

## EM TORNO DO CUIDADO DE SI CONTEMPORÂNEO – ENSAIO DE SÍNTESE DE HEIDEGGER À HONNETH

Romildo Gomes Pinheiro<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo reconsidera o conceito de *Sorge* nos trabalhos de Heidegger, assim que o posterior desdobramento problemático conferido a esta questão por Michel Foucault e Pierre Hadot. A recente retomada empreendida por Axel Honneth do conceito de *Sorge* nos serve de referência crítica para repensar o conceito de cuidado em referência ao conceito de alienação.

**Palavras chaves:** cuidado de si, alienação, Foucault, Heidegger, Honneth.

**Abstract:** The article reconsiders the concept of *Sorge* in Heidegger's works, so the subsequent unfolding problematic given to this issue by Foucault and Hadot. The recent resumption undertaken by A. Honneth's concept of *Sorge* serves as a critical reference to rethink this concept in relation to the concept of alienation.

**Key words:** care, alienation, Foucault, Heidegger, Honneth.

---

<sup>1</sup> Pós-doutorando na Université Catholique de Louvain. Bolsista CAPES ( 6241-12- 3).

No livro *Le souci traverse le fleuve*,<sup>i</sup> Hans Blumenberg retoma as explicações de Martin Heidegger presentes no parágrafo 42 de *Sein und Zeit*, nos demonstrando que o conceito de cuidado de si (*Sorge*) é tecido através de uma relação com o *Faust* de Goethe por meio de uma análise da Fábula de Hyginus, *A Cura*, retomada por Herder em um poema intitulado *L'Enfant du Souci*<sup>ii</sup>. Heidegger havia lido o livro de Konrad Burdach intitulado *Faust und die Sorge*, publicado em 1923 como o primeiro número da revista alemã *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, no qual o autor demonstra que Goethe retomou o personagem correspondend ao *Sorge* de uma adaptação do livro feito por Herder da fábula sobre a *Cura*, cuja citação é feita por Heidegger no já citado parágrafo 42 de *Sein und Zeit*. Conta a fábula que o personagem alegórico *Sorge*, um belo dia atravessa um rio e, percebendo uma quantidade de argila disponível, retém uma certa quantidade para modelá-la. Júpiter, percebendo que algo acabara de ser criado, concebe, a pedido de *Sorge*, um Espírito ao que *Sorge* criara. Os dois começam então uma discussão para saber quem poderia dar um nome à criatura recém-criada. Um terceiro personagem da fábula, a Terra, também reivindica o direito de nomear a criatura criada pelo fato de haver concebido seu corpo, ao que a estória termina finalmente com a decisão de Saturno, que pronuncia uma sentença segundo a qual *Sorge* detinha os direitos de nomear sua obra na medida em que foi o autor que primeiro manifestou a ideia da sua criação, cujo nome se chamava « homem », uma vez que a matéria que serviu para sua edificação foi feita de *humus*. (BLUMENBERG, 1990, p. 220). Na realidade, nota Blumenberg, a fábula trata de um mito gnóstico que procura dar conta da criação do homem pela obra de *Sorge*, nos demonstrando o fato que a *Cura* atravessa o rio para poder se refletir nas bordas deste. O reflexo que aparece nas águas do rio é simultaneamente projetado sobre a matéria argilosa existente no fundo das suas águas. Assim sendo, o que o conteúdo da fábula expressa na verdade é o desejo do ser humano de fabricar, à partir da argila, criaturas que são projetadas à sua imagem e semelhança.

Visitando algumas páginas da filosofia contemporânea, a herança heideggeriana do conceito de *Sorge* ocupa um de seus vestíbulos principais. Em princípio, a questão de Heidegger segundo a qual o conceito de *Sorge* constitui a essência do *Dasein*, formando a estrutura temporal na qual se desvela o horizonte por onde o ser compreende a si mesmo, permanece em segundo plano pelo primado de uma perspectiva ética de investigação. Ora,

desde Heidegger, como nós podemos observar desde o texto *Interprétation phénoménologique d'Aristote* até *Sein und Zeit*, o conceito de *Sorge* é pensado no interior tráfego produtivo com os objetivos mundanos. E como nos lembra Karl Lowith, o conceito heideggeriano de *Sorge*, no duplo sentido de “inquietação” e de “cuidar de alguma coisa”, é pensado no interior da esfera da produção de objetos de uso, o pensamento de Aristóteles sendo fundamental por compreender as categorias da ontologia existencial.<sup>iii</sup>

Com efeito, o que nos interessa precisamente neste texto, é discutir a relação entre o conceito de cuidado enquanto modo produtivo de ser no mundo com a destinação histórica deste modo de ser à alienação, entendida como uma disposição decorrente da emergência dos indivíduos como sujeitos pela separação destes da objetividade do mundo, seguindo Arendt e Heidegger. Após a elaboração de Marx sobre o conceito de trabalho alienado, isto é, da condição histórica na qual o trabalho é desprovido de seus meios objetivos de realização, Heidegger e Arendt nos colocam a seguinte questão: quando os sujeitos que habitam um mundo comum declinam do modo de relação produtivo instaurado entre o sujeito e os objetos mundanos, nós temos por consequência a perda da implicação do sujeito com os objetos da experiência mundana que o constituem. O resultado desta condição é a emergência de um sujeito inflacionado e desengajado do mundo enquanto resultado da atividade na qual os seres humanos produzem um artefato de coisas.

Ora, se nos interessa seguir esta perspectiva de investigação que problematiza o conceito de *Sorge* no seu nexos com o conceito de alienação objetiva, é porque o debate em torno do conceito de *souci de soi* nos escritos de Michel Foucault e Pierre Hadot, retomam a perspectiva de Heidegger de uma maneira problemática, de modo que a questão da relação do conceito de *souci de soi* com a alienação do sujeito da objetividade do mundo permanece essencial para reler essa perspectiva. Nas interpretações de Foucault e Hadot, o conceito de *souci de soi* é deslocado do tráfego produtivo com os objetos naturais, e suscitado no interior de uma problemática concernente ao modo de produção ética do sujeito por si mesmo. Mas a questão relativa ao modo segundo o qual o sujeito se torna um objeto diante de si no interior das estruturas do mundo permanece **renitente**. Com efeito, é revisitando a crítica de Hadot à perspectiva de Foucault de um *souci de soi* que esta questão se evidencia. Hadot assinala na *finesse* das análises de Foucault sobre o *souci de soi* a ausência de uma problematização da relação entre a transformação ética do Si-mesmo e a objetividade do mundo, isto é, o fato que Foucault inscreve a ideia de uma transformação ética dos sujeitos unicamente no registro do Si-mesmo, sem dar conta do fato de que o cuidado de si como uma atitude prática

transformadora relativamente aos códigos normativos é acompanhada de um movimento de universalização em direção à objetividade das coisas. Ora, mesmo se a análises de Hadot sobre o *souci de soi* possuem uma pertinência relativa às leituras que dissociam nos escritos de Foucault a questão da subjetivação ética das elaborações precedentes sobre o conceito de assujeitamento político, a perspectiva de Hadot sobre o *souci de soi* como um conceito cuja fecundidade é expressa pela ideia de um *universal-singulier* (Sartre) nos parece equívoca do ponto de vista da elaboração ética do Si-mesmo em oposição à idéia de alienação objetiva. A questão essencial não consiste em reequilibrar a singularidade dos sujeitos pelo apelo a um *cosmos* universal, mas de problematizar, desde Heidegger, a produção de um sujeito desengajado e desimplicado no interior da objetividade do mundo moderno.

