

UMA NOVA FORMA DE DANDISMO?

Cassiana Lopes Stephan¹

RESUMO: De acordo com Pierre Hadot, Foucault, ao interpretar as antigas práticas filosóficas por meio da estética da existência, desconsideraria a influência do ideal de sabedoria sobre as atividades de transformação do si mesmo. Em outras palavras, Pierre Hadot compreendeu que a estilística da existência proposta por Michel Foucault desarticulava o bem e a verdade da noção de beleza. Desse modo, viver com estilo corresponderia a viver como o dândi que busca se conformar aos excessos do prazer e da toalete. Sendo assim, neste texto nosso objetivo é problematizar o caráter da estética pertinente à arte de viver de acordo com as interpretações de Hadot e de Foucault concernentes aos exercícios espirituais e às técnicas de si.

PALAVRAS-CHAVE: Hadot; Foucault; Exercícios Espirituais; Estética da Existência.

ABSTRACT: According to Pierre Hadot, Foucault, in interpreting the ancient philosophical practices through the aesthetics of existence, had disregarded the influence of the ideal of wisdom on the transforming activities of the self. In another words, Pierre Hadot had understood that the stylistics of existence proposed by Michel Foucault had disarticulated the good and the truth of the notion of beauty. Thus, to live with style corresponds to

live as the dandy who seeks to conform himself to the excesses of the pleasure and of the toilet. Therefore, in this text we aim to problematize the character of the aesthetic regarding to the art of living according to the interpretations of Hadot and Foucault concerning the spiritual exercises and the techniques of the self.

KEYWORDS: Hadot; Foucault; Spiritual Exercises; Aesthetics of Existence.

UMA NOVA FORMA DE DANDISMO?

Pierre Hadot reconhece que as leituras de Foucault sobre a Antiguidade não se reduzem a retratos histórico-filológicos das diferentes doutrinas que concernem às ascèses gregas, helenísticas e romanas. De acordo com Hadot, a intenção de Foucault é mais ousada, na medida em que corresponde à elaboração de um projeto ético que reverberaria sobre a forma como os homens se conduzem na atualidade. Com efeito, Hadot aponta que esta atitude em relação ao presente diz respeito a um interesse que também percorre seus próprios estudos sobre os exercícios espirituais. Todavia, diferentemente de Michel Foucault, Pierre Hadot afirma que pretende reatualizar o antigo modelo de sabedoria, o qual incita ao esforço em torno de práticas capazes de desencadear a consciência relativa ao si mesmo e ao mundo por meio da ascensão à Natureza ou à Razão Universal. Conforme Hadot, o modelo ético implicitamente proposto por Michel Foucault através da estética da existência desconsideraria a principal característica das ascèses antigas, a saber, a dimensão cósmica que é fundamental à figura do sábio na Antiguidade.

Segundo Hadot, ao interpretar as antigas práticas filosóficas como uma cultura de si, Foucault desenvolveria um projeto ético extremamente “restrito e insuficiente” e que correria o risco de se tornar “uma nova versão do dandismo” (HADOT, 1993, p.345, tradução nossa). Isso quer dizer que, do ponto de vista de Hadot, a estética da existência foucaultiana nada mais seria que um conjunto de exercícios que restringem a aplicação da filosofia às opulências de um si mesmo dedicado à abundância do prazer e à fútil estilização da vida. Neste sentido, o projeto de Foucault seria insuficiente, já que estaria atrelado

à intensificação do individualismo. Talvez possamos afirmar que, de acordo com Pierre Hadot, o projeto de Foucault seria pretensamente, mas não efetivamente ético, pois a estética da existência não estaria engajada com o antigo paradigma do bem moral, mas sim com um erotismo moderno próprio ao modelo de vida do dândi², o qual, segundo Hadot, sobrepõe a toalete ao ideal de beleza e o prazer à felicidade. Diz Hadot:

Eu hesitaria em falar com M. Foucault de “estética da existência”, tanto a propósito da Antiguidade quanto da tarefa do filósofo em geral. M. Foucault, nós o vimos, compreende essa expressão no sentido de que nossa própria vida consiste na obra que devemos criar. A palavra “estética” evoca, com efeito, para nós modernos, ressonâncias muito diferentes daquelas que a palavra “beleza” (*kalon, kallos*) tinha na Antiguidade. (...) É por isso que no lugar de falar de “cultura de si” seria melhor falar de transformação, de transfiguração e de “ultrapassagem de si”. (HADOT, 1993, p.308, tradução nossa)

