo mesmo em uma obra de arte”. (HUIJER, p. 61, tradução nossa).

O próprio Foucault (1998, p. 26) explicita que por moral podemos entender duas coisas:

- i) um conjunto prescritivo de valores e regras de ação – o qual ele denomina como *código moral* - propostas aos indivíduos por intermédio de aparelhos diversos, que são explicitamente bem formulados numa doutrina uniforme e num ensinamento explícito;
- ii) o fenômeno da moralidade de comportamentos, ou seja, o comportamento efetivo dos indivíduos em relação às regras e valores que lhe são propostos, como os indivíduos ou grupos de indivíduos se conduzem em relação ao código moral explícita ou implicitamente existente em sua cultura.

Em seguida, ele (1998, p. 27) diferencia regras de conduta das condutas que se podem medir a essas regras e da maneira pela qual é necessário conduzir-se. Essa conduta representa o indivíduo que constitui a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos constituidores do código. Vale ressaltar que esse conduzir-se tem uma característica plural, até mesmo em códigos de prescrições que possuam um quadro rigoroso, estrito e simétrico – como o da sexualidade - “existem diferentes maneiras de ‘se conduzir’ moralmente, diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação.” (FOUCAULT, 1998, p. 27).

A genealogia da ética foucaultiana centra-se em torno dessas formas de condutas que constituem o sujeito moral, pois para que uma ação possa ser considerada moral deve implicar não só uma relação ao real em que se efetua e ao código que se refere, mas também uma relação a si, e essa relação é a:

constituição de si enquanto 'sujeito moral', na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se (FOUCAULT, 1998, p. 28).

Isto é, para Foucault (1998, pp. 28 – 29), dá mesma forma como não há conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral, também não há constituição desse sujeito moral sem que se leve em conta os modos de subjetivação, uma ascética ou práticas de si que o estruturam, pois a ação moral seria indissolúvel das atividades de si.

Sendo assim, o autor afirma que só seria possível fazer uma história da moral se levássemos em conta tudo que essa palavra realmente significa e isso dividiria tal empreendimento em três: o de fazer uma história das moralidades (que trataria da relação entre as ações dos indivíduos ou grupos de indivíduos para com os códigos morais), uma história dos códigos (que trataria das diversas características dos códigos morais) e uma história da ética e da ascética, sendo que esta última seria uma “história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral” (FOUCAULT, 1998, p. 29), ou seja, “uma história das formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la” (FOUCAULT, 1998, p. 29). Segundo Davidson, o que podemos aprender com a genealogia da ética foucaultiana é a consideração de que:

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

E é nesse contexto que Foucault faz uma diferenciação entre morais que dão mais importância ao código e morais que seriam formas de subjetivação e práticas de si. E, ora, o fato dele se interessar pelas morais da Antiguidade grega e greco-

romana é justamente porque estas eram exemplos de morais que valorizavam as formas de subjetivação e *práticas de si*. Mais especificamente, segundo Davidson, Foucault argumenta que “as práticas de si na Antiguidade tardia são caracterizadas pelo princípio geral de conversão para si mesmo - *epistrophé eis heauton*” (DAVIDSON, 2005, p. 128, tradução nossa).

### **1.3. A estética da existência, o estudo da Antiguidade e a crise ética contemporânea**

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

a um conjunto de práticas que, certamente, tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar ‘artes da existência’. Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra de arte que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (FOUCAULT, 1998, pp. 14 - 15).

A virada metodológica realizada por Foucault, sendo assim, não é apenas uma virada ética, mas também estética, na medida em que ele está focado na possibilidade de existências estéticas, ou seja, ele está interessado nas características plurais, variáveis e multiformes das relações sociais humanas.

Foucault justifica sua escolha pelo estudo da Antiguidade grega e greco-romana por três motivos: i) o fato de que “na ética grega as pessoas estavam preocupadas com a sua conduta moral, sua ética, suas relações consigo mesmas e com os outros muito mais do que com os problemas religiosos” (FOUCAULT, 1995a,



p. 255); ii) o fato de que “a ética não se relacionava a nenhum sistema social institucional – nem sequer a nenhum aspecto legal” (FOUCAULT, 1995a, p. 255); iii) o fato de que “a sua preocupação, seu tema, era constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência” (FOUCAULT, 1995a, p. 255).

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

Sendo assim, o estudo da sexualidade é considerado, por Foucault, como “um capítulo – um dos primeiros capítulos – dessa história geral das ‘técnicas de si’”. (FOUCAULT, 1998, p. 15). Foucault estudou profundamente os gregos e latinos, devido ao fato da Antiguidade ser caracterizada pela busca de uma ética pessoal nos mais diversos estilos que possibilitava ao sujeito constituir-se de um modo livre dos atuais mecanismos disciplinares, e não por uma moral como obediência a um sistema de regras, como acontece após o cristianismo, pois este gerou um código de ética fundamentalmente diferente daquele do mundo antigo:

Com o cristianismo, vimos se inaugurar lentamente, progressivamente, uma mudança em relação às morais antigas, que eram essencialmente uma prática, um estilo de liberdade. Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regravam a conduta de cada um. Porém, na Antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo. Quanto a essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, creio que, embora obedecesse a cânones coletivos, ela estava no centro da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade, ao passo que, no cristianismo, com a religião do texto, a ideia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assumia muito mais a forma de um código de regras (FOUCAULT, 2010, p. 290).

