

REIVINDIQUE-SE POR SI MESMO!: Foucault e as práticas de liberdade a partir da leitura de Sêneca

CLAIM YOURSELF!: Foucault and the practices of freedom from the reading of Seneca

Regiane Lorenzetti Collares¹
<https://orcid.org/0000-0002-3066-1163>.

Resumo: Este texto procura acompanhar o pensador francês Michel Foucault em seu curso intitulado *A Hermenêutica do Sujeito (1982)*, a partir da pesquisa empreendida na obra do filósofo estoico Lúcio Aneu Sêneca. Com este objetivo, indagaremos os efeitos desta incursão teórica em um estudo que pretendeu abordar a relação entre verdade, exercícios espirituais e a dimensão das práticas de liberdade na filosofia Antiga. Neste sentido, analisaremos as críticas do helenista Pierre Hadot, sobre os limites e as possibilidades da leitura de Foucault no contexto dos exercícios espirituais formulados pela filosofia senequiana. Outro plano que se desdobra no presente artigo é compreender como o estudo de uma série de práticas de si na Antiguidade serviu a Foucault não apenas para descamar os estratos históricos da constituição do sujeito, mas para que pudesse empreender tanto uma crítica da atualidade, como uma luta política contra os modos contemporâneos de sujeição.

Palavras-chave: Exercícios Espirituais. Ética. Foucault. Sêneca.

Abstract: This text seeks to accompany the French thinker Michel Foucault in his course entitled *The Hermeneutics of the Subject (1982)*, based on the research developed in the work of the stoic philosopher Lúcio Aneu Sêneca. To this end, we will investigate the effects of this theoretical foray in a study that sought to address the relationship between truth, spiritual exercises and the dimension of freedom practices in ancient philosophy. In this sense, we will analyze the criticisms of Hellenist Pierre Hadot to the limits and possibilities of Foucault's reading in the context of the spiritual exercises formulated by Seneca's philosophy. Another plan that unfolds in this article is to understand how the study of a series of practices of the self in Antiquity served Foucault not only to peel the historical strata of the subject's constitution, but so that he could undertake both a critique of the present, as well as a political struggle against contemporary modes of subjection.

Keywords: Spiritual Exercises. Ethics. Foucault. Seneca

¹ Doutora em Filosofia. Professora da Universidade Federal do Cariri -UFCA, Juazeiro do Norte- CE. E-mail: regiane.collares@ufca.edu.br. ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0184228523158393>.

Introdução

No livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, Pierre Hadot dedica uma parte a Michel Foucault, na perspectiva de ressaltar, apesar das divergências, aspectos de convergência a partir dos estudos sobre as práticas de si do mundo Antigo, compreendidas como uma maneira de viver vinculada aos modos de se constituir livremente. Sendo assim, no contexto do diálogo entre Foucault e Hadot, faz-se oportuno um questionamento do pensamento foucaultiano a partir das possibilidades de transformação de si: de que modo o périplo investigativo pela filosofia Antiga, de modo específico, pelo pensamento do filósofo estoico Sêneca, poderia ser fecundo não apenas para compreendermos os exercícios espirituais da Antiguidade, mas para nos pensarmos e nos modificarmos em uma dimensão política, para enfrentarmos nossa atualidade?

Na ocasião do resumo do curso *Hermenêutica do Sujeito*, escrito para o *Annuaire* do Collège de France, referente às pesquisas dos anos de 1981/1982, Foucault caracteriza seu mergulho investigativo em Sêneca, por exemplo, como um convite a retornar a si mesmo, “residir em si mesmo” (FOUCAULT, 2009, p.123), mas que esta busca da verdade que se tem por um retorno a si, que nos diz respeito, só teria sentido se considerássemos “nossa relação com o mundo, nosso lugar na ordem da natureza, nossa dependência ou independência em relação aos acontecimentos que se produzem”. (FOUCAULT, 2009, p.127)

Desse modo, o interesse de Foucault pelas práticas de si antigas, ao que tudo indica, se vincularia a um trabalho desenvolvido em vista da interrogação da atualidade, transformando o presente em objeto de reflexão filosófica. Quando se direciona para a ética na Antiguidade, diante de um vasto acervo que incluía discursos, diálogos, tratados, preceitos, cartas etc, a maioria de textos prescritivos, compreendemos ser sua intenção, a partir da apresentação deste material investigado, encetar um deslocamento histórico, fazendo destes textos “operadores” de uma indagação constante da atualidade, das nossas condições e possibilidades éticas. Sobre isso, na ocasião de seu exame sobre o uso dos prazeres na Antiguidade, dando conta de sua incursão pelas práticas de si, na introdução ao volume II da *História da Sexualidade*, diz:

O campo que analisarei é constituído por textos que pretendem estabelecer regras, dar opiniões, conselhos, para se comportar como convém: textos “práticos” que são, eles próprios, objeto de prática na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova, e visavam, no final das contas, constituir a armadura da conduta cotidiana. O

papel destes textos era o de serem operadores que permitiam aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e conformar-se, eles próprios, como sujeitos éticos (FOUCAULT, 2003, p.16)

Acompanhando Foucault na esteira da problematização sobre um pensamento que perscruta com acuidade tais práticas do mundo antigo, pretendemos expor sua aproximação do filósofo estoico Sêneca a partir do curso ministrado no Collège de France, no ano de 1982, intitulado *A Hermenêutica do Sujeito*, investigando assim de que forma os exercícios espirituais senequianos propiciaram um movimento importante na perspectiva de seus próprios estudos, permitindo-lhe estabelecer uma relação profícua entre a verdade e a constituição de cada um, não dada como princípio de obediência, mas como prática de liberdade.

1. A Reivindicação de si mesmo

Na ocasião da candidatura do helenista Pierre Hadot para uma cátedra no Collège de France, no final de 1980, ele recebeu a indicação e o apoio do renomado pensador Michel Foucault. Hadot até então se mostrava desconhecedor das produções foucaultianas que também se concentravam nas experiências éticas e exercícios espirituais Antigos. Assim, tamanha foi sua surpresa na ocasião do primeiro encontro entre os dois, quando Foucault revelou a grande influência que o candidato a ocupar a vaga catedrática de História do Pensamento Helenístico e Romano, no Collège de France, teria exercido no encaminhamento de suas próprias pesquisas. Hadot comenta envergonhado:

Devo confessar, para minha grande vergonha, que, demasiadamente absorvido por minhas pesquisas, eu então conhecia bastante mal sua obra. Desde nosso primeiro encontro, e fiquei completamente surpreso, Michel Foucault me disse que ele, ao contrário, havia sido um leitor atento de alguns dos meus trabalhos, (...) e, sobretudo, do artigo preliminar “Exercícios Espirituais” no anuário da Vª Seção da *École Pratique de Hautes Études* referente aos anos de 1975-1976 (HADOT, 2014, p.275)