Conforme Hadot, por meio da estética da existência, Foucault desarticulava a moralidade do conceito de beleza, ou seja, estabeleceria a independência da bela vida em relação à boa condução de si mesmo. Desse modo, o projeto pretensamente ético de Foucault corresponderia simplesmente a uma estética moderna cujo sentido ordinário deve e pode ser combatido através da recuperação do aspecto universal próprio ao ideal de beleza na Antiguidade. De modo geral, para Hadot a estética moderna recai no individualismo na medida em que (1) o ideal de sabedoria perde as características divinas relativas à perfeição

moral ou epistêmica, e (2) a ideia de beleza se desvincula do modelo de sabedoria, cujo apanágio se torna demasiadamente humano e puramente científico:

A sabedoria antiga, seja ela platônica, aristotélica, estoica ou epicurista, estava talvez intimamente ligada a uma relação com o mundo, mas essa visão antiga do mundo não expirou? O universo quantitativo da ciência moderna é totalmente irrepresentável e o indivíduo se sente, doravante, como isolado, como perdido. A natureza, para nós, não é nada mais do que o “ambiente” do homem, ela se tornou um problema puramente humano, um problema de propriedade industrial. A ideia da razão universal não tem mais muito sentido. O projeto de Foucault não é, por conseguinte, a única chance que resta à moral. (HADOT, 1993, p.345, tradução nossa)

Segundo Pierre Hadot, Foucault elabora o preceito concernente à estética da existência com o intuito de ressaltar que a finalidade da exercitação filosófica consiste na aquisição de uma vida bela. Entretanto, Hadot sugere que a interpretação de Foucault acerca do fim da atividade filosófica na Antiguidade é inexata, já que a finalidade que incitava ao desenvolvimento filosófico, no que se refere às diferentes doutrinas greco-romanas, era a sabedoria, a qual constituía um modelo que desencadeava a consciência da relação de identidade entre o si mesmo e o Todo. De acordo com Hadot, diferentemente da noção de “estética da existência”, o conceito “exercícios espirituais” é capaz de revelar a dimensão universal da sabedoria e da moral dos

antigos. Sendo assim, exercitar o si mesmo nada mais é do que ultrapassar os limites da individualidade através da percepção especulativa e contemplativa da natureza do Todo. Para Hadot, as leituras de Foucault sobre as práticas de si da Antiguidade estariam demasiado concentradas na constituição de uma individualidade bela. Desse modo, Hadot insinua que Foucault descontextualizaria os antigos, já que os interpreta por meio de categorias modernas: “eu reprovoo um pouco Foucault no que concerne àquilo que eu chamei de seu ‘dandismo’. Os grandes homens de Foucault são frequentemente os dândis, como Baudelaire — as pessoas que procuraram, em primeiro lugar, possuir uma bela existência.” (HADOT, 1993, p.390, tradução nossa)

Com efeito, a caracterização de dandismo atribuída a Foucault por Hadot consiste em uma crítica que precisa ser detalhadamente considerada, pois, por meio dela, podemos vislumbrar algumas das dissonâncias entre o modo pelo qual Pierre Hadot e Michel Foucault atribuíram significado à dimensão estética do estilo de viver. As ressalvas de Hadot em relação a Foucault e a seu suposto dandismo permitem compreender como cada um dos autores articula o bem moral à bela vida e, dessa maneira, perceber o alcance histórico-político dos exercícios espirituais e das técnicas de si no que tange ao presente.