Para Foucault, esse tipo de moral descendente do cristianismo “está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve

corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência” (FOUCAULT, 2010, p. 290). Ele acredita que o problema ético da contemporaneidade é, de certa forma, semelhante ao da Antiguidade, pois:

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

Entretanto, o que Foucault faz é apresentar a *estética da existência* como uma forma de repensar a ética da contemporaneidade, mas sem propor um retorno aos gregos ou fazer história da filosofia, apesar de seus vastos estudos e incursões na Antiguidade. O próprio Foucault afirma que não se trata de uma alternativa e que não acredita que a solução dos impasses éticos atuais se encontre no estudo da Antiguidade, ou seja, ele defende que:

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

O que Foucault está defendendo é que podemos “ver claramente que alguns dos principais princípios de nossa ética foram relacionados, num certo momento, a uma estética da existência” (FOUCAULT, 1995a, p. 261) e que esse tipo de análise histórica da ética grega pode ser útil, mas não é uma resposta; ela pode apenas servir para inspirar um olhar crítico e uma ação transformadora ante a dificuldade de instituir princípios de uma nova ética. Sendo assim, é:

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

Apesar de seus vastos estudos sobre a Antiguidade, Foucault estava preocupado com um problema atual, com a questão da crise ética na contemporaneidade, que faz parecer com que seja impossível fundamentar hoje uma nova, única e norteadora moral e a sua reflexão se encontra com os gregos e latinos na medida em que Foucault propõe que os caminhos para o delineamento de uma nova ética se daria através de parâmetros estéticos e, por isso mesmo, mais plurais. Como bem observa Veyne:

no mundo moderno, parece ter se tornado impossível fundamentar uma moral. Não existe mais uma natureza ou uma razão diante a qual render-se, nem uma origem com a qual estabelecer uma relação autêntica [...]; a tradição ou a sujeição não são mais do que situações de fato. Já não nos apregoamos mais nem a crise e nem a decadência; as aporias da reduplicação filosófica jamais comoveram aos mortais comuns. O que perdura é que os mortais comuns são compostos de sujeitos, de seres desdobrados, que mantêm uma relação ou de consciência ou de conhecimento de si consigo mesmos. É sobre estas bases que julgará Foucault (VEYNE, 1985, p. 7).

Foucault está defendendo a necessidade da existência de uma nova ética, uma ética pessoal que nos liberte do “elo analítico ou necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas ou políticas” (FOUCAULT, 1995a, p. 261) e que nos livre da associação da arte “apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida” (FOUCAULT, 1995a, p. 261). Daí não se segue que Foucault tenha nos oferecido um sistema ético que cumpra essa função, mas que ele apontou os caminhos para uma ética foucaultiana, que defenderia que devemos viver nossa própria vida como se esta fosse uma obra de arte e, é a partir disso, que devemos pensar com e a partir de Foucault.

## 2. O DIÁLOGO: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS

Porém, propor uma nova genealogia da ética não é tarefa fácil e nem isenta de críticas. Dentre os mais importantes críticos do projeto foucaultiano, o nome de Pierre Hadot entra em questão. No texto *Um diálogo interrompido com Michel Foucault: Convergências e Divergências*, Hadot nos comunica a respeito de seu contato com Michel Foucault. Segundo o autor, eles se conheceram no final de 1980, quando Foucault lhe aconselhou que apresentasse candidatura ao *Collège de France*, uma das mais prestigiadas instituições do país. Conselho esse seguido por Hadot, cuja candidatura foi aceita em 1983 para a cadeira de história do pensamento helenístico e romano. Chase (2011, p. 3) relata que Hadot permaneceu lá até sua aposentadoria em 1992, e ministrou aulas sobre Plotino, Marco Aurélio, sobre a história da ideia da natureza e outros temas. Hadot faleceu em abril de 2010, pouco depois de receber uma homenagem em um dia dedicado ao seu pensamento na *École Normale Supérieure*.

Nessa época, porém, Hadot confessa que mal conhecia o trabalho de Foucault, mas este, pelo contrário, parecia ter sido um atento leitor dele. De fato, Foucault chegou até a citar o nome de Hadot na introdução da *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres* ao afirmar que “os livros de P. Brown, os de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia” (FOUCAULT, 1998, p.12) e também no decorrer do texto ao tratar das relações de Sócrates e Eros no *Banquete* de Platão, evidenciando assim que foi influenciado pela obra de seu contemporâneo.

A partir de então, eles travaram um breve diálogo, entre conversas que Hadot lamenta terem sido raras, mas que evocaram inúmeras discussões, principalmente a respeito da filosofia greco-romana da vida. Porém, a morte prematura de Foucault, que morreu aos 57 anos em 1984, interrompeu esse diálogo, o qual o próprio Hadot afirma que teria podido os beneficiar mutuamente em seus pontos de acordo, mas também e, sobretudo, em seus desacordos.

Entretanto, mesmo após a morte de Foucault, Hadot publicou textos e entrevistas exaltando respostas que não havia conseguido comunicar a Foucault enquanto este ainda vivia, respostas essas que revelam, para além de suas confluências, as diferenças de interpretação e de opções filosóficas entre ambos.

## 2.1. Convergências

Além da clara influência de Hadot nos escritos de Foucault percebida pelo fato deste o ter mencionado, no âmbito das convergências entre os dois autores, Hoffmann (2010 – 2011, p. xxxvi) nota que ambos trataram de temas em comum, tais como as questões da *filosofia como terapêutica*, da *filosofia como modo de vida*, assim como a ideia do *cuidado de si* e dos *exercícios espirituais*.