Apesar de Foucault e Hadot se encontrarem poucas vezes, Hadot conta que quando se viam a conversa geralmente versava sobre a filosofia greco-romana da vida, sobre ética e as práticas de liberdade da Antiguidade. Mesmo com interpretações diferenciadas e, por vezes, se mostrando um crítico duro das leituras foucaultianas sobre a filosofia greco-romana, Hadot não deixava de nutrir um grande apreço por Foucault. Certa vez comentou em um profundo lamento, por exemplo, não ter tido a oportunidade de responder a um questionamento que Foucault

formulara sobre os sentidos da *Vindica te Tibi* (Reivindique-se por si mesmo) encontrada na primeira das *Cartas a Lucílio*, do filósofo estoico Sêneca, sentença que diz respeito a como Lucílio poderia melhor aproveitar e se conciliar com a passagem do tempo, podendo extrair disso as melhores satisfações da vida.

Hadot não respondeu a indagação sobre a *Vindica Te Tibi* simplesmente porque nunca mais encontraria Foucault devido à sua morte prematura em 1984. No entanto, parece que Foucault no próprio exercício de seu pensamento encontrou a resposta que procurava, por concretamente se valer da recomendação da carta supracitada, convertendo seu breve tempo de vida em uma energia vivaz pela qual fez um enorme trajeto investigativo, sempre procurando pelas possibilidades históricas de transformação de si.

A avidez com que Foucault mergulhou nas pesquisas da Filosofia antiga trouxe à tona uma série de práticas de liberdade de uma época em que foi possível experiências modificadoras, incursionando nos escritos de inúmeros pensadores, a exemplo de Sêneca, Filon de Alexandria, Musonius Rufus, Luciano, Epicteto etc. No entanto, mesmo que a interpretação foucaultiana do mundo greco-romano sempre tenha sido alvo de controvérsias por parte dos especialistas, mesmo assim, a singularidade de suas questões sobrepuseram as imprecisões interpretativas algumas vezes identificadas em seus cursos e textos. Nos termos de uma vida que se encaminha para seu fim, parece ter conseguido conciliar sua intenção de revisitar a filosofia Antiga à luta contra as sujeições éticas. Não parece ser despropositado que em uma entrevista concedida em 20 de janeiro de 1984, portanto, poucos meses antes de sua morte, diga o seguinte a respeito do seu interesse por Sêneca:

É interessante verificar, em Sêneca, por exemplo, a importância do tema: apressamo-nos para envelhecer, precipitamo-nos para o final, que nos permitirá nos reunirmos conosco mesmos. Essa espécie de momento que precede a morte, em que nada mais pode acontecer, é diferente do desejo de morte que será novamente encontrado nos cristãos, que esperam a salvação da morte. É como um movimento para precipitar sua existência até o ponto em que só houver diante dela a possibilidade da morte. (FOUCAULT, 2017, p.267/DE, II, p.1536)

Acreditamos então que Foucault, na precipitação de sua urgência de vida, ultrapassando um mero interesse conceitual, não deixa de também apresentar uma adesão prática à filosofia de Sêneca. Porém, esta adesão não significou trazer os conselhos de Sêneca como uma solução, um remédio, para os impasses da existência, aliás, negando este propósito, o pensador não deixa de estar ao lado de Hadot, ao se objetar a “propor soluções gerais e definitivas para os problemas

filosóficos de nosso tempo” (HADOT, 2014, p.281) a partir das éticas da Antiguidade. Em suma, a adesão foucaultiana não apenas à filosofia de Sêneca, como às práticas de si, entendemos ter como escopo a perturbação de uma ordem de discurso, traçando assim uma investida crítica contra qualquer forma de domínio, indo na contramão das verdades vinculadas aos modos de *assujeitamento*. Sobre as pretensões foucaultianas, comenta Paul Veyne, em seu livro *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*:

Foucault é ávido por 'fazer que algumas experiências se descamem', por mostrar que o que é nem sempre foi, poderia não ser e é apenas produto de alguns acasos e de uma história precária. A filosofia se torna 'uma crítica permanente de nosso ser histórico' para 'relançar o trabalho indefinido da liberdade', esta historicidade que não leva a nenhum fim da História (VEYNE, 2011, p.203)

Desse modo, ao “descamar” vários saberes em seu fundamento de verdade e fazer uma longa incursão pela história do pensamento Antigo, obviamente um rastro de incompreensões não deixou de persegui-lo. Em 1988, quatro anos após sua morte, foi realizado em Paris um colóquio em sua homenagem, intitulado *Foucault, o Filósofo*. Na ocasião, Hadot, mesmo com toda a admiração que possuía pelo trabalho filosófico de Foucault, conforme já ressaltamos, também reitera algumas críticas no texto “Reflexões sobre a noção da cultura de si”. Em linhas gerais, as críticas se concentram nos seguintes aspectos:

1. Apesar de acertadamente Foucault ver as práticas de si Antigas como “artes da existência” e atreladas à liberdade, no entanto, a descrição feita por ele dos exercícios espirituais, segundo Hadot, estaria demasiadamente centrada no “si”, ou, em certa concepção de eu, deixando escapar o mais importante: a dimensão do exercício espiritual que pretende prioritariamente ultrapassar o eu, para “pensar e agir em união com a Razão Universal”, no sentido do pertencimento a um Todo cósmico (HADOT, 2014, p.293);
2. A escrita de si (*hypomnèmata*), na forma de “cadernos de notas” espirituais encontrados no rol das práticas de si da Antiguidade, seria vista por Foucault como uma maneira de reunir os fatos mais importantes do que se pôde vivenciar, ouvir, ler, no passado, com a intenção de reter as sentenças que verdadeiramente importariam para a constituição de si mesmo. Na perspectiva de Hadot, o erro da interpretação foucaultiana foi ver este exercício como uma volta ao passado, atribuindo-lhe um valor positivo, quando na verdade os estoicos enfatizariam do já-dito um “valor sempre presente”, sendo a “expressão mesma da razão” (HADOT, 2014, p.296);
3. Foucault de modo geral teria endossado a ética do mundo greco-romano como uma ética do prazer que se obteria por uma volta a si mesmo, um exame de si mesmo. A carta 23 de Sêneca

teria lhe servido de referência para tal leitura, na qual está em questão nos conselhos a Lucílio buscar uma alegria que se encontraria na melhor parte dele mesmo: “O meu desejo é que a alegria habite sempre em tua casa; e fá-lo-á, se começar a habitar dentro de ti” (SÊNECA, 1991, p.84). Hadot faz críticas a esta interpretação, pois justifica que em Sêneca haveria uma oposição explícita entre os termos *voluptas* (prazer) e *gaudium* (alegria), então, nesta perspectiva, a alegria buscada não poderia nunca ser vista, tal qual Foucault compreenderia, como “outra forma de prazer”. O uso de Sêneca do termo *gaudium* significaria então uma recusa de introduzir o prazer na vida moral. A felicidade para os estoicos não consistiria em desfrutar de momentos prazerosos, mas da alegria proporcionada pela virtude.