### **1. Sujeito, objeto e alienação na apreensão do conceito de *Sorge***

Em recente livro publicado<sup>iv</sup>, o filósofo Axel Honneth retoma o conceito heideggeriano de « cuidado de si » para reformular a problemática hegeliana relativa à idéia de reconhecimento de si. Na perspectiva de Honneth, a idéia de « cuidado de si » traduz-se na maneira originária através da qual o sujeito se direciona à si-mesmo por meio de uma atitude de estima e respeito. De acordo com o do autor do livro *Kampf um Anerkennung*, através da atenção voltada à si-mesmo, os sentimentos e os desejos dos indivíduos podem se tornar algo passível de ser formulado pelas mediações linguísticas do mundo vivido nas quais a individualidade se forma no tecido da sociabilidade humana [*Lebenswelt*]. Essa ideia traduz-se, para Honneth, em particular pela percepção de que um modo de reconhecimento dos desejos e dos sentimentos constitui um modo de estabilização do Si-mesmo, isto é, o fato de que o sujeito pode provar de seus estados mentais como algo não opaco, vivido sob a forma do prazer pessoal. No caso de uma interioridade vivida sob o modo da opacidade, os indivíduos não podem usufruir de um modo de reconhecimento desdobrado na relação consigo mesmo. (HONNETH, 2007, p. 46-47)

Honneth faz então referência, à temática heideggeriana do « cuidado de si » para explicar a ideia segundo a qual a atitude que o sujeito se engaja em uma preocupação consigo é semelhante àquela manifesta pelos sujeitos relativamente às coisas mundanas e aos outros seres humanos. A vantagem da perspectiva heideggeriana, segundo Honneth, é que ela é conduzida conforme um conceito de prática que procura ultrapassar a simples oposição do observador e do participante expresso na oposição entre um sujeito e um objeto de ação. Tal

perspectiva procura dar conta do fato de que um elemento de disposição affectiva positivo, irreduzível, portanto ao horizonte hermenêutico de compreensão do motivo das ações, é essencial na compreensão de um engajamento do sujeito, constituindo-se assim sob o prisma de um movimento existencial que define uma atitude de abertura ao horizonte mundano. Com efeito, no *Sorge* heideggeriano, os seres humanos atribuem uma valorização existencial própria inconfundível com uma relação de neutralidade entre um sujeito e um objeto qualquer, de maneira que os sujeitos manifestam um *cuidado* decorrente da relação de estima dos indivíduos com seu meio natural<sup>v</sup>. O reconhecimento é decorrente do fato que uma implicação mais profunda engendra a relação dos sujeitos e do mundo objetivo.

Ao determinar o cuidado de si heideggeriano nesta estrutura, na qual a relação do indivíduo a si-mesmo denota um reconhecimento de seus estados afectivos, Honneth afirma que esta atitude de amor a si mesmo é caracterizada por uma relação expressiva na qual os indivíduos exprimem e valorizam linguisticamente seus afetos vividos. Para Honneth, a questão que se impõe não consiste mais em interrogar à relação a si mesmo a partir de uma classe social, ou seja, às estruturas de mundo nas quais os sujeitos se enraizam do ponto de vista socio-econômico; mas de definir uma forma de pertencimento a si mesmo que nos permita definir a reificação do Si-mesmo como um esquecimento que denega a relação original do indivíduo para si. Ora, a questão que colocamos aqui não é exatamente saber se é legítimo ou não a resignificação conferida por Honneth à idéia de cuidado de si pela idéia de reconhecimento. Mas de indagar se no fim das contas ele não faz apelo a uma idéia de sujeito incompatível com a perspectiva teórica articulada em torno do conceito de cuidado de si, quer seja em Heidegger, desde seus primeiros textos até *Sein und Zeit*, ou no debate entre Foucault e Hadot sobre o cuidado de si a partir da *askesis* antiga, cuja problematização resvala na definição do cuidado de si como uma “sabedoria prática” (*sagesse pratique*) que permite a relação entre a singularidade moral e a objetividade do mundo. Um reconhecimento definido por uma relação originária a si mesmo no tráfego intersubjetivo não deixa de lado a objetividade do mundo, isto é, o reconhecimento derivado de produção de objetos destinado ao uso no qual a relação a si mesmo se vincula à objetividade das coisas?<sup>vi</sup>

Heidegger associa a ideia de *Sorge* não a uma relação de si mesmo a si mesmo, mas a uma prática assinalada por um comércio com a objetividade com as coisas mundanas. « O mundo é presente como isto que é sempre de uma certa maneira à cuidar ». (« Die Welt ist da als schon immer irgendwie in Sorge genommene. »). Seguindo a questão de Honneth do *Sorge* heideggeriano como uma abertura prática da vida no mundo, para Heidegger é graças a

esta relação que os objetos mundanos aparecem nos seus traços de significação, de maneira que o Si-mesmo se torna ele mesmo mundo, isto é, uma forma de vida anterior à separação entre um sujeito e um objeto. Entretanto, à diferença de Honneth, Heidegger não define este engajamento prático como abertura ao mundo em oposição àquilo que Honneth, à esteira de Lucaks, qualifica de reificação pela “coifificação” do sujeito, isto é, a sua despersonalização pelo fato de que as coisas ganham o estatuto de Sujeito; relativamente à questão da atenção da vida engajada no comércio com os objetos mundanos, aquilo que Heidegger qualifica como a tendência factível do *Dasein* se entregar à ruína do Si-mesmo, é definida por uma alienação do mundo, assim definida por uma perda da objetividade como uma modalidade intencional da própria vida.

No seu texto de juventude intitulado *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*<sup>vii</sup>, o autor de *Sein und Zeit* demonstra que a abertura existencial do *Sorge* enquanto modo determinante de ser no mundo, é caracterizada por um engajamento que «é cuidado das coisas necessárias (meios de subsistência), da profissão, dos prazeres, da tranquilidade, da sobrevivência, do conhecimento prático de alguma coisa, do saber relativo à, da consolidação da vida nos seus fins últimos.» (HEIDEGGER, 1992, p. 21) Para o Heidegger leitor de Aristóteles, o domínio ontológico em que se manifesta essencialmente a natureza deste comércio com as coisas mundanas é o domínio da produção. Nesta perspectiva, o teor desta abertura em que o *Sorge* manifesta sua tendência a conduzir uma relação com o fato de ser no mundo é «o mundo tal qual ele se encontra no comércio da produção, na execução, no uso, que são visados pela experiência ontológica originária.» (Idem, 1992, p. 35) Para Heidegger, os objetos relativos ao modo dos sujeitos se conduzirem em uma atitude de engajamento existencial são os objetos da produção disponíveis ao uso humano e, por outro lado, ele nos explica que um *logos* enquanto modo de relação discursiva com os objetos da produção acompanha o horizonte em que a produção se organiza no mundo da utilidade.