Para Hadot, por exemplo, a filosofia antiga consistia, sobretudo, “em uma série de técnicas espirituais destinadas a mudar o ouvinte ou o leitor: mudar, em primeiro lugar, sua maneira de ver as coisas, o mundo, e seu próprio lugar no mundo, e em segundo lugar, como consequência do primeiro, mudar sua maneira de viver e de ser” (CHASE, 2011, p. 5, tradução nossa) e para Foucault as *práticas* ou *técnicas de si*, inspiradas claramente no conceito hadotiano de exercícios espirituais, seriam “exercícios, e a relação de si consigo mesmo que determinam, são ‘o ponto, primeiro e último, da resistência ao poder político’” (CHASE, 2011, p. 8, tradução nossa). Para Foucault, a filosofia é uma ascese, ou seja, “a filosofia era um exercício espiritual, um exercício de si no qual alguém submete-se à modificações e testes, enfrenta mudanças, a fim de aprender a pensar de forma diferente.” (DAVIDSON, 2005, p. 131, tradução nossa).

Hadot, igualmente, defende a tese da *filosofia como um modo de vida*, e, assim como Foucault com sua *estética da existência*, afirma que “a filosofia é uma arte de viver, um estilo de vida que abarca toda a existência” (HADOT, 2002, p. 308). Além do mais, ambos os autores são mencionados por seus comentadores como exemplos de filósofos que ajustavam seus ensinamentos aos seus

comportamentos e que defendiam que “a filosofia como teoria ou como conjunto de doutrinas não pode se separar do modo de viver do filósofo” (CHASE, 2011, p. 2, tradução nossa).

Por fim, Hadot também ressalta, assim como o faz Foucault inúmeras vezes, que não pretende solucionar definitivamente os problemas filosóficos de seu tempo, mas que certas concepções da filosofia antiga lhe parecem manter um valor sempre atual.

Davidson (2005, p. 124) classifica os escritos de Foucault no mesmo contexto dos escritos dos historiadores do pensamento antigo, tais como Paul Veyne, Georges Dumézil e, especialmente, Pierre Hadot. Ele afirma que estes escritores, discutiram o trabalho de Foucault em termos que nos ajudam a ver como ele pode ser elaborado e criticado de maneiras filosoficamente frutíferas. Davidson também atenta ao fato de que os últimos escritos de Foucault tiveram uma recepção diversa por historiadores e filósofos da antiguidade franceses da recepção dos anglo-americanos, devido ao fato da “maneira pela qual Foucault conceitua questões mostrar claras ressonâncias com o trabalho que tinha sido e continua a ser empreendido pelos historiadores da antiguidade mais significantes do pensamento na França” (DAVIDSON, 2005, p. 124, tradução nossa).

Entretanto, é preciso não se enganar acerca da aproximação entre ambos, assim como observa Balaudé (2010, p. 39): não é Hadot que vai em direção a Foucault, mas é este último que encontra na temática da filosofia como modo de vida uma via fecunda para pensar o si mesmo e seus modos de constituição.

## 2.2. Divergências

Em relação às divergências, Hadot apresenta uma série de ressalvas a respeito do trabalho de Foucault, que merecem ser estudadas mais profundamente. Entre elas, algumas poderiam causar danos significativos ao projeto ético foucaultiano da *estética da existência*. A seguir serão expostas cinco das principais

críticas apontadas por Hadot, e, por fim, analisaremos estas no seu conjunto para um possível questionamento de suas validades.

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

Em primeiro lugar, Hadot afirma que hesitaria em falar de uma *estética da existência* enquanto um projeto de construir sua vida como uma obra de arte, seja a respeito da Antiguidade como da tarefa do filósofo em geral. Hadot afirma que “a palavra ‘estética’ evoca, com efeito, para nós modernos, ressonâncias muito diferentes daquelas que a palavra ‘beleza’ (*kallon, kallos*) possuía na Antiguidade” (HADOT, 2002, p. 308)<sup>3</sup>. A contemporaneidade tende a ver a esfera do estético separada da esfera do ético e rompe qualquer ligação intrínseca entre beleza e outros valores, o que não ocorria anteriormente. Tal conceito não se restringia apenas à beleza visível e audível, coisas belas, formas, cores e sons, mas também aos belos pensamentos e costumes. As noções de Belo, Bem e Verdade compunham uma tríade indissolúvel, tendo em vista que o mais justo era ao mesmo tempo considerado o mais belo e o mais verdadeiro. Sendo assim, Hadot pretende esclarecer que os filósofos da Antiguidade estavam procurando, antes de tudo, o bem como um valor supremo (*agathon*) e não a beleza (*kalon*). Esta é sobretudo uma crítica metodológica, visto que:

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

Inês Loureiro, no artigo *Arte e Beleza: diferentes formulações sobre a estética da existência*, aponta pequenas confusões na definição de estética da existência que seriam úteis no trabalho de esclarecimento da crítica de Hadot. Ela observa que

---

<sup>3</sup> As traduções das citações de Hadot aqui utilizadas foram gentilmente cedidas por F. Loque e L. Oliveira, cuja tradução do livro *Exercícios espirituais e filosofia antiga* de Pierre Hadot está atualmente no prelo da editora É Realizações. Entretanto, como o livro ainda não foi publicado, foi mantida a paginação da edição francesa original.