Na esteira desta crítica, outro aspecto que Hadot discorda de Foucault é o fato de ele endossar que a alegria seria encontrada no “eu”. De modo contrário, o historiador da filosofia Antiga argumenta que em Sêneca a alegria estaria “na melhor parte” de si (SÊNECA, 1991, p.85), isto é, numa consciência direcionada ao bem, às ações retas. Arremata assim sua argumentação de discordância: “A 'melhor parte' de si é então, finalmente, um si transcendente. Sêneca não encontra sua alegria em Sêneca, mas transcendendo Sêneca, descobrindo que ele tem em si uma razão, parte da Razão universal, interna a todos os homens e ao cosmos em si mesmo” (HADOT, 2014, p.293).

Apesar destas críticas, Hadot estava atento às investidas foucaultianas, reconhecendo que as “práticas de si” destacadas por Foucault, longe de apresentarem um rigorismo conceitual oriundo de um aprofundamento de pesquisa na filosofia estoica, pretendiam sobretudo circundar e esmiuçar um movimento ético que se vincularia a uma conversão a si. Isto é, mesmo apontando suas críticas, Hadot não deixou de compreender que o cerne da pesquisa foucaultiana estaria em sua ênfase argumentativa das possibilidades históricas de éticas que se comprometeram com práticas de liberdade, que exigiam um contínuo exame de si mesmo, fazendo com que cada um pudesse se tornar mestre de si.

Assim, no sentido de esclarecer o vínculo das práticas de si com a liberdade, comenta Cassiana L. Stephan, no artigo *Pierre Hadot e Michel Foucault, sobre a felicidade estoica e a experiência da alegria*: “liberdade, a qual se constitui como um exercício árduo que envolve a problematização de si mesmo e do mundo, a subjetivação dos discursos verdadeiros e a resistência aos padrões, hábitos e códigos que impedem a experiência da autarquia” (LOPES, 2016, p. 236). Desse modo, quanto a este vínculo entre liberdade e as práticas de si dos estoicos, Hadot parece se colocar então do lado Foucault.

Os incômodos de Hadot só tem, portanto, pertinência se os considerarmos no quadro

rigoroso de uma análise filológica e conceitual da filosofia Antiga. Por conseguinte, àquilo que incomoda Hadot e que depõe contra Foucault, opostamente, poderia ser usado para demarcar a singularidade do pensamento foucaultiano no contexto da filosofia contemporânea, a saber, da relação de uma série de práticas éticas da Antiguidade com possibilidades de transformação de si, mesmo que isso porventura pudesse ser visto pelos leitores incautos, nas palavras de Hadot, como uma “nova forma de dandismo, versão final do século 20” (HADOT, 2014, p.298).

Fora as ressalvas de ordem terminológica e conceitual a Foucault, vale aqui destacar um posicionamento interessante de Hadot diante dos exercícios espirituais Antigos, acreditando na possibilidade de poder praticá-los ainda em nosso tempo, e, embora deslocados da sabedoria da Antiguidade, tais exercícios valeriam ao menos como “esforço para viver segundo a justiça e no serviço da comunidade humana, esforço para tomar consciência da nossa condição de parte no universo (exercendo-se a partir da experiência vivida do sujeito concreto, vivente e percipiente)” (HADOT, 2014, p.298). E, complementa esta ideia no texto que faz em homenagem a Foucault, no que parece “perdoá-lo” de todas as imprecisões de leitura, quando diz que aquele que pratica concretamente os exercícios espirituais, veria “o universo com novos olhos, como se ele o visse pela primeira vez”, descobrindo assim “no gozo do presente puro, o mistério e o esplendor da existência” (HADOT, 2014, p.299). Portanto, esta compreensão de Hadot isentaria Foucault de ter de se comprometer filosoficamente com a Natureza ou Razão universal dos estoicos, pois, em sua pesquisa sobre as éticas Antigas, o pesquisador de *A Hermenêutica do Sujeito* teria então encontrado uma forma de viver *in concreto* a exortação senequiana “Reivindique-se a si mesmo (*Vindica Te tibi*)”.

2. Foucault leitor de Sêneca: os exercícios espirituais como percurso do curso *A Hermenêutica do Sujeito*

Nas aulas do Collège de France, no começo da década de 1980, Foucault se dedica a realizar um curso intitulado *Hermenêutica do Sujeito*. Nesta ocasião, logo na primeira aula, fazendo um sobrevoos em suas pesquisas e tomando certa distância, sente-se instigado a formular o que compreende por filosofia. Eis como ele a define: “chamemos de 'filosofia' a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2010, p.15).

Vale a pena destacar que a filosofia é então apresentada por Foucault entre aspas, justamente, por querer dar ênfase a uma prática diferenciada, na medida em que ressalta um

pensamento que passa a se imbricar com a dimensão da espiritualidade, assim a definindo: “conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc, que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”. (FOUCAULT, 2010, p.15)

A esta dimensão da espiritualidade são definidas por Foucault pelo menos três características gerais, identificadas por ele no pensamento ocidental. São esquematicamente as seguintes: 1. “a verdade jamais é dada em pleno direito do sujeito”, isto é, para ter acesso ao verdadeiro é necessário que o sujeito se transforme, até ser outro que não ele mesmo; 2. este movimento de transformação se daria em dois planos, a saber, do amor (*éros*), uma espécie de perturbação provocada pela relação com um outro, vínculo que seria responsável por arrancar o sujeito de sua condição estática e o iluminar, e da ascese (*askesis*), que implicaria um trabalho constante de voltar-se a si, longo labor; 3. o efeito desta dimensão de espiritualidade seria o retorno da verdade sobre o sujeito, iluminando-o ao lhe conceder a tranquilidade da alma, ou seja, no acesso à verdade alguma coisa parece que completa a quem a este exercício se dedica, proporcionando uma transfiguração de si.

Assim, no decorrer do ano de 1982, quando Foucault se propõe a traçar sua pesquisa de uma hermenêutica dos modos de constituição do sujeito, ele percebe que a objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro não adquire sentido na modernidade senão pelo propósito de transformá-lo para obedecer, discurso que funciona, como afirma Frédéric Gros na *Situação do Curso*, “no princípio e no termo de uma sujeição ao outro” (GROS in FOUCAULT, 2010, p. 460). Deste ponto de elaboração de seu curso, a pesquisa foucaultiana começa a se encaminhar sob a suspeita de que talvez houvesse para a constituição do sujeito outros modos históricos de ser verdadeiro que não implicassem em relações de sujeição.