1.1 VIDA DE ARTISTA: ATITUDE UNIVERSAL X CRIATIVIDADE CRÍTICA

A noção “estética da existência” é compilada por Michel Foucault em vista do seu interesse pelo processo criativo

que constitui a exercitação filosófica da Antiguidade. Ao contrário do que pensa Hadot, Foucault atribui mais importância ao desenvolvimento dos antigos procedimentos ascético-filosóficos do que ao resultado dessas exercitações. Ao privilegiar o aspecto estético da filosofia dos antigos, Foucault nos permite observar as características de uma rigorosa austeridade moral que articula suas proibições e permissões éticas à escolha pessoal, isto é, ao exercício da autarquia. O conceito “estética da existência” diz respeito ao fio condutor das análises de Foucault sobre os antigos porque essa noção condensa (1) o seu interesse pelo processo criativo de autotransformação de si inerente à filosofia na Antiguidade e (2) a sua preocupação com a atual crise da instituição moral em suas bases rigidamente codificadas:

Essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, mesmo que ela obedeça a cânones coletivos, estava no centro, parece-me, da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade, enquanto que, no cristianismo, com a religião do texto, com a ideia de uma vontade de Deus, com o princípio de uma obediência, a moral adquiriu muito mais a forma de um código de regras (somente certas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal). (...) E se eu me interessei pela Antiguidade, é porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está a ponto, atualmente, de desaparecer, já desapareceu. E a essa ausência de moral responde, deve responder uma busca que concerne àquela por uma estética da existência. (FOUCAULT, “Une esthétique de l’existence”, 2001, pp. 1550-1551, tradução nossa)

A estética da existência destaca o aspecto criativo da transformação da vida daquele que se dedica à filosofia, pois, segundo Foucault a ação joga um papel preponderante no que tange à antiga fórmula ascética que articula ação, prazer e desejo. De modo geral, isso significa que as ascetes greco-romanas são caracterizadas, sobretudo, pelo esforço decorrente das atividades que visam à constituição do si mesmo. (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” 2001, p.1219) A ética antiga possui um caráter estético, ou seja, a criação crítica do si mesmo determina a boa conduta. Como explica Lorenzini:

A estética da existência, segundo Foucault, é uma estética nietzschiana, que coloca o acento sobre a criação e sobre seu trabalho de moldar (o *bíos*), mais do que sobre o espectador e sobre a noção estética do “belo” (como o faz Kant). Em todo caso, Foucault jamais sugeriu que a estética da existência consistiria em um domínio autônomo em relação à ética ou à moral: ao contrário, historicamente, ela foi uma maneira de praticar a ética como um trabalho permanente e árduo de estilização (estético-moral) de seu próprio *bíos*. (LORENZINI, 2014, p.312-313, tradução nossa)

Dessa maneira, torna-se possível vislumbrar as sutilezas que constituem as diferenças de perspectiva entre Hadot e Foucault no que concerne à estética antiga e à reverberação histórico-política de suas respectivas análises sobre o estatuto prático da filosofia greco-romana. Pierre Hadot parece acentuar o aspecto teleológico e transcendental da estética na Antiguidade, já que se preocupa em caracterizar a

importância do antigo modelo de sabedoria cuja decifração permite acessar as ideias do bem, do belo e do verdadeiro, fundamentais para o aperfeiçoamento racional do si mesmo. A estética, de acordo com Pierre Hadot, vincula-se acima de tudo à contemplação dos espetáculos da Natureza, sejam eles adoráveis ou terrificantes. Contemplar esteticamente o cosmos significa tomar consciência da sabedoria, isto é, desvendar a essencialidade da identificação entre o si mesmo e o Todo: “Assim, revelam-se aos amantes da sabedoria, fundamentalmente em um único e mesmo movimento, o mundo, percebido na consciência do sábio e a consciência do sábio submersa na totalidade do mundo.” (HADOT, 1993, p.360, tradução nossa)

A estética, assim como compreendida por Pierre Hadot, parece enfatizar a passividade inerente à contemplação e a atividade reflexiva concernente à especulação filosófica. Esses movimentos psíquicos revelam, ao mesmo tempo, o mundo e a consciência da sabedoria, ou seja, as práticas filosóficas são estéticas na medida em que elas incitam à descoberta da natureza do si mesmo e do Todo. Por conseguinte, a articulação entre ética e estética se deve à importância que o modelo de sabedoria exerce sobre a moralidade. O modelo de sabedoria é marcado pelas perfeições divinas, isto é, pela beleza, bondade e verdade universais. Nesse sentido, a sabedoria consiste em um arquétipo para a moral humana, ou melhor, ela é o paradigma que prescreve a concordância entre as ações humanas e a razão universal que fundamenta a ordem cósmica e define a natureza dos homens. A percepção estética garante o acesso às ideias universais e, conseqüentemente, o desenvolvimento de uma

teoria dos deveres cuja prática depende de sua regulação e aplicação político-institucional:

Essa figura ideal do sábio, o filósofo estoico entende que ele jamais poderá realizá-la, contudo, ela exerce sobre o filósofo sua atração, provoca nele o entusiasmo e o amor, faz com que ele compreenda o apelo para viver melhor, com que tome consciência da perfeição que ele se esforça em atingir (...). É para esse filósofo, engajado na vida cotidiana, cidadão da cidade terrestre, que já os antigos estoicos, e não somente os estoicos tardios, como se pensa algumas vezes, elaboraram a teoria dos deveres ou das funções, a qual prescreve o que é razoável fazer nas relações com os deuses, com os homens e consigo mesmo. (HADOT, 2010, p.245-246, tradução nossa)

Com base nessas constatações somos capazes de indicar a diferença de estatuto entre o projeto moral que Hadot pretende elaborar, por meio da ênfase no antigo modelo de sabedoria, e o interesse ético de Michel Foucault em relação à atualidade, o qual se exprime através da proeminência da criação de uma existência bela. Hadot parece recorrer aos antigos com o intuito de redescobrir e recuperar a substancialidade do homem, a qual deixou de ser tema filosófico a partir do momento em que certas correntes do pensamento moderno colocaram a universalidade da razão entre parênteses: “segundo uma tendência quase geral do pensamento moderno, tendência talvez mais instintiva do que refletida, as noções de ‘Razão Universal’ e de ‘natureza universal’ não têm mais hodiernamente muito sentido.”

(HADOT, 1993, pp. 325-326, tradução nossa) As pesquisas de Pierre Hadot visam estabelecer continuidades entre as diferentes doutrinas filosóficas e religiosas do Ocidente, pois seu intuito é o de encontrar, em meio a distinções teóricas e circunstanciais, uma atitude universal que lhe permita desvendar a verdade sobre a condição humana. Sendo assim, talvez seja possível afirmar que o estatuto do projeto político-moral de Pierre Hadot é ontológico, já que o caráter estético da filosofia se articula, sobretudo, à percepção da “Razão universal, interna a todos os homens e ao cosmos em si mesmo.” (HADOT, 1993, p.325)

Distintamente, as leituras de Foucault sobre os antigos privilegiam o aspecto artesanal da estética, ou seja, a transformação do *bíos* se deve à criação crítica do si mesmo. Destarte Foucault recorre à história dos antigos com o intuito de vislumbrar as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos se imputaram, de forma autárquica, proibições e permissões que incitaram à construção de condutas cuja criticidade se exprime por meio da insubordinação em relação às então vigentes instituições morais e políticas. De acordo com Daniele Lorenzini:

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

Decerto, Foucault não recorre à história dos antigos para descobrir a substancialidade do homem, isto é, o fundamento da moral e da política capaz de justificar a aplicação compulsória dos deveres e a condescendência a uma mesma e única representação governamental. A estética e a ética antigas não se definiriam por meio da teleologia do belo e do bem. Foucault não está preocupado em caracterizar os ideais transcendentais que corresponderiam ao modelo de sabedoria, o qual, no contexto das leituras de Pierre Hadot, garante as condições de possibilidade e a eficácia de um projeto político-moral. Por esse motivo, Hadot concebe que o projeto ético de Foucault é radicalmente individualista e, sendo assim, politicamente imperfeito. Contudo, a partir dessas considerações se torna interessante questionar: (1) em que medida estamos habilitados a admitir que a estética da existência pretenda constituir um projeto moral com dimensões político-institucionais? (2) Qual seria o estatuto de um projeto ético que não se vincularia a qualquer teleologia moral ou política?³