Foucault utiliza diferentes formulações para se referir à *estética da existência*, ele fala tanto em *forma*, *estilo*, *estética*, *arte*, *estilística* e *beleza*, mas usa esses termos quase como sinônimos, sem uma maior preocupação com a precisão conceitual e de uso dos termos, o que é bastante problemático. Pareceria então, segundo Loureiro, que “a expressão ‘estética da existência’ poderia ser reduzida, sem grandes distorções, a duas formulações básicas e intercambiáveis: *construir a própria vida como uma obra de arte e/ou construir uma vida bela*” (LOUREIRO, 2004, p. 49). *Arte* e *beleza* seriam termos utilizados como “predicados necessários ao procedimento de conferir uma forma ou um estilo à existência. Não vale qualquer forma, não basta um estilo: eles têm de ser artísticos e/ou belos” (LOUREIRO, 2004, pp. 48 – 49). Entretanto, como a própria Loureiro observa, essas expressões não são intercambiáveis e cada um desses termos tem ressonâncias e implicações bastante diversas. Parece que Foucault teria cometido o engano que é ler *arte* do mesmo modo como lia *beleza*, mas a própria reflexão sobre a beleza pode ser autônoma à reflexão sobre a arte e vice-versa. Todavia, Loureiro não se demora mais nessa distinção, pois afirma que seu objetivo “era tão-somente apontar um problema (as variações no vocabulário foucaultiano) e mostrar sua pertinência (uma vez que os termos utilizados podem ser compreendidos como pertencentes a universos distintos)” (LOUREIRO, 2004, p. 51). O fato é que a confusão terminológica criada por Foucault abre brechas para que Hadot critique a confiabilidade de suas interpretações dos antigos.

### 2.2.2. A Idade da ruptura

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



Por outro lado, Hadot afirma que para Foucault ela se deu com Descartes, pois antes deste a verdade só podia ser acessada através de um certo trabalho que o tornasse capaz de conhece-la, ou seja, o sujeito não tinha acesso à verdade apenas por ser capaz de ver o que é claro e distinto, a dizer, por ser capaz de ver a evidência. Tal interpretação pode ser encontrada no curso proferido por Foucault, no *Collège de France*, em 1982: a dizer, na *Hermenêutica do Sujeito*, onde ele afirma que:

a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso (FOUCAULT, 2006, p. 22).

Além disso, Foucault (2006, pp. 3 - 33) também defendia que a modernidade acentua a máxima antiga do *conhece-te a ti mesmo (gnôthi seautón)*, máxima essa que teria fundado as relações entre sujeito e verdade na filosofia ocidental, quando, na verdade, a supervalorização desta, em detrimento de uma desvalorização da noção de *cuide de si mesmo (epimeléia heautoû)*, não reflete a real experiência antiga. Para Foucault, o princípio délfico, na realidade, seria subordinado ao *cuidado de si* e apareceria como uma de suas diversas consequências. O *epimeléia heautoû* seria, então, o princípio fundamental que caracterizou toda a experiência filosófica da Antiguidade. Birman nos atenta ao fato de que “do ‘penso, logo existo’ de Descartes, passando pelo imperativo categórico de Kant e chegando ao espírito absoluto de Hegel, a filosofia do sujeito foi a teorização sistemática da ética fundada no saber de si” (BIRMAN, 2000, p. 170) ao invés da teorização de uma ética fundada no cuidado de si.

Hadot acreditava, pelo contrário, que há na modernidade um redescobrimiento parcial da experiência antiga. Ele se atém ao fato da própria estilística da escrita cartesiana, “Descartes escreveu *Meditações*: a palavra é muito importante. E, a propósito das *Meditações*, ele aconselha seus leitores a empregar alguns meses ou, ao menos, algumas semanas para 'meditar' sobre a primeira e a segunda [...]” (HADOT, 2002, p. 310). Isto é, mesmo sendo verdadeiro que Descartes introduz a importância da evidência no acesso à verdade, parece, para Hadot, que essa evidência “só pode ser percebida graças a um exercício espiritual” (HADOT, 2002, p.

311) e, sendo assim, Descartes estaria inserido “na problemática da tradição antiga da filosofia concebida como exercício da sabedoria” (HADOT, 2002, p. 311).

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

### 2.2.3. *Toti se inserens mundo: mergulhando na totalidade do mundo*

Além disso, uma terceira divergência, e talvez a mais importante porque abrange outras críticas mais pontuais, se encontraria em uma outra diferença de interpretação entre Hadot e Foucault. J. F. Costa (1995, p. 121), em seu artigo *O Sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?*, classifica Hadot entre os críticos de Foucault, como um universalista, devido ao fato deste denunciar Foucault por sua estética da existência estar voltada para uma espécie de auto perfeição e autoafirmação do sujeito e por dispensar o compromisso com os valores universais. Hadot pretende sugerir que ao invés de falar de uma *cultura de si* seria melhor falar em um *ultrapassamento de si*.

A noção de *ultrapassamento de si* estaria ligada ao ideal da sabedoria na

Antiguidade, e Hadot critica o fato de Foucault pouco se ater a esse termo. Para Hadot, a consciência cósmica do sábio no pensamento antigo corresponde a uma consciência mais aguda de si mesmo, de interioridade. O fato de Foucault ignorar a questão do sábio é um indicativo de sua negligência em relação à dimensão cósmica. Segundo Hadot:

A sabedoria é o estado ao qual talvez o filósofo jamais chegará, mas ao qual ele tende, esforçando-se para transformar a si mesmo a fim de se ultrapassar. Trata-se de um modo de existência caracterizado por três aspectos essenciais: a paz da alma (*ataraxia*), a liberdade interior (*autarkeia*) e (exceto para os céticos) a consciência cósmica, isto é, a tomada de consciência do pertencimento ao Todo humano e cósmico, espécie de dilatação, de transfiguração do eu que se dá conta da grandeza da alma (*megalopsychia*) (HADOT, 2002, pp. 308 – 309).