Como nos demonstra, essencialmente, o parágrafo 41 de *Sein und Zeit*, nessa qualificação do conceito de *Sorge* como comércio objetivo no domínio das coisas disponíveis ao uso, a lição de Heidegger tenta dar conta do fato que a disposição existencial do *Sorge* se coloca em movimento pela sua disposição «no mundo», e, a rigor, a expressão «cuidado de si» é uma tautologia que não pode de maneira alguma significar um comportamento do sujeito em relação a si-mesmo. Na produção de valores de uso que tornam possíveis o conjunto dos artefatos mundanos, os sujeitos engajam uma prática que desvela a um só tempo,

de um lado, a autoprodução subjetiva no curso da sua realização, e de outro lado, a objetividade de um mundo utilizável pressuposta nas ações de um sujeito produtivo engajado.

Um comportamento prático desvela um tráfego com as coisas mundanas desde que ele se conduz sob a égide da utilização dos objetos em acordo com os instrumentos específicos.<sup>viii</sup> Para Heidegger, o engajamento do *Dasein* que instaura uma comunicação com os objetos mundanos só é possível pela mediação dos instrumentos disponíveis ao uso humano. Tal comércio com os objetos disponíveis ao uso humano cessa de existir desde que a atividade produtiva se materializa em um objeto produzido (*oeuvre*). Tal objeto produzido não significa, todavia, que se trata de um simples resultado obtido graças à existência de uma matéria a ser explorada pela mediação de alguns instrumentos a serem utilizados. No resultado produzido, os sujeitos que são engajados na produção são presentes desde o princípio na confecção dos artefatos humanos, Heidegger nos explica que os sujeitos que produzem um objeto específico auferem ainda no comércio com as coisas produzidas a utilização dos objetos em questão.

Entretanto, Heidegger afirma que essa tendência do tráfego com os objetos mundanos inerente à atividade de produção de objetos de uso pode se encontrar inibida na sua propensão a se manifestar, de maneira que um novo modo de propensão da atividade produtiva em relação ao mundo pode se desvelar. O martelo, no exemplo de *Sein und Zeit*, pode deixar de funcionar e torna-se disponível a um sujeito exterior não mais implicado na relação de uso, isto é *Zuhanden* pode se tornar *Vorhanden*<sup>ix</sup>. No texto de juventude *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, ele explica assim que o

o comércio cuidadoso não tem somente a possibilidade de renunciar à atenção em relação à execução, mas igualmente uma propensão – fundada sobre uma tendência originária própria à mobilidade da vida factícia – a esta renúncia. Quando a tendência ao comércio preocupado se encontra inibida, esta se transforma em um simples olhar de sobrevoo panorâmico sem visada operativa ou produtiva. A circunspeção toma então o carácter do puro e simples olhar sobre, marcado por uma consideração desinteressada. No cuidado do olhar voltada para, da pura curiosidade (*curiositas, cura*), o mundo é presente não mais como um negócio de comércio ou exercício, mas simplesmente como o aspecto que se oferece à tomada de consideração. A consideração se exerce como inspeção e determinação, e ele pode se estruturar à título de ciência. Esta é por consequência uma modalidade, temporalizada pela vida factícia, de consideração preocupada com o mundo. (HEIDEGGER, 1992, p. 21)

Observemos, seguindo as explicações de Heidegger, que a mobilidade do cuidado [*Die Sorgensbewegtheit*] não se define pelo desdobramento de um processo vital independente do

mundo existente. A inclinação do cuidado em relação ao mundo se constitui em função de uma orientação prática compreendida enquanto móbil da relação das atividades produtivas com os objetos produzidos. Mas na compreensão do desdobramento dessa atividade, uma atenção indis põe o sujeito a uma simples execução produtiva, de modo que uma fissura se instale entre a prescrição de uma atividade e sua realização objetivada. Na medida em que esta prática é uma disposição destinada a se realizar no mundo, ela é, todavia, propensa a determinar sua relação com o mundo a partir de uma atitude de recuo face à execução; mas desde que se encontre inibido este nex o, uma atitude idealista que não procura mais dar conta da relação umbilical mantida com o mundo pelo nex o das atividades produtivas passa a ser o modo temporal determinante. Nessa modificação de perspectiva, o mundo se oferece enquanto um objeto relativamente externo a um sujeito que o aprecia a partir de um olhar de sobrevôo, o mundo então não mais aparecendo através de seus contornos existenciais. Heidegger não hesita em definir essa dinâmica de alienante [*Entfremdens*], isto é, a facticidade da vida se torna estranha em relação a ela-mesma (« das faktische Leben wirk im Aufgehen in seiner besorgten »), (HEIDEGGER, 1992, p. 24) e passa a se definir não mais por um engajamento da afectividade da vida na constituição de um mundo, mas pela evasão de uma atitude engajada por *preocupações* mundanas, o fosso entre sujeito e objeto está consolidado. Em outras palavras, Heidegger caracteriza esta situação de alienação porque no comércio tornado possível pela atividade produtiva com os objetos mundanos, um olhar de sobrevo o coloca esta essa relação em segundo plano, de modo que um engajamento no mundo se encontra desprovido das mediações operativas, o nex o entre o sujeito e a objetividade do mundo não mais estando mais disponível ao uso humano.

Para definir esta alienação do *Dasein*, manifesta no interior de uma engajamento existencial, Heidegger no parágrafo 38 de *Sein und Zeit* coloca em evidência essa explicação, retomando, com efeito, essa questão da separação entre um sujeito engajado e os objeto produtivos discutido no texto *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Ele afirma que

O impessoal descobre no *Dasein* o ser atento em relação ao mundo, aos outros e a si mesmo, mas o fato de que este estar em relação a ... tem um modo de planar em sobrevo o sobre o vazio. A curiosidade descobre tudo e cada coisa, mas de tal maneira que o ser esteja em todo lugar e em nenhuma parte. O equívoco não esconde nada à escuta do *Dasein*, mas para tanto é melhor conter o ser no mundo em todo lugar e em nenhuma parte onde ele é separado de toda raiz. (HEIDEGGER, 1986, p. 105)



Mais adiante ele retoma essa relação entre a alienação do sujeito pela formação de uma atitude neutra e imparcial *vis-à-vis* o contato com a realidade mundana dos objetos ao observar que o «decadência em pleno mundo não se torna uma 'prova' fenomenal contra a existência do *Dasein*, somente a partir do momento onde este é colocado no início como sujeito isolado, em si mesmo pontual em relação ao qual ele é excentração. Se é assim, o mundo é considerado como um objeto isolado. » (Idem, 1986, p. 226)

Com efeito, para Heidegger, a alienação como atitude inversa em relação àquela presente no engajamento prático na cotidianidade dos afazeres mundanos não se define por um esquecimento a favor de uma realidade exterior ao sujeito, como se a alienação do engajamento existencial possuísse uma natureza em si que seria corrompida pela adesão cega aos objetos estranhos. No movimento de « decadência » dos preceitos que orientam a atitude engajada do sujeito como abertura ao mundo, a alienação consiste essencialmente na perda da objetividade do mundo disponível ao uso humano pela constituição de um sujeito em excesso, de maneira que o único resultado factível é a constituição de um sujeito separado do mundo, excedendo a relação ao tráfego cotidiano com os objetos do mundo. Tudo se passa como se a análise de Heidegger pretendesse exatamente reverter os polos da retomada do conceito de *Sorge* por Honneth: a evicção de uma atitude participativa e implicada nos afazeres mundanos não é determinada por um esquecimento de si, resultado da reificação de uma atitude original que os sujeitos mantêm consigo no que concerne uma atitude de reconhecimento pessoal. Ao contrário, a separação do sujeito em uma entidade neutra e desimplicada dos afazeres mundanos é resultado de uma perda da objetividade mundana pela separação radical desta, cujo resultado é a constituição de um sujeito desentendido de todo engajamento pessoal no seio dos negócios mundanos. Em outras palavras, trata-se aqui não de uma reificação de um sujeito mantido em uma relação original de reconhecimento consigo mesmo, mas de uma alienação do sujeito decorrente da perda da objetividade do mundo pela aquisição de um olhar de sobrevoos traduzido em uma atitude inclinada em direção ao futuro. Do que se sucede uma atitude prática desengajada em relação à objetividade dos afazeres cotidianos pela preocupação com o futuro manifestada por uma atitude de curiosidade (*curiositas*).