Esta é a pressuposição que faz Foucault mergulhar, por exemplo, na filosofia de Sêneca, na medida em que este filósofo estoico parece lhe oferecer um contraponto interessante, pois, em sua obra, de modo geral, há a premissa ética da constituição e do convite a uma prática de si e da verdade. Portanto, o que estaria em questão na obra senequiana diria respeito à liberação de cada um, um outro regime das relações entre a constituição de si e a verdade, “outro regime de palavra e silêncio, de leitura e escrita” (GROS in FOUCAULT, pp. 460-461), como endossa Gros, sendo possível a Foucault identificar aí algo parecido a “um sujeito verdadeiro, não mais no sentido de sujeição, mas de uma subjetivação” (GROS in FOUCAULT, 2010, p.461), complementa o comentador. Indo na mesma direção interpretativa, Mathieu Potte-Bonneville,

em seu artigo “Michel Foucault estoico?”, afirma:

o exame dos exercícios espirituais estoicos, verdadeiras “técnicas de si”, desempenha um papel essencial: Foucault poderá acrescentar um novo capítulo a suas pesquisas anteriores sobre as estratégias de poder, recenseando esses passos que permitem ao sujeito reforçar a própria liberdade contornando o abismo introspectivo, porque importa menos saber “quem se é” do que lembrar, antecipar ou escrever os atos passados ou ainda por vir. (POTTE-BONNEVILLE, 2017, p.389)

Sob este panorama, o pensamento de Sêneca surge na aula de Foucault em 20 de janeiro de 1982 sobre *A Hermenêutica do Sujeito*, nas considerações sobre o privilégio da velhice e das práticas de si antigas como uma espécie de terapêutica. Nesta aula é abordado o texto de Sêneca, *Cartas a Lucílio*, consideradas pelo pensador francês como “um pouco hipocondríacas”, na medida em que se ocupam, na mesma ordem dos cuidados com a alma, de cuidados corporais e com a saúde. Portanto, nesta coletânea de cartas escritas entre 63 e 65d.c, para além de ser uma correspondência que realmente aconteceu entre Sêneca e Lucílio ou apenas uma ficção literária – como alguns estudiosos acreditam –, em tais cartas a Lucílio, um procurador imperial na Sicília, supostamente um homem com a idade próxima a de Sêneca (carta 35), sendo talvez um pouco mais novo (carta 26), está em questão orientá-lo a conduzir a si próprio. São, portanto, recomendações na forma de exercícios espirituais, de meditações sobre as ocorrências da existência, com o intuito de proporcionar

uma forma de fixar as suas ideias, de assegurar para si uma estabilidade, uma constância assente na fidelidade aos princípios, um método para atingir a identidade consigo próprio, para ser sempre igual a si mesmo, para, como ele diz, 'querer e não querer sempre a mesma coisa' (*idem uelle et idem nolle*) (SÊNECA, 1991, *Introdução*, XVIII)

Na esteira das orientações dispostas nestas cartas sobre os exercícios espirituais, Sêneca apresentaria a velhice como um momento de completude, pois liberado de todos os desejos físicos e ambições políticas, em posse de uma longa experiência de vida, aquele que envelhece pode só assim ter prazer consigo, depositar em si a alegria, sem esperar por mais nada, sendo uma situação em que Foucault reconhece que “o eu, como diz Sêneca, atingiu a si mesmo, reencontrou-se, e em que se tem para consigo uma relação acabada e completa, de domínio e de satisfação, ao mesmo tempo”(FOUCAULT, 2010, p.98). Neste sentido, a velhice, no conjunto das considerações senequianas, não é considerada nem como uma fase cronológica, nem como um termo da vida, da vida que definha, mas como um objetivo em que devemos

peremptoriamente nos encaminhar e não ter diante desta condição qualquer lamento.

Foucault para apresentar a ideia dos exercícios espirituais como domínio de si e satisfação conquistada através do tempo, reuniu dois textos de Sêneca, a saber, uma passagem *Sobre a Tranquilidade da Alma e as Cartas a Lucílio*. Em *Sobre a Tranquilidade da Alma*, ressalta o seguinte trecho:

Todos estão na mesma situação, tanto esses que se sentem atormentados pela instabilidade, pelo tédio e pela constante mudança de propósito, para os quais sempre agrada mais aquilo que deixaram de lado, quanto aqueles que ficam entorpecidos e bocejantes. Acrescenta aqueles que, bem à maneira dos que têm sono difícil, se viram e se ajeitam de um modo e de outro, até que encontram repouso pelo cansaço: eles reformulam a todo momento seu modo de vida e, no fim, acabam naquele em que os surpreende não o ódio da mudança, mas a velhice, que resiste à inovação. Acrescenta também aqueles que são pouco volúveis, não por uma questão de constância, mas de inércia, e vivem não como querem, mas como começaram. (SÊNECA, 2020, II - 6, p.20)

Já nas *Cartas a Lucílio*, destaca a carta 32, onde Sêneca leva Lucílio a refletir sobre a brevidade da vida:

Quero eu dizer: não receio que te façam mudar de direção, mas temo que te estorvem a marcha. Dificultarem-nos o avanço é um prejuízo de monta: é como se, apesar da tremenda brevidade da vida que a nossa inconstância ainda torna mais breve, estivéssemos de momento a momento a dar os primeiros passos. Reduzimos a vida a migalhas, fazemo-la em bocadinhos... (SÊNECA, 1991, pp. 120-121),

Tal sobreposição textual feita por Foucault parece querer reter destas passagens o que acredita ser o aspecto fundamental da relação entre os exercícios espirituais, as práticas de liberdade e a constituição de si: aproveitar melhor a vida sem grandes sofrimentos pelo passar do tempo. Isto é, tanto em *Sobre a tranquilidade da Alma* como nas *Cartas a Lucílio* o sentido invariável que há nestas recomendações de Sêneca se imprime como uma profunda crítica àqueles que dividem suas vidas em fatias e que não tem a mesma forma de viver em uma e outra idade, propondo então substituir esta repartição por uma unidade, unidade dinâmica, que tende para a velhice, surgindo daí uma urgência de vida e uma reconciliação com o tempo.