Para Hadot, apesar de Foucault ter compreendido a filosofia enquanto terapêutica, ele não compreendeu que para os filósofos da Antiguidade tardia - especialmente no estoicismo, mas também no platonismo e no epicurismo - “trata-se não da construção de um eu, como obra de arte, mas, ao contrário, de um ultrapassamento do eu ou, ao menos, de um exercício pelo qual o eu se situa na totalidade e se experimenta como parte dessa totalidade” (HADOT, 2002, p. 310). A noção de *cuidado de si*, em Foucault, parece ficar no nível de uma interiorização, mas para por aí, quando deveria dar continuação a um segundo momento: um movimento de tornar-se consciente de si como parte da *Natureza* e da *Razão Universal*, ou seja, da *consciência cósmica* – e este sim seria o objetivo último do *cuidado de si*. Segundo Hoffmann, Foucault “não dá o devido valor à consciência de pertencer ao Todo cósmico, e a consciência de pertencer à comunidade humana, percepções da consciência que correspondam a um ultrapassamento de si” (HOFFMANN, 2010 – 2011, p. xxxviii, tradução nossa). Chase também reafirma essa crítica, ao comentar que “Hadot pensa que Foucault não deu importância suficiente ao processo pelo qual nos damos conta à nossa pertinência ao Todo cósmico e à comunidade social” (CHASE, 2011, p. 1, tradução nossa).

Nesse sentido, Davidson (2005, p. 138) faz uma interessante comparação entre o pensamento de Hadot e os ensinamentos de Plotino, filósofo neoplatônico imensamente estudado por Hadot. Davidson invoca a formulação de Plotino de que a arte de viver não é comparada à pintura, mas sim à escultura. A pintura seria uma arte de adição na Antiguidade, enquanto a escultura seria uma arte de remoção – ou seja, para essa forma de pensamento a estátua desejada já se encontraria no bloco

de mármore a ser entalhado, o trabalho do artista seria o de remover o que é supérfluo para que a estátua se torne aparente. Então, para Davidson:

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

Hadot acredita que o que Foucault chama de *técnicas de si* está centrado excessivamente no *si*, no *eu*, no *a si mesmo*. O golpe fatal de Hadot está ao afirmar que essa interpretação demasiado voltada para o sujeito constituiria uma nova forma de dandismo, ele afirma que:

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

Dandismo é uma expressão que remete tanto à moda, à história e à literatura, no âmbito de uma valorização estética do espírito da superioridade aristocrática. O que Hadot quis expressar com essa crítica parece se relacionar ao já defendido por Baudelaire, em *O Pintor da Vida Moderna*, quando este se refere aos dândis como homens que "não têm outra ocupação senão cultivar a ideia do belo em suas próprias pessoas, satisfazer suas paixões, sentir e pensar" (BAUDELAIRE, 1995, p. 870). Se, para Hadot, o dândi é aquele que vive exclusivamente segundo ideais estéticos sempre se admirando na frente de um espelho, afirmar que o projeto de Foucault seria uma nova forma de dandismo é dizer que o "ideal de cultura de si muitas vezes se encontra perigosamente perto de um solipcismo e/ou narcisismo egocêntrico" (CHASE, 2007, p. 14, tradução nossa). Hadot está preocupado que este modelo de cuidado de si se torne puramente uma estética.

Porém, Foucault não teria omitido esses aspectos da filosofia antiga por falta de conhecimento deles, mas porque sua estética da existência não seria apenas um estudo histórico e sim uma espécie de modelo de vida para o homem contemporâneo, e, como observa Hadot (2002, p. 395), as noções de *Razão Universal* e de *Natureza Universal* não possuem mais sentido no mundo

contemporâneo. O problema está em Foucault fazer uma leitura dos antigos sem se preocupar com esses elementos fundamentais. Para Chase, o que Hadot conceitua como filosofia como modo de vida é diferente da adaptação de Foucault do pensamento de Hadot. Ou seja, não se trata de:

um eu que é esteticamente agradável - é isso que Hadot justamente estigmatiza como "Novo Dandismo" [...]. Em vez disso, mudando a nossa maneira de olhar o mundo, estamos a transformar a nós mesmos ao ponto de nos tornarmos seres totalmente integrados, dominando nosso discurso interno de uma forma a um domínio do discurso retórico externo em nossos discursos, harmonizando a nossa vontade e desejos com o curso da natureza, reconhecendo e cumprindo as obrigações sociais impostas sobre nós pela demanda de Justiça. Por todos esses meios, podemos alcançar uma consciência cósmica que nos eleva acima dos interesses mesquinhos de nossas vidas individualistas, e nos torna conscientes de que somos partes do Todo. Este objetivo final é equivalente à felicidade, no sentido dado a este conceito pela filosofia helenística: a liberdade da inquietude, angústia, preocupações e desespero (CHASE, 2007, p. 5, tradução nossa).