## 2. Atenção a si mesmo e vulnerabilidade da vida

Retornando ao texto de Axel Honneth, em particular a apropriação do conceito de *Sorge* como um vínculo do sujeito a si-mesmo que lhe faculta a constituição de um reconhecimento de si, a problemática de Foucault sobre o *souci de soi* tal qual ela se apresenta nos volumes II e III da *Histoire de la sexualité* oferece sem dúvida uma melhor aproximação ao conjunto das preocupações de Honneth, do que propriamente a perspectiva à Heidegger. Honneth menciona, sem discutir propriamente, a elaboração de Foucault sobre o *souci de soi*, mesmo que do ponto de vista de uma aproximação do conceito de cuidado de si sob a óptica da ideia de reconhecimento, seja ao filósofo do livro *Le souci de soi* a quem ele deveria dirigir sua perspectiva. Foucault afirma que seu interesse é estudar « os modos segundo os quais os indivíduos são levados a se reconhecer como sujeitos [*se reconnaître comme sujets*] sexuais »<sup>x</sup>. Para o reconhecimento de si mesmo enquanto sujeito, Foucault faz referência às atitudes que levam os indivíduos a portarem atenção a si mesmos enquanto objetos de uma prática sexual. Esta prática de reconhecimento que constitui os indivíduos em sujeitos de ação significa que, subjacente à oposição que antepõe o sujeito como objeto de si mesmo, uma produção normativa dos indivíduos em sujeitos de ação constitui estes segundo uma identidade reconhecível. Mas à diferença de Honneth, para quem o conceito de *souci de soi* manifesta uma relação de reconhecimento originária dos sujeitos em relação a si-mesmo, resultando naquilo que Honneth chama de « amor por si-mesmo », Foucault discute particularmente à maneira com a qual os indivíduos se constituem em sujeitos a partir de uma sabedoria prática (*sagesse*) graças à qual eles são portadores de uma conduta prática que lhes permite **se** constituir como indivíduos livres.

Nessa constituição dos indivíduos em sujeitos segundo uma identidade de si face aos outros, os sujeitos constituem a si mesmos como objetos de uma preocupação moral. Essa preocupação moral com a qual os sujeitos são constituídos a partir das normas sociais, é decorrente, de acordo com Foucault, da *vulnerabilidade material do corpo humano*, ou seja de um corpo vulnerável ao nível ontogénético – corpo individual - e filogénético – corpo da espécie nas condições de produção moderna.<sup>xi</sup> Em termos heideggerianos, uma relação entre a vida enquanto presença do ser no mundo e a morte compreendida temporalmente como finitude originária. Contudo, para que essa esta produção do corpo se opere ao nível normativo que atravessa e ultrapassa o registro estritamente biológico, Foucault associa o *cuidado de si* não ao conjunto de interdições que determinam as normas morais que controlam

as condutas humanas, mas essencialmente à problematização ética ligada às práticas pelas quais os homens fixam regras de conduta visando à transformação de si mesmo. O resultado dessas práticas é a modificação dos indivíduos segundo um estilo de vida singular no qual eles se constituem a si mesmos conforme a circunscrição *de uma parte de si como objeto da experiência moral*. (FOUCAULT, 1984, p. 18) Essa circunscrição estabelece um conjunto de relações entre os sujeitos e a vitalidade do corpo enquanto objeto da experiência moral.

Foucault parte de uma distinção essencial entre moral e ética: a moral julga a propósito da adequação das ações a um conjunto de normas ou princípios que modulam a vida social porém, por outro lado, a ética circunscreve a maneira com a qual os indivíduos se constituem em sujeitos de ação no interior da normatividade social. Como no exemplo da austeridade longamente analisado por Foucault, não se trata de analisar esta prática sob a égide de um controle normativo favorecendo a família, a regulamentação da concubinação e a condenação do adultério como um crime moral em relação ao casamento. A austeridade é explicada segundo a normatividade com a qual o indivíduo se conduz em relação à norma, isto é, não ao conjunto de interdições que determinam os comportamentos, mas à forma de elaboração que o sujeito faz de si mesmo, constituindo-se enquanto potência capaz de tomar a si mesmo como sujeito de ação. Foucault demonstra neste sentido que nos textos do século I temos presente, na realidade, uma « insistência sobre a atenção que convém de portar sobre si-mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a *inquiétude* à propósito de todos os espasmos do corpo e da alma que é necessário evitar segundo um regime austero ; é a importância que existe em se respeitar à si-mesmo, não simplesmente relativamente a seu estatuto, mas no seu ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando o uso no casamento ou na procriação.» (FOUCAULT, 1984, p. 56). A explicação de Foucault consiste em vincular a forma da austeridade sexual à maneira com a qual o indivíduo se regula a si mesmo em um regime de intensificação, isto é, de potenciação no qual ele se libera da impotência determinada pelas afecções do corpo, e se torna então um sujeito capaz de autodeterminar seus atos. Assim fazendo, o sujeito se capacita na apreensão de si-mesmo como objeto de conhecimento e domínio de ação.

É esta questão que ele discute no pensamento clássico a partir da noção de *askêsis*. A *askêsis* é uma prática a partir da qual o sujeito torna possível uma relação de si a si mesmo. Foucault explica que no pensamento helenístico existia notadamente uma maneira dos sujeitos se constituírem a si mesmos em relação aos outros, analisado longamente no texto *L'écriture de soi*<sup>xiii</sup> por meio das *hupomnêmatas*. As *hupomnêmatas* eram cartas endereçadas a

um destinatário cuja escritura tornava possível que as práticas graças às quais os indivíduos se constituíam [constituíam] em sujeitos de ação de si mesmo, implicassem a presença do outro como uma alteridade possível pela escrita. A *askêsis* constituída pelas *hupomnêmatas* eram exercícios através dos quais os sujeitos se constituíam em um campo de experiência pela elaboração ou pela recepção de discursos orais e escritos que visavam exercitar os indivíduos enquanto sujeitos capazes de ação. Para constituir um trabalho sobre si mesmo, alguns preceitos de ação eram necessários aos exercícios espirituais através dos quais os indivíduos se formavam por um processo de subjetivação, (as *hupomnêmata* ao estarem sob este prisma eram consideradas como uma maneira de se constituir a si-mesmo em relação aos outros.)