Assim, ainda na carta 32, Sêneca exorta Lucílio a consumir a vida no que diz respeito às suas realizações para tão logo poder desfrutar de uma vida feliz:

Avança, portanto, meu caro Lucílio, pensa quanto maior seria a tua velocidade se algum inimigo corresse atrás de ti, se suspeitasses que um esquadrão de cavalaria se aproximava seguindo a pista dos fugitivos. É isto mesmo o que sucede: estas a ser perseguido. Anda mais rápido, foge, põe-te em segurança; pensa ainda como será admirável consumarmos a vida antes de morrer, e podemos depois aguardar em segurança o que nos restar para viver, sem nada mais desejarmos já para nós mesmos, gozando a plena posse da vida feliz, uma vida que, embora se prolongue, não poderá ser mais feliz do que já é. (SÊNECA, 1991, p.121)

A partir destes trechos destacados em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault tem uma visada estratégica ao apresentá-los no início de suas aulas, isto é, o pensador francês faz de Sêneca seu aliado e passa a alvejar um inimigo comum, que aliás é muito bem demarcado nas recomendações senequianas, a saber, os imperativos que não são os nossos próprios e que querem nos subjugar, imperativos de conduta que estão relacionados geralmente ao acúmulo de riquezas.

Ora, Sêneca, contrariamente aos entes próximos de Lucílio, tem outras aspirações para com ele que não seja a conquista de riquezas e bens:

Os teus progenitores desejaram para ti certos bens; eu, pelo contrário, o que te desejo é a capacidade de sentir desprezo por tudo aquilo que os outros te desejam em abundância! Os desejos de teus familiares amontoavam pilhas de moedas, para fazerem de ti um homem rico, esquecidos de que, para te darem a ti, teriam de tirar a outros. O que te desejo é o domínio sobre ti mesmo, é que o teu espírito, atormentado por pensamentos inconstantes, acabe por se afirmar e ganhar convicções sólidas, e se sinta contente de si mesmo. (SÊNECA, 1991, p.121)

Em consonância com estes votos senequianos a Lucílio, Foucault, ao que tudo indica, pretende enfatizar, dentro do quadro das práticas de si da Antiguidade, posturas que advém com um forte impacto ético-político, justamente por se referirem a um exame de si que é capaz de repelir anseios que não nos são próprios, desprezar imperativos sociais que não nos dizem respeito, resgatando disso a tranquilidade da alma por nos livrar de pensamentos atormentados por sedições exteriores, fazendo-nos conquistar convicções mais sólidas e uma felicidade por conseguirmos nos governar. Sobre essa felicidade, ressaltada por Foucault, comenta Cassiana L. Stephan:

Parece que para Foucault a felicidade se constitui como uma disposição ética e política, pois a alegria corresponderia à satisfação que se segue da mudança no que concerne ao modo de viver e da transformação relativa à forma pela

qual o si mesmo age neste mundo. Portanto, a felicidade seria a experiência que se articularia à vida estilizada e à paixão política, na medida em que o filósofo é o esteta que percorre as multidões de modo a inserir-se na pluralidade do mundo. (STEPHAN, 2016, p. 236)

Em acordo com este comentário, vemos no conjunto das aulas do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, na aproximação da filosofia de Sêneca, o papel privilegiado da amizade e da direção da alma como modo “inserir-se na pluralidade do mundo”. Para sublinhar isso, Foucault remonta a relação entre Sêneca e o jovem Serenus, descrita em *Sobre a Tranquilidade da alma*, sendo o rapaz orientado um parente próximo que demanda conselhos para aquietar sua alma, pois, ao chegar em Roma cheio de ambição se vê atormentado por seus fracassos na política. No entanto, o vínculo que se sobressai entre os dois não é apenas de conceder orientações de como administrar a vida política, mas, sobretudo, de apoio e amizade.

Sêneca ao se esquivar de orientações político-institucionais (questão de côrte, financeira, etc), entende prestar-lhe um serviço valioso que estaria intimamente relacionado com a condução e transformação de si. Sendo assim, a amizade despendida a Serenus se faz de um acompanhamento constante e vigilante, de um exame atento, sendo que as orientações dadas teriam o propósito de fortalecer o “amigo” aconselhado para as tomadas de decisão que teriam maior peso na sua própria vida. A tranquilidade da alma, portanto, seria vislumbrada como fruto de uma contínua atividade crítica mediada pela presença de um amigo, que em “um cuidado atento e ativo”, empreenderia uma espécie de transformação daquele que passa agora a decidir em acordo com a sua verdade. Sob o contexto da confusão da alma de Serenus, que demanda a Sêneca algum remédio para seus tormentos na vida pública, as recomendações seguem da seguinte forma:

não nos confinamos numa cidade única, mas estendemos nossas relações ao mundo e professamos que a pátria para nós é o universo, a fim de poder dar à virtude um campo mais vasto. Vedaram teu acesso ao tribunal e proibiram-te a tribuna e as assembleias: olha atrás de ti que tamanhas vastidões te estão abertas, quantas nações. Nunca te será interdita uma parte tão grande que não reste outra maior (SÊNECA, 2020, IV-4, p. 26)

Ou ainda,

Deves fazer algo semelhante: se a fortuna tiver te apartado das primeiras posições na política, permanece de pé e, apesar de tudo, presta apoio com teus gritos; se alguém tiver agarrado tua garganta, permanece de pé e, apesar disso, presta apoio com teu silêncio. Nunca é inútil o trabalho de um bom cidadão: ele é ouvido e visto, é útil com seu semblante, seu gesto de assentimento, sua

tácita obstinação e com o próprio andar. (SÊNECA, 2020, IV-6, p.27)

Em acordo com estas orientações, vemos que os exercícios espirituais requerem vários planos de exame, praticar uma conversão a si faz-se um exercício cauteloso, assim Sêneca conduz Serenus, sob o princípio de que devemos, primeiro, examinar a nós mesmos (SÊNECA, 2020, VI-2, p.28), depois, as atividades que pretendemos realizar (SÊNECA, 2020, VI-3, p.29) e, por último, as pessoas devido às quais ou com as quais empreenderemos uma ação (SÊNECA, 2020, VII-2, p.30). No entanto, antes de tudo, é necessário nos avaliarmos.

No diagnóstico de Sêneca quem não tem cuidados consigo facilmente é levado a um estado de confusão, intranquilidade, imerso na *stultitia*, sendo essa uma condição de irresolução. O *stultus* é desse modo aquele que não tem cuidado consigo mesmo, aquele que está à mercê de todos os ventos, na agitação contínua, em uma abertura demasiada ao mundo exterior que o invade e subjuga. O *stultus* permite então que o mundo exterior, em suas representações desnorteantes, invada-o, incorporando-o à sua vida sem o devido exame. Não haveria, portanto, uma distinção entre os conteúdos destas representações confusas do mundo e os elementos de ordem subjetiva que dentro dele se misturariam. Diante da perturbação de Serenus, a *stultitia* é identificada por Sêneca como condição de dispersão no tempo, quem nela se encontra deixa a vida simplesmente correr, há uma constante indecisão, fazendo cada um não querer como convém. Ora, não querer como convém é apresentar uma vontade que não quer sempre, uma vontade que não é firme, uma vontade que é articulada e desarticulada com facilidade em decorrência de fatores externos.