#### 2.2.4. A ética do prazer

A crítica a respeito do *ultrapassamento de si* ecoa em outros pontos levantados por Foucault. Hadot também critica o fato de Foucault apresentar a ética greco-romana como uma ética do prazer, que se obtém em si mesmo e contido no eu individual. Foucault afirma que “alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer. Não somente contenta-se com o que se é e aceita-se limitar-se a isso, como também ‘apraze-se’ consigo mesmo” (FOUCAULT, 2005, pp. 70 – 71). Ele afirma que este é um tipo de prazer para o qual Sêneca emprega os termos *gaudium* ou *laetitia*, e que representa um estado de tranquilidade do corpo e da alma, provocado por nós e em nós mesmos. Foucault opõe esse tipo de prazer ao que é designado pelo termo *voluptas*, que designaria um prazer cuja origem se encontra fora de nós e nos objetos cuja presença não nos é assegurada. Para Hadot, há inexatidão nessa exposição das coisas, *gaudium*, na verdade, designaria o termo *alegria*, enquanto *voluptas* seria reservado para o termo *prazer*. Hadot afirma que essa diferenciação não seria apenas um detalhe de precisão linguística, pois “se os estoicos se atêm à palavra *gaudium*, à palavra

‘alegria’, é porque se recusam, precisamente, a introduzir o princípio do prazer na vida moral.” (HADOT, 2002, pp. 324 – 325). A felicidade, no estoicismo, não consiste no prazer, mas sim na virtude. A virtude consiste na finalidade da vida, ser virtuoso é viver conforme a *Natureza Universal*.

Foucault também cita a seguinte passagem de Sêneca nas *Cartas a Lucílio*: “[...] Dirige teu olhar para o bem verdadeiro; sê feliz pelos teus próprios bens (*de tuo*). Mas, esses bens, de que se trata? De ti mesmo e da tua melhor parte” (SÊNECA apud FOUCAULT, 2005, p. 71). Hadot critica essa interpretação, devido ao fato do estoicismo não encontrar a alegria no eu, mas na melhor parte de si mesmo, e esta consistiria a consciência voltada para o verdadeiro bem. Para Hadot, a melhor parte de si consiste em um eu transcendente, “Sêneca não encontra sua alegria em ‘Sêneca’, mas transcendendo Sêneca, descobrindo que há nele uma razão, parte da Razão universal, intrínseca a todos os homens e ao próprio cosmos” (HADOT, 2002, p. 325). É novamente um *ultrapassamento de si*.

Mesmo se Foucault tivesse se voltado para outras escolas da Antiguidade tardia que não se fundem na *Natureza* e da *Razão Universal*, tal como o epicurismo que defende que a formação do mundo é fruto do acaso, ainda assim a prática espiritual não se resumiria a uma simples cultura de si enquanto simples relação do eu para consigo mesmo e que encontra o prazerem si mesmo. Para Hadot:

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

### 2.2.5. A escrita de si

A questão do ultrapassamento de si tem sua última ressonância na crítica que Hadot faz ao artigo de Foucault, *A Escrita de Si*, no qual Foucault trata sobre a discussão do valor terapêutico da escrita. Nesse estudo, Foucault reflete sobre as formas da escrita de si na Antiguidade greco-romana. Foucault (2010, p. 146) defende que não se pode aprender a arte de viver “sem uma askésis que deve ser compreendida como um treino de si por si mesmo”, e que entre todas as variações desse treino a escrita possuía um estatuto essencial devido ao fato de possuir uma “função *etopoiética*: ela é operadora da transformação da verdade em *éthos*” (FOUCAULT, 2010, p. 147). Sendo que essa escrita *etopoiética* estaria localizada em dois tipos de gêneros literários encontrados na Antiguidade: os *hupomnêmata*<sup>4</sup> e a *correspondência*.

Os *hupomnêmata* consistiam numa espécie de caderno de notas espirituais, registros públicos, livros de vida, guias de conduta, registros de citações ou fragmentos ou reflexões ou pensamentos, cadernetas de coisas lidas ou ouvidas ou pensadas. Ou seja, consistiam em “um material e um enquadre para exercícios a serem frequentemente executados: ler, reler, meditar, conversar consigo mesmo e com os outros etc.” (FOUCAULT, 2010, p. 148) e cujo objetivo era o de captar o já dito, “reunir o que se pôde ouvir e ler, e isso com uma finalidade que nada mais é do que a constituição de si” (FOUCAULT, 2010, p. 149). A escrita transformaria, enquanto exercício de si, o próprio escritor em “um princípio de ação racional” (FOUCAULT, 2010, p. 152), o escritor criaria sua própria identidade através de uma coleta do já dito.

Hadot, por sua vez, critica o fato de Foucault identificar a moral epicurista e estoica como caracterizadas por uma “recusa de uma atitude de pensamento voltada para o futuro (que, devido à sua incerteza, suscita a inquietude e a agitação da alma) e o valor positivo atribuído à posse de um passado, do qual se pode gozar soberanamente e sem perturbação” (FOUCAULT, 2010, p. 150). Para Hadot (2002, pp. 326 – 327), há aí, novamente, um erro de interpretação. Segundo ele, apenas os

---

<sup>4</sup> Nas três edições encontradas foram usadas três grafias diferentes: *hupomnêmata*, *hypomnêmata* e *hypomnemata*. Foi mantida, então, a grafia da tradução única tradução para o português devidamente publicada.

epicuristas consideravam a lembrança dos momentos agradáveis do passado como fonte de prazer, e mesmo assim isso não teria nada a ver com uma meditação sobre o já dito e tanto estoicos quanto epicuristas concordavam com a atitude de libertação da perturbação do porvir como do peso do passado e valorizavam uma concentração no momento presente. Ou seja, nenhum deles atribuía valor positivo ao passado, o que eles faziam era atribuir importância aos pensadores predecessores.