No texto *L'écriture de soi*, a expressão heideggeriana “sous la main” é mobilizada por Foucault para explicar o fato de que uma atitude de engajamento pessoal em relação a si mesmo não implica simplesmente um apelo à consciência do indivíduo diante de circunstâncias que colocam em questão seus hábitos; nem tampouco que a *askêsis* clássica obtida pelas *hupomnêmata* constitui uma forma de narração (*récit*) manifestada à consciência moral a partir das confissões que os indivíduos fazem sobre si mesmo. “Sob a mão” (*sous la main*) significa que os discursos mobilizados na constituição de uma relação consigo são implicados em contextos de ação nos quais o *logos* pronunciado é levado em conta na subjetivação dos indivíduos, ou seja, na constituição de uma personalidade moral. (FOUCAULT, 2001, 1257-1258)

Do ponto de vista da idéia de *souci*, Foucault explica que essa atividade de engajamento pessoal em relação a si mesmo desdobra-se em uma atitude de cuidado (*soin*) que comanda a forma com a qual a subjetividade se constitui no curso de sua realização. Ele menciona a esse respeito a clássica passagem do *Alcebiades* de Platão na qual Sócrates recomenda a importância do cuidado com a vida do espírito como uma maneira segundo a qual é necessário que cada um governe a si mesmo. O sofrimento do corpo e do espírito decorrente da condição de vulnerabilidade somente pode ser ultrapassado por uma atitude de engajamento em torno de si. Um «corpo frágil, ameaçado, minado por pequenas misérias e que em retorno ameaça a alma menos por exercícios vigorosos que pelas suas próprias fraquezas», (FOUCAULT, 1984, p. 79) exige uma atitude que concilie uma preocupação moral em torno de si com uma atitude de atenção relativamente aos obstáculos decorrentes da *vulnerabilidade física do corpo*. Foucault analisa assim o pensamento de *Epiteto* afirmando que

os animais encontram 'tudo disposto' sobre o que é necessário para viver, porque a natureza os fez de tal maneira que tudo estar à disposição, sem que eles tenham que se ocupar deles mesmos, e sem que nós tenhamos, nós, de nos ocuparmos deles. O homem, ao contrário, deve velar ele-mesmo: não, todavia, em decorrência de algum defeito que o colocaria em uma situação de ausência e que o torna deste ponto de vista inferior aos animais ; mas porque Deus considerou a que ele possa fazer livre uso de si mesmo ; e é com este fim que ele os dotou de razão ; esta não deve ser compreendida como um substituto das faculdades mentais ausentes ; ela é, ao contrário, a faculdade que permite de servir-se, quando e como são necessários, das outras faculdades mentais ; ela é mesmo esta faculdade absolutamente singular que é capaz de se servir de si mesmo : porque ela é capaz de 'se tomar a si mesmo, assim que todo o resto por objeto de estudo. [...] O cuidado de si, para Epíteto, é um privilégio dever, uma dádiva-obrigação que nos assegura a liberdade em nos constringendo a nos tomar nós mesmos como objeto de toda nossa aplicação. (FOUCAULT, 1984, p. 66)

Foucault retoma ao longo do livro *Le souci de soi* que a prática do cuidado de si em Sêneca, Epíteto e Marco Aurélio se define por um *trabalho* sobre si segundo o qual uma verdadeira prática social de cunho médico se desdobra na forma da terapêutica dos afetos da alma. Uma atenção ao corpo e à vida do espírito implica um conjunto de regras e modos de conduta disponíveis aos sujeitos, associando-se preceitos morais no interior da vulnerabilidade das formas de vida. Trata-se de demonstrar que uma verdadeira prática social se desenvolve na atenção dirigida sobre si na medida em que um corpo essencialmente vulnerável faz apelo a uma atitude de atenção. Mas segundo Foucault, essa atitude de transformação de si mesmo como um sujeito de ação quando a vulnerabilidade do corpo demanda uma atitude de atenção, comporta um modo de esquecimento de si. É o que nos explica Foucault no texto *L'écriture de soi* a partir das cartas de Sêneca à *Lucilius*. Uma prática que implica *o esquecimento do que leva os indivíduos a se reconhecerem como sujeitos de uma ação* é manifesta no que Foucault descreve como a *stultitia*, paralelo daquilo que Heidegger descreve como *curiositas*, isto é a fuga do indivíduo do cuidado que lhe mantém ligado à objetividade do mundo pela projeção em direção à perseguição infundável *do futuro*. Foucault descreve que « A *stultitia* se define pela agitação do espírito, a instabilidade da *atenção*, a modificação das opiniões e das vontades, e em consequência, a fragilidade diante de todos os eventos que podem se produzir ; ela se caracteriza também pelo fato de que ela conduz o espírito em direção ao futuro, tornado-o curioso das novidades e impedindo-o de conceber um ponto fixo na posse de uma verdade adquirida.» (FOUCAULT, 2001, p. 1239)

### 3. Atenção a Si mesmo e Natureza objetiva

Ao retomar o conceito de cuidado de si sob a óptica da transformação do sujeito, Foucault é conduzido pela ideia de que os indivíduos são objetos de uma autoconstituição ética enquanto sujeito de ação. Essa autoconstituição do indivíduo por si mesmo, não se trata fundamentalmente de desalienar o sujeito pela reapropriação de uma objetividade perdida, mas de transformá-lo enquanto sujeito de uma prática. Essa prática transformadora dos indivíduos não consiste em restabelecer um modo de reconciliação do indivíduo consigo mesmo e seu ambiente natural, no qual o trabalho sobre si mesmo finalmente chegaria ao término de sua realização. Trata-se na verdade de definir as formas graças às quais os indivíduos se transformam enquanto sujeitos de ação, sem recobrar dos indivíduos uma autonomia inteiramente transparente a si mesma.<sup>xiii</sup> Mas essa definição é problemática, na medida em que Foucault discute a desalienação do sujeito como uma retomada da posse de si mesmo pela transformação da identidade do sujeito, e não como uma alienação da objetividade do mundo decorrente de uma atitude de *curiosidade* pela inflação de um sujeito desengajado de um presente objetivo. Para Foucault, é recobrando esse movimento de reconciliação de si a si mesmo por uma prática que toma o sujeito como objeto de ação, que um exercício de conversão é realizado pelos sujeitos, mesmo que, antes de tudo, ele não suponha jamais que esse movimento de divisão interna do sujeito pode ser ultrapassado em direção a um sujeito que se auto-determina inteiramente: para Foucault o sujeito é sempre resultado de uma prática. Mas não se trata na compreensão do sujeito por Foucault, de assimilar esta forma de conversão a uma apropriação da objetividade do mundo pela renúncia da exterioridade deste, ou seja, da alienação entre sujeito e objeto tal qual nós podemos verificar nos escritos de Heidegger sobre a idéia de *Sorge*.

Sob o aspecto da relação entre subjetividade e objetividade, os trabalhos de Pierre Hadot sobre o conceito de *souci de soi* são essenciais. Hadot reconhece que as formulações de Foucault sobre a noção de cuidado de si se desdobram essencialmente sob o signo da ideia de uma « estética da existência » segundo a qual a vida é produzida segundo um estilo, uma maneira ou um uso em um *ethos* específico. Hadot reconhece que Foucault se apropria, sobretudo do conceito de « exercícios espirituais » elaborado em suas obras, cuja significação implica a ideia de que um engajamento prático, seja de ordem física ou alimentar, seja de ordem discursiva ou contemplativa, é destinado a operar uma modificação ou transformação

do sujeito da prática em questão relativamente às normas morais<sup>xiv</sup>. Todavia, essa retomada de uma transformação por exercícios espirituais não deixa de nos colocar alguns problemas segundo Hadot, porque na  *finesse*  das análises de Foucault sobre o cuidado de si nós não encontramos a perspectiva em que uma objetividade universal é inscrita na mobilidade do cuidado de si. Para Hadot a ideia de cuidado de si é caracterizada por uma conversão entre a alienação do sujeito pela imposição de hábitos cotidianos, em direção a uma ultrapassagem de si pela reconciliação com a natureza, isto é, com a universalidade do Cosmos.