Como prolongamento da discussão da condição de *stultitia* apresentada na aula de 27 de Janeiro de 1982, diante da ideia do exame e governo de si, é sublinhado por Foucault que o querer livre que se pronuncia nas orientações senequianas estaria na possibilidade de agir vinculada a uma busca constante da verdade do querer. Por exemplo, o problema do *stultus* é que ele se vê paralisado por querer algo e, ao mesmo tempo, lastimar o que deseja: quer a glória e, ao mesmo tempo, reclama por não levar uma vida tranquila, prazerosa. Ou seja, nesta condição de impasse, sob os exercícios espirituais praticados por Sêneca, a filosofia viria em auxílio na indagação da verdade do querer: afinal, ou bem Serenus quer a glória, ou bem quer uma vida prazerosa e recolhida. Na indagação a Serenus sobre o caminho a se seguir, Sêneca o conduziria à sua própria verdade, fazendo-o pronunciar em defesa dela.

Sobre esta leitura de Sêneca da *stultitia*, Foucault extrai alguns questionamentos importantes para o encaminhamento de sua pesquisa sobre os exercícios espirituais antigos no que se vincula às práticas de liberdade. Vejamos:

Qual é o objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre? Qual é o objeto para o qual a vontade poderá ser polarizada de maneira tal que irá exercer-se sem estar determinada por coisa alguma do exterior? Qual é o objeto que a vontade poderá querer de modo absoluto, isto é, sem querer nada mais? Qual é o objeto que a vontade poderá, em quaisquer circunstâncias, querer sempre, sem ter que modificar-se ao capricho das ocasiões e do tempo? (FOUCAULT, 2010, p.120)

No rastro destes questionamentos, compreendemos que não é nem tanto as respostas que interessam a Foucault, mas um modo de extrair de suas leituras senequianas o que lhe convém ser importante, ou seja, a questão perseguida pelo pensamento foucaultiano no quadro de um alvo de interesse que se pode querer livremente, sem interferência de determinações exteriores, é um só: o Eu. Ter o *eu* como objeto de interesse tem o sentido emblemático, numa contraposição à *stultitia*, de nos reconduzir ao que se pode querer livremente, absolutamente e sempre, empreendendo-se daí uma conexão entre verdade, querer e vida. Sair do adoecimento peculiar ao *stultus* é passar a restabelecer uma relação de busca da verdade consigo mesmo.

Entretanto, Sêneca adverte, a volta a si mesmo não é feita no isolamento. A constituição de si, como possibilidade de empreender a expressão de uma vontade, de apresentar-se como vontade livre, só pode se dar na relação com o outro. Entre o indivíduo *stultus*, que não quer seu próprio eu, e o indivíduo *sapiens*, que conseguiu chegar a uma relação de domínio, posse de si e de tranquilidade consigo, há invariavelmente a presença e intervenção do outro. Cabe então Foucault indagar Sêneca, quem é este outro que surge como possibilidade de saída da *stultitia* para uma condição de *sapientia*?

Este outro que se apresenta na carta 52 a Lucílio não é um educador em sua apreensão tradicional, ele não ensinará verdades, princípios ou fórmulas de bem viver; o outro em questão é aquele que ultrapassa a função de um mero mestre da memória, é aquele, segundo a interpretação foucaultiana de Sêneca, que é capaz de estender a mão e conduzir para fora do aprisionamento da perturbação. Absolutamente a relação com o outro não é um trabalho de instrução, de transmissão de um saber teórico, e sim é um posicionamento e uma ação. Em suma, este outro na concepção de Sêneca, antes de ser uma pessoa, é uma posição que deve ser ocupada pelos filósofos no seu exercício da amizade.

No texto *Os Benefícios*, Sêneca afirma que em uma relação de amizade, do beneficiado não se pede nada em troca. Há todo um labor pelo qual nos fazemos amar por aquele cuja amizade desejamos. O vínculo de amizade se desdobra com certas fases e com algumas regras que são acordadas pela posição de um para com o outro; a amizade em questão em Sêneca não

é uma comunicação imediata de um com o outro, mas sim uma estrutura social que gira em torno da vinculação do amigo a um campo ético-político. Nessa relação entre amigos há uma conversão a si que propicia assumir novas relações na teia social, impedindo a condição de inquietude. Sobre isso, Foucault afirma: “trata-se agora de uma estrutura social da amizade que gira em torno de um indivíduo, mas com vários [outros] a rodeá-lo e que têm seu lugar; lugar que muda conforme a elaboração, o labor realizado por cada qual” (FOUCAULT, 2010, p. 138)

Neste sentido, Sêneca dimensiona a relação de amizade como um acompanhamento cuidadoso que nos impulsiona para relações ético-políticas e, ao mesmo tempo, incita ao domínio que cada um deve ter de si, tal qual podemos ver em suas cartas a Lucílio ou nas recomendações a Serenus. Isto parece ser muito valioso aos olhos de Foucault. Em síntese, dos estudos foucaultianos de Sêneca, retém-se a ideia de que ocupar-se de si mesmo é se colocar como artífice de modos de existência resistentes, construir uma história, inventar um tempo próprio, e não ser levado por razões alheias a nós mesmos, daí a pertinência da recomendação senequiana de nos afastarmos de histórias que não são as nossas. No entanto, este afastamento é a chance de nos colocarmos como autores de novos laços sociais integrantes. Por exemplo, Sêneca recomendava o afastamento da história dos reis, suas façanhas e conquistas. No fundo, tudo isso é tão somente história dos sofrimentos infligidos ao povo, que na história dos reis, se transformavam em louvores.

Nesta formulação de Sêneca sobre o distanciamento histórico como parte integrante das práticas de si, se abriria um novo horizonte para constituirmos novas narrativas, “histórias” que só são possíveis quando analisamos de fora nossa posição na relação com os outros, assim em vez de narrarmos as paixões alheias, como fazem os historiadores, devemos vencer e superar nossa condição de sujeição a uma história que não nos pertence. O *exemplum* histórico só é interessante na medida em que nos mostra ações singulares e em que faz aparecer os verdadeiros traços de grandeza que, justamente, não são as formas visíveis do brilho e do poder, mas os caminhos subterrâneos de conversão e domínio de si.