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

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

#### 2.2.6. A validade das críticas universalistas

Segundo Costa, o temor de Hadot não é injustificado e consiste no fato de que “cultura de si, sem vínculos com valores universais, pode tornar-se uma questão



de preferência de um ou de poucos, mas nunca recomendação moral para todos” (COSTA, 1995, p. 124). O próprio Foucault (1998, p. 12) reconheceu os riscos engendrados pelo seu desvio metodológico, e chegou a mencionar que um dos maiores perigos enfrentados por ele era abordar documentos por ele mal conhecidos e submetê-los, sem perceber, “a formas de análise ou modos de questionamentos que, vindos de outros lugares, não lhes convinham” (FOUCAULT, 1998, p. 12). Em uma nota, Foucault se defende ao afirmar que:

Não sou nem helenista nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana: quero dizer essa familiaridade que permita, de acordo com uma prática sem dúvida constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar (FOUCAULT, 1998, p. 12).

Já para Davidson, o que Foucault entende pelo conceito *cultura de si* na Antiguidade tardia é sim demasiado estreito, contudo o erro de Foucault estaria num “defeito de interpretação, e não de conceituação” (DAVIDSON, 2005, p. 130, tradução nossa). Ele defende que o conceito de ética desenvolvido por Foucault como uma espécie de cuidado de si, apesar das inúmeras críticas, nos provê um quadro muito amplo e profundo e nos permite refletir sobre inúmeros aspectos do pensamento antigo. E, mais, Davidson sugere que se a interpretação de Foucault parece cair numa espécie de “estetização do eu, a interpretação de Hadot insiste numa divinização do eu” (DAVIDSON, 2005, p. 139, tradução nossa). Se Hadot está divinizando ou não o eu é complicado afirmar, mas sua insistência na crítica a respeito do ultrapassamento de si é pertinente e, sobretudo, está conectada a outros pontos discutíveis na obra de Foucault.

Por outro lado, existem comentadores, como Chase (2011, p. 11), que apontam, mas sem demonstrar, a possibilidade da existência de uma consciência cósmica em Foucault, o que anularia algumas das principais críticas de Hadot. Chase defende que o fato de Hadot ter proposto essas críticas em 1987 e tê-las repetido em suas entrevistas de 2011, faz com que seja possível que Hadot não tenha tido contato com os escritos póstumos e os cursos no *Collège de France* de Foucault, nos quais, para ele, Foucault defenderia uma suposta referência à ideia de um pertencimento cósmico. Por fim, Chase afirma que seria de enorme interesse se

alguém se disponibilizasse a fazer um estudo da consciência cósmica em Foucault, e que ele saudaria esse projeto com muito entusiasmo. Essa defesa seria um empreendimento demasiado complexo, visto que as próprias críticas foram feitas após o falecimento de Foucault, e nunca houve, de fato, um diálogo estrito a respeito delas. E, por outro lado, Foucault, em nenhum momento, parece escapar da crítica a respeito de uma interpretação errônea da Antiguidade, apesar de poder ser salvo de inúmeras acusações a respeito do excesso de individualismo e estetização do eu.

### 3. O PROJETO HADOTIANO DOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

Uma vez levantadas as principais convergências e divergências entre Hadot e Foucault, é possível afirmar que, da mesma forma de Foucault, Hadot também visa a uma definição de modelo ético que o homem contemporâneo possa redescobrir na experiência da Antiguidade. Hadot parece propor a possibilidade do homem contemporâneo viver, não a sabedoria, mas um exercício da sabedoria, enquanto um esforço de ultrapassar-se a si mesmo. Com isso, Hadot pretende que possamos praticar os exercícios filosóficos da Antiguidade independentemente dos discursos aos quais estejam atrelados, desde que mergulhados na totalidade do cosmos. Para Hadot, o indivíduo não precisa acreditar na *Razão* ou *Natureza Universal*, pois ao praticar esses exercícios espirituais ele já estaria vivendo concretamente segundo a razão, e poderia chegar “concretamente à universalidade da perspectiva cósmica, à presença maravilhosa e misteriosa do universo” (HADOT, 2002, p. 332). Como afirma Desroches (2011, p. 2), o que Hadot defende com o conceito de filosofia como modo de vida é que esse termo não se refere a nenhuma escola particular de pensamento, mas que descreve algo que pertence a todos e, assim, denota um fenômeno cultural complexo na origem do que chamamos de filosofia.

Hadot assume que no mundo atual o indivíduo se perdeu e se isolou e que a natureza se transformou no mero meio-ambiente do homem, e é nesse cenário que ele afirma que existe uma clara distinção entre o mundo que percebemos e o mundo irrepresentável da ciência moderna. Ele recorre à fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty e defende que o mundo da ciência, apesar de transformar diversos aspectos de nossas vidas, não pode transformar nossa percepção do mundo. Segundo ele, mesmo para um astrônomo “o sol se levanta e se põe e a terra é imóvel” (HADOT, 2002, p. 346).

E, é nessa configuração, que Hadot, assim como Merleau-Ponty, define a filosofia como o movimento de reaprender a ver o mundo. Ver o mundo a partir de uma percepção filosófica, da mesma forma que ver o mundo a partir de uma visão científica, diverge com uma percepção habitual das coisas. A diferença se situa no fato da ciência eliminar a percepção, enquanto, para ele, o papel da filosofia seria o

de aprofundar e transformar a nossa percepção, “fazendo-nos tomar consciência do próprio fato de que percebemos o mundo e de que o mundo é o que percebemos” (HADOT, 2002, p. 348). Ele defende que precisamos mudar a nossa relação para com o mundo, que tenhamos tanto percepções filosóficas quanto estéticas dele.