Hadot insiste que a perspectiva a ser destacada sobre o conceito de cuidado de si não consiste simplesmente em um trabalho de si sobre si mesmo no curso da vida do espírito, mas essencialmente uma «transformação», uma ultrapassagem de si<sup>xv</sup>. Sob esse aspecto, Hadot retoma sem mencioná-lo, a lição de Paul Ricoeur a propósito da complementaridade entre norma moral e visada ética pela sabedoria prática (*sagesse*)<sup>xvi</sup>. Hadot discute a este respeito o conceito de *souci de soi* entendendo-o como expressão de uma sabedoria prática (*sagesse*) onde o julgamento prático se exterioriza em direção a uma comunidade humana enquanto expressão de uma objetividade universal. A sabedoria prática é o movimento pelo qual a vida do espírito imprime uma forma de mobilidade ou disposição de si mesmo em direção a uma consciência da objetividade cósmica, permitindo uma conversão entre a disposição ética dos sujeitos e a universalidade das normas morais. Em outras palavras, « a tomada de consciência do pertencimento ao Todo humano e cósmico, um tipo de dilatação, de transfiguração do Eu (*moi*) que realiza a grandeza do espírito (*âme*) .»<sup>xvii</sup>

Hadot não dúvida da legitimidade da retomada da idéia do cuidado de si por Foucault, definida por uma atenção conduzida pela liberdade do espírito em aplicar uma regra moral às diferentes circunstâncias da vida, procurando assim ultrapassar a diferença entre os princípios morais e a contingência das necessidades materiais. Uma regra de aplicabilidade se desdobra graças à sabedoria prática que lhe permite instituir um princípio de aprendizagem entre a disposição dos princípios e a aplicação das normas. Todavia, a questão que merece ser criticada, segundo Hadot, é que os exercícios espirituais indexam à aplicabilidade das regras de ação em diferentes contextos [uma ultrapassagem de si mesmo que visa a integração do indivíduo em uma natureza universal. Em outras palavras, a reconciliação da vida do espírito conduzida pela prática dos exercícios espirituais libera a angústia existencial dos sujeitos na medida em que o Eu individual se experimenta como parte de uma totalidade vital, auferida pela passagem de uma « subjetividade individual » à « objetividade da perspectiva universal ».

Hadot orienta sua crítica à Foucault observando em várias passagens esta questão: a ética dos prazeres de Foucault é centrada unicamente no interior de um desdobramento de si sobre si mesmo. A descrição de Foucault dos exercícios espirituais antigos é sobredeterminada fundamentalmente sob uma certa concepção do Si-mesmo exageradamente centrada nos prazeres pessoais. Os estóicos, segundo a contestação de Hadot da interpretação de Foucault da carta XXIII de Sêneca no livro *Le souci de soi*, associavam os exercícios espirituais não somente ao prazer corporal, mas, sobretudo à alegria (*joie*) de viver uma vida virtuosa; por outro lado, afirma Hadot a partir dos estóicos, a intenção moral se realiza pelo apelo a um bem virtuoso, à razão que procura se perfeccionar enquanto parte de uma universalidade. Com efeito, a questão da relação do desdobramento entre a liberdade interior e o pertencimento em uma natureza Universal recobra dos exercícios espirituais uma ultrapassagem em que a formação do Eu é parte de uma aprendizagem prática das regras que governam o Cosmos universal. Nesta perspectiva, o jugamento pessoal, produto de uma liberdade interior, se articula em um movimento de universalização no qual uma comunidade universal é constituída a partir da experiência concreta vivida por todos os homens. Hadot afirma assim que

O que Foucault chama de 'práticas de si' nos estóicos, e também nos platônicos, corresponde bem, na verdade, a um movimento de conversão em direção a si: nós nos liberamos da exterioridade, do ligação pessoal aos objetos exteriores e aos prazeres que procuram tais objetos, nós nos observamos nós mesmos, para ver si nós progredimos neste exercício, nós procuramos dominar a si mesmo, a se possuir a si mesmo, a encontrar a felicidade na liberdade e na independência interior. Eu estou de acordo com todos estes pontos. Mas este movimento de interiorização é inseparavelmente solidário de um outro movimento, onde nós nos elevamos a um nível psíquico superior no qual nós encontramos um outro tipo de exteriorização, uma outra relação ao exterior, uma nova maneira de ser no mundo e que consiste a tomar consciência de si como parte da natureza, como parte da Razão Universal. Nós não vivemos mais em um mundo humano convencional e habitual, mas no mundo da Natureza. Como eu disse em outra parte, nós praticamos então a 'física' como exercício espiritual. (HADOT, 2002, p. 330).<sup>xviii</sup>

Esse movimento de ultrapassagem de si em direção à universalidade natural é obra dos exercícios espirituais. Por meio destes, os indivíduos são destinados a operar uma modificação de si no curso da realização de uma prática. Hadot descreve no seu artigo clássico «Exercices spirituels et philosophie antique» que tais exercícios correspondem ao que os antigos chamavam de *askesis*. São exercícios que implicam um engajamento da existência



pela meditação filosófica graças aos quais os indivíduos convertem um estado de inautenticidade marcado por uma atitude de *preocupação* em uma atitude de consciência de si e de liberdade interior. Devido ao fato de os indivíduos na sua cotidianidade serem marcados por um estado de preocupação e cuidados suplementares que podem levá-los ao sofrimento de ordem psíquica, a filosofia aparece como uma prática terapêutica voltada à transformação da compreensão do mundo e da maneira pela qual os homens agem no seu interior pelo cultivo de hábitos e de costumes. A prática de exercícios espirituais consistem, pois, em um retorno sobre si mesmo que libera o Eu da alienação que engrena os indivíduos no estado de preocupação em que o Eu permanece sujeito às afecções, aos cuidados e inquietações da vida cotidiana que o impede de liberar sua personalidade à objetividade e universalidade morais. Hadot retoma as categorias heideggerianas do autêntico e do inautêntico para explicar o fato de que os exercícios espirituais permitem a passagem da cotidianidade do domínio de hábitos cristalizados por uma lucidez e consciência que tornam possível uma abertura ou conversão a uma nova compreensão da realidade. O aprendizado decorrente de uma compreensão renovada da realidade à distância de hábitos e costumes cristalizados em uma « segunda natureza » implicam novas formas de engajamento que traduzem uma atitude existencial como vetor de novas formas de vida.

Como Foucault, Hadot observa que a função terapêutica dos exercícios espirituais na filosofia antiga, principalmente no pensamento dos estóicos, manifesta uma atitude de atenção do espírito no qual a consciência desperta pela aplicação de regras fundamentais às situações particulares da vida que atiram a atenção da vida do espírito. A atenção do espírito torna possível «nossa consciência cósmica nos tornando atentos ao valor infinito de cada instante». (HADOT, 2002, p. 27) Ela se traduz assim em uma atividade de meditação que permite aplicar princípios que conduzem regras de vida face às dificuldades da vida, como a pobreza, a sofrimento e a morte, ou seja, eventos da Natureza que são independentes da intervenção humana. Uma reflexão sobre a aplicabilidade dos princípios assume como ponto de partida o fato universal de que existe uma diferença entre aquilo que depende e aquilo que não depende da ação dos indivíduos, isto é, entre liberdade e natureza.