Vale salientar que Foucault na primeira hora de aula do dia 17 de fevereiro de 1982, ainda recorre ao texto de Sêneca intitulado *Questões Naturais*, e é a partir dele que grifamos o que parece estar em questão no conjunto de suas aulas sobre a realização de uma hermenêutica do sujeito. Logo no prefácio deste texto, é apontado um paradoxo por Sêneca, pois diz da vontade de percorrer o mundo, extrair suas causas e segredos, e, no entanto, já se encontraria muito velho para tamanha façanha. Mesmo com o peso da idade, Sêneca não desanima, e

expressa que todas estas atividades poderiam ser conseguidas ao preço do trabalho do espírito no alcance do conhecimento, afinal, sob sua compreensão estoica, “só se pode chegar a si percorrendo o grande ciclo do mundo” (FOUCAULT, 2010, p.238). Cabe-nos a questão: para além de uma possível identificação com a filosofia senequiana, não seria o grande propósito do pensamento de Foucault destacar caminhos que nos conduzissem a nós mesmos, construindo assim uma viagem singular pelas práticas de si antigas para compor uma hermenêutica do sujeito? Reservemos por enquanto este questionamento.

Foucault, com um fôlego à la Sêneca, tal como aparece no prefácio das *Questões Naturais*, passa a enumerar os aspectos que comporiam as práticas de liberdade segundo as considerações do estoico:

Primeiro, é importante vencer os vícios: é o princípio do domínio de si. Segundo, é importante ser firme e sereno na adversidade e na má fortuna. Terceiro - saltei este parágrafo, mas pouco importa - trata-se de lutar contra o prazer. Isto significa que temos aí as três formas de combate tradicional: combate interior que permite corrigir os vícios; combate exterior como afrontamento quer com a adversidade, quer com as tentações do deleite. O que é grande [em quarto lugar] é não perseguir os bens passageiros, mas a *bona mens*. Significa que se deve encontrar o objetivo, a felicidade e o bem último em si mesmo, no próprio espírito, na qualidade da própria alma. Enfim, em quinto lugar, o que é importante, é ser livre para partir, ter alma na ponta dos lábios. Após as três formas de combate, vemos, pois, a definição do objetivo final que é a *bona mens*, com seu critério: o critério pelo qual efetivamente adquiriu-se a qualidade e a plenitude necessárias à relação consigo é que se está pronto para morrer (FOUCAULT, 2010, p.237)

Na visão senequiana, a felicidade conquistada a reboque destes combates estaria em fugir da servidão, sobretudo, da servidão de si mesmo. Do *eu* é preciso libertar tudo o que pode assujeitá-lo. A servidão de si mesmo é então descrita por Sêneca como uma série de compromissos que firmamos desnecessariamente, atividades e recompensas: uma espécie de obrigação-endividamento de si. Foucault então pega carona nesta proposição de Sêneca, e se posiciona abertamente como pensador crítico:

é desse tipo de relação consigo que precisamos nos liberar. Impomo-nos certas obrigações e tentamos delas tirar alguns proveitos (financeiro, glória, reputação etc). Vivemos no interior desse sistema obrigação-recompensa, desse sistema de endividamento-atividade-prazer. É isto que constitui a relação a si da qual devemos nos liberar. (FOUCAULT, 2010, p. 245)

Ora, muitas passagens de Sêneca certamente atravessam a pesquisa de Foucault como uma forma de ressaltar uma prática de liberdade que em um momento da história foi possível se empreender na filosofia. Talvez Sêneca tenha trazido a Foucault a visada de um ponto de resistência, como afirma em acordo com os exercícios espirituais imbricados à liberação de si. Não é à toa que ainda em *Questões Naturais* destacasse esta longa passagem:

acreditais ter percorrido imensos espaços, ficastes num ponto. É em um ponto que fizeste a guerra, é em um ponto e um ponto somente que expandis os impérios. Vemos que este grande percurso da natureza servirá, não para nos arrancar do mundo, mas para nos permitir apreender a nós mesmos lá onde estamos. De modo algum em um mundo de irrealidades, em um mundo de sombras e de aparências, não para nos desprender de algo que seria apenas sombra, para nos reencontrar em um mundo que seria apenas luz: é para medir exatamente a existência perfeitamente real que temos (FOUCAULT, 2010, p. 249)

Portanto, se deter em Sêneca, parece adquirir no contexto do curso de 1982 no Collège de France, encontrar um ponto a partir do qual o próprio Foucault apresentaria um reposicionamento no mundo; posição não apenas teórica, mas como se a partir do aprofundamento investigativo em experiências transformadoras Antigas, ele conquistasse uma visão do alto, não um olhar ascendente para que se visse apartado do mundo, nem muito menos para que obtivesse uma visão que o desprendesse das sombras e o encaminhasse para luz. Compreendemos que esta visão do alto lhe permitiu não apenas um reencontro consigo mesmo em termos de adotar práticas transformadoras em sua vida ou em suas pesquisas, porém, sobretudo, de enfrentamento ético-político das relações de sujeição.

Considerações Finais - Por uma visão do Alto

À guisa de conclusão, vale a pena trazer aqui o primeiro texto de Sêneca que se tem conhecimento, trazido por Foucault ainda na aula de 17 de fevereiro de 1982, intitulado *Consolação à Márcia*, e diz respeito a tentativa de consolar Márcia dado a ocasião da morte de um dos seus filhos, e a carta 12 a Lucílio, trazida em sua última aula do curso, que trata também de um exercício espiritual ligado à meditação sobre a morte. Nestas duas cartas podemos encontrar experiências espirituais dadas em uma visão do alto, em que se observa a vida em sua totalidade.

No caso de Márcia, imersa em uma situação de sofrimento brutal, Sêneca faz alusão à possibilidade de olhar alto sobre o mundo, sugerindo que a mãe enlutada se imagine em um ponto em que a vida desemboca, no momento que anteciparia sua entrada no mundo². É neste ponto específico que na carta de consolo, Sêneca convida Márcia a apreciar algumas maravilhas do mundo, tais como os oceanos, a profundidade dos mares, os animais marinhos, o movimento dos astros, o risco luminoso dos raios no céu, o movimento na terra, as planícies, as montanhas, os rios. Por outro lado, Sêneca sugere que ela também considere as coisas ruins que existem no mundo, tais como flagelos, guerras, torturas, morte dos entes queridos, intempéries por doença, opressões.