O fato de Hadot, nesse momento, tratar as percepções estéticas do mundo como modelos das percepções filosóficas indica uma reaproximação do modelo ético hadotiano com o modelo foucaultiano, apesar de suas inúmeras reservas já apontadas. Hadot parece propor que os filósofos sejam desapegados, mais desinteressados, assim com os artistas de Bergson: aqueles que veem a coisa por ela mesma, afinal a própria arte se justifica por ela mesma. Segundo Hadot:

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

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

O obstáculo à percepção do mundo não se situa, portanto, na modernidade, mas no próprio homem. O homem deve se separar do mundo enquanto mundo para poder viver sua vida cotidiana e deve se separar do mundo “quotidiano” para reencontrar o mundo enquanto mundo (HADOT, 2002, p. 356).

Segundo sua maneira de ver a filosofia, é preciso que vivamos “um exercício, sempre frágil, sempre renovado, de sabedoria. E [...] esse exercício da sabedoria pode e deve visar a realizar uma reinserção do eu no mundo e no universal.” (HADOT, 2002, p. 346). E, seria nesse exercício de reinserção do eu no mundo e no

universal, que a experiência antiga e a experiência moderna se reencontrariam na elaboração de uma nova proposta de ética.

Para Davidson, as críticas de Hadot a Foucault são notáveis exatamente porque essa “antiga experiência do eu deve manter a sua especificidade, e não apenas por razões de rigor histórico, mas especialmente para fornecer um ponto de vista filosófico a partir do qual podemos começar a aprender a pensar de forma diferente” (DAVIDSON, 2005, p. 134, tradução nossa). Ou seja, as críticas de Hadot não são meras correções históricas e metodológicas, elas remetem a uma característica da condição humana que deve ser repensada se quisermos escapar de uma existência individualizadora, descuidada, desatenta e desligada do mundo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A existência do diálogo apresentado e discutido aponta para interessantes discussões filosóficas que ainda não foram devidamente estudadas e que teriam sua importância se retomadas hoje, visto que ambos os autores promovem o estudo da Antiguidade não apenas como análise histórica, mas de modo a inspirar um olhar atual a respeito da ética na contemporaneidade. Além do mais, apesar de existirem numerosos estudos sobre Foucault no Brasil atualmente, não existe nenhum estudo focado no diálogo dele com Hadot. Mesmo fora do Brasil, o número de comentadores que se dedicaram a esse tema, mesmo que brevemente, é pequeno.

Ora, por mais que possam apresentar problemas e serem alvos de críticas, muitos dos pontos levantados por Hadot e Foucault são essenciais para que repensemos a ética, com e a partir dos escritos destes. A proposta de genealogia ética baseada numa *estética da existência* de Foucault, assim como o modelo de *exercícios espirituais* para o homem contemporâneo de Hadot, nos permite refletir sobre o papel e sobre o significado da relação do sujeito consigo mesmo no decorrer da história, e, especificamente, sobre o que isso significaria na atualidade. A constatação ética atual, nos moldes de ambos os autores, é negativa e precisa ser revista.

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

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la Sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade III: O cuidado de si*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

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

\_\_\_\_\_. *Ditos & Escritos V: Ética, sexualidade, política*. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. Une esthétique de l'existence. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

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

### II.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2002.

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

\_\_\_\_\_. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, no prelo. (Texto gentilmente cedido pelos tradutores).

\_\_\_\_\_. *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2001.

### III.

ARAÚJO, I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*. 2. ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2008.

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

BAUDELAIRE, C. *Poesia e prosa: obra completa*. Org. de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

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

CHASE, M. *Pierre Hadot y Michel Foucault: desde los ejercicios espirituales a las 'prácticas de sí'*, conferência apresentada em 17 de janeiro de 2011 no Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidade de Guadalajara, Jalisco, Mexique.

\_\_\_\_\_. Observations on Pierre Hadot's conception of Philosophy as a Way of Life. *Practical Philosophy: Journal of the Society for Philosophy in Practice*, v. 8, n. 2, 2007, pp. 5 – 17.

COSTA, J. F. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?. *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, 7 (1-2), out. 1995, pp. 121 – 138.

DAVIDSON, A. I. Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. In: GUTTING, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2005. pp. 123 – 148.



- DESROCHES, D. “La philosophie comme mode de vie chez Pierre Hadot”. Encyclopédie de l’Agora, Grandes questions, Dossier thématique, première version: juillet, 2011, 1 – 28.
- HOFFMANN, P. “Pierre Hadot (1922-2010)”. Annuaire EPHE, Sciences religieuses, t. 119 (2010-2011), pp. xxxi – xl.
- HUIJER, M. The aesthetics of existence in the work of Michel Foucault. *Philosophy and social criticism*, v.25, n.2, 1999, pp. 61 – 85.
- GROS, F. O cuidado de si em Michel Foucault. In: REGO, M; NETO, A. V (Org.). *Figuras de Foucault*. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Pp. 127 – 138.
- GUTTING, G. *Foucault: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005.
- LOUREIRO, I. Arte e Beleza: diferentes formulações sobre a estética da existência. *Revista do Departamento de Psicologia*, UFF, 16 (1), 2004, pp. 41 – 53.
- MAIA, A. C. A questão da Aufklärung: mise au point de uma trajetória. In: PORTOCARRERO, V; CASTELO BRANCO, G. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000. pp. 264 – 295.
- PINHO, L. C. A problematização ético-política no último Foucault. *Kalagatos*. Revista de filosofia. Fortaleza, v.9, n.18, 2012, pp. 111 – 127.
- VEYNE, P. *O último Foucault e sua moral*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento, do original “Le dernier Foucault et sa morale, *Critique*, n. 471 – 472, 1986, pp. 933 – 941”. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/art10.pdf>. Acesso em: 05 de dez. de 2013. pp. 1 – 9.