Com efeito, os exercícios espirituais comportam então segundo Hadot comportamentos que prespõem um engajamento que visam ao aprendizado de exercícios que conciliam a liberdade interior com as leis do Cosmos independentes da interferência humana. A *Cura* consiste em contornar os cuidados com a vida do espírito juntamente com a simples perseverança de existir no seio da natureza, isto é com o prazer de existir que libera uma

atitude de reconhecimento *vis-à-vis* de uma Natureza universal. Se retomarmos a problemática de Honneth, tudo se passa como se a partir de Hadot a perspectiva de retomar o conceito de cuidado de si como uma atitude de liberdade interior no qual o espírito se reconcilia consigo mesmo fosse insuficiente para dar conta do fato que uma atitude de engajamento do espírito é inelutavelmente ligada a um movimento de objetivação ou de conversão de uma situação alienante<sup>xix</sup>. Discutindo os neoplatônicos e os estóicos, Hadot afirma neste sentido que a

conversão da alma filosófica estava, pois, relacionada com a conversão ao universo, e, finalmente, à razão universal. Para os neoplatônicos, somente a verdadeira realidade, isto é, a realidade espiritual, é capaz deste movimento que é a reflexividade. Para se realizar, o espírito sai de si mesmo para retornar a si mesmo, ele se extasia na vida e se reencontra no pensamento. (HADOT, 2002, p. 233)

### **Considerações Finais**

Revenhamos aos argumentos de Honneth a propósito do conceito de *Sorge*. Honneth qualifica esse conceito como uma atitude segundo a qual o sujeito entra em uma relação de confiança consigo, de maneira que os sentimentos e os desejos dos indivíduos podem ser expressos como algo que mereça a atenção dos indivíduos na interação social. No livro *La réification*, ele opõe essa forma de reconhecimento de si mesmo a duas atitudes que reificam esta relação do Si-mesmo: de um lado, ele menciona aquilo que ele qualifica como uma atitude «detetivista», isto é, o sujeito toma seus estados mentais e afectivos como um objeto sobre o qual convém submeter os procedimentos cognitivos; por outro lado, Honneth menciona um modelo que ele qualifica de construtivista. Sob esse modelo, os estados mentais e afectivos são produzidos pelos sujeitos voluntariamente, e levados em seguida à expressão linguística de acordo com a situação na qual a decisão dos indivíduos se inserem. Nós compreendemos então que Axel Honneth pôde mobilizar o conceito de *Sorge* porque ele permite identificar uma forma de relação a si mesmo que não reduz os estados mentais e a afectividade dos indivíduos a simples objetos, porque eles possuem uma mobilidade ou disposição interna não inteiramente objetivável; mas também pelo fato de que, contra o modelo construtivista, na relação expressiva do indivíduo consigo mesmo uma parte de passividade e autoafecção pessoal caracteriza o mundo dos sentimentos morais, de modo que

esta vulnerabilidade não nos autoriza a considerá-los como inteiramente constituídos pelos sujeitos. (HONNETH, 2007, p. 103-104)

Ora, estas duas atitudes que Honneth qualifica como “coisificantes” não são possíveis, na verdade, que se o sujeito permanece desentrelaçado de um engajamento prático ocupando uma posição de sobrevoos relativamente à si mesmo e aos outros. E nesta medida, a questão essencial de Heidegger, Foucault e Hadot a propósito do conceito de “cuidado de si”, não consiste exatamente em opor uma atitude de reconciliação do indivíduo consigo mesmo a um modo de objetivação ou esquecimento de si, decorrente de uma reificação na qual o sujeito é tomado como objeto de uma atitude neutra que o coisifica. O problema fundamental é esse movimento de disassociação entre a emergência do sujeito e a separação da objetividade do mundo, no qual a alienação de si é medida pela perda da objetividade do mundo e pelo desdobramento do si mesmo em uma atitude de desengajamento dos afazeres mundanos. Essa alienação produzida pela separação entre um sujeito e um objeto resulta na produção de um sujeito inflacionado pela perda do mundo, o que desencadeia uma perda de atenção em relação à factualidade do presente no qual a vida é marcada por uma vulnerabilidade essencial que a passibiliza. Em outras palavras, o movimento de universalização moral, para retomar ainda a perspectiva de Hadot, é obra de uma singularidade que religa as possibilidades da vida produtiva à objetividade dos artefatos mundanos, de maneira que o movimento de implicação de uma sabedoria prática se apropriando da objetividade do mundo pode colmatar a cisão entre a inflação do sujeito e a objetividade do mundo. Trata-se não propriamente da ideia de reificação compreendida como uma prática de coisificação do sujeito, e da transformação das coisas em sujeitos, como insiste Honneth à esteira de Goldman<sup>xx</sup>. A separação entre o sujeito e a objetividade do mundo em uma atitude de desengajamento do sujeito em relação à objetividade do mundo é na realidade ele mesmo o resultado de uma alienação no qual o sujeito se constitui como um ente desimplicado de uma atitude engajada na realidade do mundo, desde então não mais apropriável pelo uso dos produtos do trabalho humano.

Nesta perspectiva, se **nós** retornarmos aos escritos de Hadot, a questão que permanece problemática na sua perspectiva do conceito de *souci de soi*, é que ele inscreve a singularidade do Si-mesmo em uma Natureza Universal e, procedendo deste modo, Hadot termina por amalgamar a subjetividade da vida manifesta em uma atitude existencial de abertura ao mundo na objetividade do ser, em outras palavras, em um Cosmos Universal retomado da filosofia helenística<sup>xxi</sup>. Certo, nós assumimos com Hadot que a perspectiva de Foucault de um *souci de soi* permanece inteiramente inscrita nos modos com os quais os

indivíduos se autoproduzem a si mesmos aquém da universalidade das normas morais, mesmo que Hadot ignore a relevância que a própria idéia de *sabedoria prática* possui no pensamento de Foucault, noção que aparece nos seus escritos pela maneira com a qual os sujeitos se conduzem relativamente às normas morais. Na medida em que Foucault sobredetermina sua descrição do *cuidado* unicamente no registro da centralidade do Si-mesmo, sem dar conta da exteriorização do sujeito em uma maneira de ser no mundo como parte da Natureza, a crítica de Hadot parece-nos essencial do ponto de vista de uma crítica à retomada contemporânea do conceito de *Sorge* que procura abstrair a auto-constituição dos sujeitos da alienação da objetividade na qual os sujeitos são inscritos. Mas, por outro lado, Pierre Hadot liga necessariamente a questão do cuidado de si ao destino do mundo, isto é, à natureza Universal do cosmos que é, todavia, *dépossédé* dos indivíduos nas condições de *liberação* do trabalho moderno de suas condições de realização. Hadot não interroga o movimento dessa separação entre a individualidade do si mesmo e a objetividade do mundo, porque ele assume como pressuposto tácito o fato da articulação entre a subjetividade do Eu e a objetividade do mundo, postos em questão com a liberação do trabalho moderno. Do que se apreende que uma atenção consigo que condiciona o julgamento prático a se exteriorizar em uma comunidade humana deve ser interrogada no seio da objetividade do mundo onde a vida é socialmente vulnerabilizada exatamente pela alienação do sujeito da objetividade do mundo.