Vale observar que Sêneca instiga Márcia, envolvida em uma dor incessante, a ver o mundo neste momento limite entre viver e não viver, ponderando apenas um aspecto: se decidisse entrar no mundo que conta tanto com coisas boas quanto com ruins, seria por este mesmo mundo que deveria sair, aceitando assim tudo que o ato de viver lhe proporcionasse. Portanto, nesta carta senequiana remontada por Foucault o que está em questão é o momento em que se decide pelo termo da vida, retendo disso um posicionamento sábio de ver o mundo como um Todo; “é no limiar da entrada e não no da saída, mas o tipo de olhar que Márcia é convidada a lançar é o mesmo que deverá ter o sábio ao fim de sua existência. Ele tem o mundo diante de si. E o que se pode ver neste mundo, desta visão do alto?”(FOUCAULT, 2010, p.254)

O questionamento que se formula na perspectiva de uma visão do alto não é então a possibilidade de escolher entre os diferentes tipos de vida, ao contrário, não há escolha, estamos imersos em uma ordem natural dos acontecimentos. Todavia, o que se expressa na visão do alto é um exercício de voltar-se a si mesmo em uma “visão instantânea sobre o presente”, nas palavras de Foucault, permitindo-se “operar pelo pensamento um corte na duração da vida, no fluxo das atividades, na corrente das representações”. (FOUCAULT, 2010, pp. 430-431)

A reboque deste questionamento sobre uma visão do alto, já na sua última aula do curso,

² Foucault nos chama atenção para a referência de Sêneca a Platão. Podemos encontrar no livro X da *República*, no mito de Er, a possibilidade de escolha das almas, quando é dado aos que tiveram uma vida virtuosa a chance de poder escolher o tipo de existência no momento de nascer novamente. Apesar desta referência a Platão, o que estaria em jogo para Sêneca seria uma experiência bem diferente. Segundo a interpretação foucaultiana: “Não é a possibilidade, para o indivíduo que a mereceu, de escolher entre os diferentes tipos de vida que lhe são propostos. Trata-se ao contrário de lhe dizer que não tem escolha e que, com esta visão do alto sobre o mundo, deve compreender que todos os esplendores que possa encontrar no céu, nos astros, nos meteoros, e a beleza da terra, as planícies, o mar, as montanhas, tudo isso está indissociavelmente ligado aos mil flagelos do corpo e da alma, às guerras, às pilhagens, à morte, aos sofrimentos. Mostramos-lhe o mundo não para que possa escolher, como as almas de Platão podiam escolher seu destino. Mostramos-lhe o mundo precisamente para que compreenda que não tem escolha, e que nada se pode escolher se não se escolhe o resto, que há somente um mundo, um único mundo possível, e que é a ele que se está ligado”. (FOUCAULT, 2010, pp.254-255)

em 24 de março, Foucault volta ao assunto de abordar a morte, a totalidade da vida e o passar do tempo em um só registro. É agora uma passagem da carta 12 de Sêneca a Lucílio que Foucault toma como referência. Nesta carta, Sêneca motiva Lucílio a viver o período de um dia como se toda a vida se passasse neste intervalo de tempo, considerando cada uma das horas como se fosse o transcorrer da vida toda. Assim, compreender a chegada do fim do dia como o momento de morrer constituiria um exercício de extrair da vida todas as suas possibilidades de ação, não se deixando nada para fazer amanhã. Na compreensão de Foucault,

trata-se antes de organizar, de experimentar o período de um dia, como se cada momento dele fosse o momento do grande dia da vida, e o último momento do dia, o último momento da existência. Pois bem, se conseguimos viver o período de um dia segundo este modelo, no momento em que ele se acaba, no momento em que nos preparamos para dormir, poderemos dizer com alegria e o semblante risonho: "eu vivi.". Marco Aurélio escreve: "A perfeição moral (*teleiotes toa ethous*) requer que se passe cada dia como se fosse o último". (FOUCAULT, 2010, p.430)

Diferente da carta de Consolo à Márcia em que se solicita um "olhar instantâneo e em corte" sobre a vida, na carta 12 a Lucílio, há um outro plano de exercício que se apresenta, é reivindicado um olhar que se volta em retrospecto para o conjunto da vida. Mesmo que com visões diferenciadas, tanto a carta de consolo à Márcia quanto a recomendação a Lucílio, trazem a Foucault algo que ultrapassaria uma mera pesquisa das formas de constituição do sujeito, sinalizando prioritariamente um modo de exercício espiritual em que somos convocados a avaliar nossa posição no mundo.

Em outras palavras, na meditação sobre a morte (*melete thanatou*) relacionada ao caso da mãe enlutada quanto ao exercício proposto a Lucílio, na forma de uma *praemeditatio malorum*, meditação sobre os males futuros a partir da consideração da morte próxima, é posto em destaque por Sêneca uma conversão de olhar para os próprios pensamentos e ações, na medida em que há um exame de si a partir do modo como se vive. Isto é, nestes exercícios, diante da iminência da morte, passa a se "considerar o conjunto da vida como uma prova" (FOUCAULT, 2010, p. 436). Foucault comenta: "É o julgamento sobre o presente e a valorização do passado que se realizam neste pensamento sobre a morte, que justamente não deve ser um pensamento sobre o porvir, mas um pensamento sobre mim mesmo enquanto estou morrendo". (FOUCAULT, 2010, pp. 431-432)

Desse modo, não parece que seja à toa que Foucault sublinhe estas passagens, sem ter o propósito de fazer uma adesão ao estoicismo de Sêneca ou à ideia de uma conformação à natureza, depreendemos que o importante para ele foi apresentar um posicionamento ético,

mesmo sendo pontual, em que nos implicamos com a totalidade do mundo. As últimas palavras que redigiu para o *Annuaire* do Collège de France, em resumo de seu Curso *A Hermenêutica do Sujeito*, foram referentes a Sêneca, ressaltando a seguinte passagem: “A morte dirá sobre o progresso moral que terei tido... Espero o dia que serei juiz de mim mesmo e saberei se tenho a virtude sobre os lábios ou no coração.” (FOUCAULT, 1997, p.134).

Dois anos após a realização do curso *Hermenêutica do Sujeito* Foucault encerraria o seu ciclo de vida, destacando em suas últimas formulações, a partir dos exercícios espirituais senequianos, a ênfase, mesmo a pretexto da possibilidade da morte iminente, de um olhar que se volta para o viver como uma obra a se realizar, e que, com sua marcante presença em seus cursos ministrados no Collège de France por mais de uma década, “com alegria e o semblante risonho”, ele não só nos disse “eu vivi” como também se implicou pelos desdobramentos de seu próprio pensamento com as práticas de liberdade.

Referências Bibliográficas

- BONNEVILLE-POTTE, Mathieu. *Michel Foucault estoico?*. Mnemosine Vol.13, nº2, p. 388-391 (2017)
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits, II (1976-1988)*. Paris: Quarto Gallimard, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Sobre a Tranquilidade da Alma*. Montecristo Editora, 2020.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Consolação a Marcia*. Montecristo Editora, 2020.
- STEPHAN, L. C. “Pierre Hadot e Michel Foucault: sobre a felicidade estoica e a experiência da alegria”. In: *Sapere aude* – Belo Horizonte, v. 7 – n. 12, p. 228-239, Jan./Jun. 2016 – ISSN: 2177-6342

VEYNE, Paul. *FOUCAULT: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2011.