Se esta inscrição da subjetivação ética na objetividade histórica do ser no mundo é ausente da perspectiva de Foucault, como nos sugere Hadot, ela deve ser restabelecida no plano analítico não pela adequação do indivíduo com uma natureza universal, mas no plano de imanência da vida produtiva tal qual Heidegger formulara na sua interpretação clássica sobre Aristóteles: é na imanência da vida se experimentando na produção dos objetos mundanos por um movimento de disposição do Si-mesmo que uma atitude existencial correspondente ao conceito de *cuidado de si* deve ser restituída. O que implica uma reflexão sobre a atenção a si mesmo no interior da esfera prática do trabalho onde a produção dos objetos mundanos são apropriáveis ou alienados do uso humano<sup>xxii</sup>.

Para concluir este artigo, se uma desalienação do sujeito deve ser entendida como objeto de uma atitude de *Cura*, é pelo reconhecimento do trabalho dos seres humanos como um móbil constitutivo da subjetividade dos indivíduos que o vínculo entre trabalho e *Sorge* pode ser restabelecido. Ao leitor interessado nos desdobramentos dessa perspectiva, nós não faremos mais que indicar nos limites deste artigo os trabalhos de Christophe Dejours sobre a relação entre trabalho, reconhecimento e saúde mental<sup>xxiii</sup>.

## Notas

- <sup>i</sup> H. Blumenberg, *Le souci traverse le fleuve*, Tradução de Olivier Mannoni, Paris, L'Arche, 1990, p. 219.
- <sup>ii</sup> Herder, *L'enfance de Souci* (Suphan, XXIX, 75). Tradução francesa no *Recueil 3*, Ed. Champ Vallon, Seyssel, 1986.
- <sup>iii</sup> K. Lowith, *De Hegel à Nietzsche*, tradução de Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1969, 341.
- <sup>iv</sup> A. Honneth, *La réification – Petit traité de Théorie critique*, Tradução de Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2007.
- <sup>v</sup> *Ibid*, pp. 46-47 ; pp. 84-85, para a relação entre ambiente natural e reconhecimento.
- <sup>vi</sup> O leitor interessado em uma crítica aos pressupostos filosóficos do trabalho de Honneth, em particular o fato que Honneth negligencia o conceito de alienação em favor do conceito de reificação, ver, Franck Fischbach, *Sans objet – Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2002, 98-112.
- <sup>vii</sup> M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, ed. Bilingue, prefácio de Hans-Georg Gadamer, tr. J.-F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, p. 21. Referência essencial nos trabalhos preparatórios a *Ser e Tempo*.
- <sup>viii</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, tradução de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 15, p. 105 [*Gesamtausgabe : Vittorio Klostermann, Francfort-Main, 1977*].
- <sup>ix</sup> L. Goldmann, *Lukacs et Heidegger – Pour une nouvelle philosophie*, Paris, Ed. Denoël, 1983, p. 92-93.
- <sup>x</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 11. sq. Uma aproximação da idéia de reconhecimento a partir dos escritos de Foucault pode ser encontrada nos escritos de J. Butler, *Le récit de soi*, Tradução de B. Ambroise e V. Aucouturier, Paris, PUF, 2007, pp. 22-26.
- <sup>xi</sup> Sobre este ponto, o problema do conceito de biopoder na filosofia de Foucault. M. Foucault, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- <sup>xii</sup> M. Foucault, « L'écriture de soi », *Dits e écrits II*, Paris, Galimard, 2001, pp. 1257-1258.
- <sup>xiii</sup> Conforme o curso recentemente publicado, M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, Cours au Collège de France (1982-1983), Paris, Gallimard, 2008, p. 326.
- <sup>xiv</sup> P. Hadot, « Le souci de soi est donc indissolublement souci de la cité et souci des autres, comme on le voit par l'exemple de Socrate lui-même, dont toute la raison de vivre est de s'occuper des autres. » *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 68.
- <sup>xv</sup> P. Hadot, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault », In *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 308.
- <sup>xvi</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 200-205. Referência essencial.
- <sup>xvii</sup> *Ibid*, p. 309. Foucault, ao contrário do que afirma Hadot, discute o conceito de *sagesse* em várias partes do livro *Le souci de soi, op. cit.* Observar a este respeito as páginas 144-145.
- <sup>xviii</sup> Ver também, “La physique comme exercice spirituale ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle”, onde Hadot define os exercícios espirituais em Marco Aurelio com a procura da definição de um objeto no tecido dos eventos na sua relação com a totalidade do universo. In *Exercices spirituels et philosophie antique, op. cit.*, p. 150-151.
- <sup>xix</sup> O que não quer dizer que eu esteja desprezando a complexidade da elaboração de Honneth da idéia de “amor de si mesmo.” Sobre este ponto, *La lutte pour la reconnaissance*, Tradução de Pierre Rush, Paris, Gallimard, 2000, pp. 156-221.
- <sup>xx</sup> Ver os trabalhos de L. Goldmann, *op. cit.*, e de F. Fischbach, *op. cit.*
- <sup>xxi</sup> Sobre este ponto, cf. P. Audi, *Supériorité de l'éthique*, Paris, Flammarion, 2007, pp. 46-47. Mas minhas conclusões se conduzem em uma outra direção de investigação.
- <sup>xxii</sup> Seria interessante articular aqui as reflexões de H. Arendt sobre a alienação moderna e o *amor mundi*. Cf. *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago, 1998.
- <sup>xxiii</sup> Ver a este respeito os trabalhos notáveis de Christophe Dejours. Em especial, *Travail vivant 2 – travail et emancipation*, Paris, Payot, 2013, p. 214.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H. *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago, 1958.
- AUDI, Paul. *Supériorité de l'éthique*. Paris: Flammarion, 2007.
- BLUMENBERG, H. *Le souci traverse le fleuve*. Tradução de Olivier Mannoni. Paris: L'Arche, 1990.
- Dejours, Christophe. *Travail vivant 2 – travail et emancipation*. Paris: Payot, 2013.
- FISCHBACK, F. *Sans objet – Capitalisme, subjectivité, aliénation*. Paris: Vrin, 2002.
- Goldmann, L. *Lukacs et Heidegger – Pour une nouvelle philosophie*. Paris: Ed. Denoël, 1983.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. « L'écriture de soi », *Dits e écrits II*. Paris: Galimmard, 2001.
- \_\_\_\_\_ xxiii *Ibid*, p. 66.
- \_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Gallimard, 2008.
- HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris: Gallimard, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Ed. bilingue, préfacio de Hans-Georg Gadamer. Tradução de J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Être et Temps*. Tradução de F. Vezin. Paris: Gallimard, 1986. [*Gesamtausgabe : Vittorio Klostermann, Francfort-Main, 1977*].
- Herder, *L'enfance de Souci* (Suphan, XXIX, 75). Tradução francesa no *Recueil 3*, Ed. Champ Vallon, Seyssel, 1986.
- Honneth, A. *La réification – Petit traité de Théorie critique*. Tradução de Stéphane Haber. Paris: Gallimard, 2007.
- \_\_\_\_\_. *La lutte pour la reconnaissance*, Tradução de Pierre Rush. Paris: Gallimard, 2000.
- LOWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*. Tradução de Rémi Laureillard. Paris: Gallimard, 1969.
- Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.