1.2 O BAUDELAIRE DE FOUCAULT

No início do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault problematiza o privilégio histórico-filosófico do preceito do conhecimento de si mesmo e o simultâneo abandono da noção do cuidado de si: “por que, a despeito de tudo, a noção *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história?” (FOUCAULT, 2010, p.12-13) Por conseguinte, Foucault

afirma que, de modo geral, o nosso afastamento filosófico em relação ao cuidado de si se deve ao aspecto perturbador que este preceito adquiriu no decorrer de uma história da moral que se fundamentou paulatinamente no cristianismo, isto é, que articulou a austeridade moral à obrigação em relação ao código e à renúncia de si mesmo. Deste modo, todas as verves filosóficas que visam exaltar a ética do culto a si, a qual dispunha de um valor positivo na Antiguidade greco-romana, foram ofuscadas por uma tradição que, por um lado, associou a ascese ao sacrifício do si mesmo e que, por outro, vinculou a moral ao combate do egoísmo, “seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma moderna de uma obrigação para com os outros — quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc.” (FOUCAULT, 2010, p.14) Para esta tradição, as expressões “ocupar-se consigo mesmo”, ‘ter cuidados consigo’, ‘retirar-se em si mesmo’ (...) soam como uma espécie de desafio e de bravura, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de *dandismo moral*, afirmação-desafio de um estádio estético e individual intransponível.” (FOUCAULT, 2010, p.13, grifo nosso)

Deveras, as críticas que Hadot formulou à estética da existência parecem se vincular à tradição que compreende o culto a si mesmo como um ato de egoísmo e de conformação ao individualismo moderno.⁴ Mais precisamente, para Hadot a moral estética de Baudelaire recairia em individualismo egoísta, pois subverteria a noção de Natureza Universal e, assim, transformaria a beleza em artificialidade estética, ou seja, o bem e o belo seriam adquiridos pela abundância da toalete e do prazer. Para Hadot este individualismo egoísta,

instaurado no seio do dandismo, deve ser combatido através da recuperação da noção de razão Universal, por meio da qual desvelaríamos os liames da condição humana e buscaríamos uma convivência fraternal e absolutamente igualitária. Diferentemente, para Michel Foucault, Baudelaire e o dandismo corresponderiam a uma das vertentes do pensamento do século XIX que procurou recriar e reproblematicar a ética do eu ou a estética da existência, isto é, o dandismo buscaria retomar, à sua própria maneira, a ideia de que

a principal obra de arte com a qual é preciso se ocupar, a maior zona sobre a qual devemos aplicar os valores estéticos, concerne ao si mesmo, à sua própria vida, à sua existência. Isso pode ser encontrado na Renascença, mas sob uma forma ligeiramente acadêmica — e ainda no dandismo do séc. XIX —, mas estes não foram mais do que breves episódios. (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, 2001, p.1221, tradução nossa)

Nesse sentido, parece que a potencialidade ética do dandismo fora obliterada pela tradição que fundamenta a moralidade no conhecimento de si mesmo, ou melhor, nos limites da razão Universal. Dessa maneira, para Foucault a tênue proximidade entre a cultura de si do período helenístico-romano e o dandismo estaria atrelada à estética da existência, isto é, à criatividade crítica em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo. Em contraposição à postura universal que se vincula aos exercícios espirituais de Pierre Hadot, a criatividade crítica consistiria em uma atitude imanente e

artesanal que denunciaria a submissão do si mesmo no que tange a uma cultura que lhe propõe e por vezes mesmo lhe impõe determinados valores e hábitos obstantes ao exercício da autarquia.

Com efeito, o caráter estético das práticas de si no período helenístico-romano se vinculava mais à criatividade e à criticidade da exercitação filosófica do que à formação pedagógica dos indivíduos, a qual se atrelava, sobretudo, ao cuidado de si socrático-platônico. Conforme Foucault, a formação socrático-platônica buscava incitar à reminiscência da essência humana, ofuscada na ocasião da decadência material da alma, bem como à descoberta e ao desenvolvimento da profissão ou função social mais apropriada às virtudes que compunham, predominantemente, o caráter dos diferentes cidadãos. Por exemplo, no caso de Alcibiádes, seu fim profissional condizia à política, ou seja, à possibilidade de exercer o cuidado dos outros na instância institucional da *pólis*. Distintamente, o cuidado de si helenístico-romano não visava à formação profissional dos sujeitos, mas à constituição de uma armadura ética que dotava os indivíduos de um aparato crítico, na medida em que os tornava capazes de enfrentar autarquicamente as distintas circunstâncias culturais e sociais nas quais estavam inseridos. Isso significa que a filosofia helenístico-romana havia se tornado uma atividade proeminentemente adulta, ou seja, o cuidado de si deixara de ser um exercício formador que se desenrolava no âmbito da conturbada passagem da adolescência à maturidade. De acordo com Foucault, na época helenística a função crítica do cuidado de si foi acentuada, pois o objetivo da prática filosófica não

consistia somente em orientar o adolescente no que tange ao seu futuro profissional ou social:

Podemos dizer que, no Alcibíades como em outros diálogos socráticos, a necessidade de cuidar de si tinha como quadro de referência o estado de ignorância em que se achavam os indivíduos. (...) Na prática de si que vemos desenvolver-se no decurso do período helenístico e romano, ao contrário, há um lado formador que é essencialmente vinculado à preparação do indivíduo, preparação porém não para determinada forma de profissão ou de atividade social: não se trata, como no Alcibíades, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante; (...) Trata-se, conseqüentemente, de montar um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. (...) A prática de si impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é nesse eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental. (FOUCAULT, 2010, p.85-86)

Logo, parece ser na centelha da criatividade crítica que poderíamos estabelecer o fugidio enleio entre a cultura de si do período helenístico-romano e Baudelaire.⁵ Ademais, Foucault também explica que a correção liberadora de si mesmo consiste em um aspecto do cuidado de si estoico que é caro à filosofia cínica. Nesse sentido, os enlaces produzidos na instância da estética da existência parecem articular, sob o espectro da criatividade crítica, a atitude cínica e a estoica com Baudelaire e o

dandismo. Decerto, segundo Foucault, de acordo com os estoicos desembaraçar-se de todos os viciosos valores que são impostos pela cultura concerne a desembaraçar-se de si mesmo, pois os maus hábitos são embutidos na alma e no corpo daqueles que não se dedicam ao seu próprio domínio. Para Sêneca a crítica nos libera de nós mesmos, de nosso estado de servidão, na medida em que desencadeia a desaprendizagem dos vícios e a aprendizagem da virtude, a qual se atrela ao esforço em torno do autocontrole. Sendo assim, corrigir-se é criticar-se, ou seja, é liberar o si mesmo do ensino recebido, dos hábitos estabelecidos e do meio:

Crítica, pois, da primeira infância e das condições em que ela se desenrola. Crítica também do meio familiar, não somente em seus efeitos educativos, como ainda, se quisermos, [pelo] conjunto de valores que ele transmite e impõe; (...) Em terceiro lugar, finalmente, e não insisto nisso por ser bastante conhecido, toda a crítica da formação pedagógica dos mestres — mestres do ensino que chamaríamos primário — e principalmente a dos professores de retórica. (FOUCAULT, 2010, p.87)

Por um lado, a busca pelo cuidado de si, tal como compreendida pelos estoicos, incitava à crítica e à criação de um si visivelmente distinto do enredo social da cultura vigente, a qual insistia em atribuir prazer e dor a tudo o que não depende do próprio indivíduo.⁶ Por outro lado, a busca do dândi moderno desencadeia um ascetismo que faz do corpo, do comportamento, dos sentimentos e das paixões uma obra de arte de caráter artesanal, pois esta decorre do escandaloso esforço de criticar e desfazer-se dos hábitos que acometiam

uma burguesia ainda nascente.⁷ Com efeito, segundo Foucault a atitude de Baudelaire quanto à modernidade se manifestaria pela crítica em relação à sociedade e à cultura, uma atitude que rompe com a eternidade do tempo e com a estabilidade do espaço, ou seja, vincular-se criticamente à sociedade vigente concerne ao esforço que visa estabelecer uma nova maneira de viver o presente e uma nova maneira de interagir com este mundo. Assim, a crítica atuaria sobre a cultura na medida em que reinventaria e violaria o real através da prática da autarquia, a qual moderniza e transfigura vertiginosamente o mundo, a história e o si mesmo. Basicamente, a atitude crítica se desenrola no âmbito de vínculos criativos com o espaço e o tempo, isto é, a crítica não dispensa ou transcende a contingência que irrompe no âmbito de uma combinação pontual entre o espaço que ocupamos e o tempo que vivenciamos. Distintamente, a imanência da crítica se caracterizaria pela articulação reflexiva com a circunstância que envolve o si mesmo:

(...) aos olhos de Baudelaire, o pintor moderno por excelência é aquele que, no momento em que o mundo inteiro adormece, começa, ele mesmo, a trabalhar, a transfigurar o mundo. Transfiguração que não é anulação do real, mas um jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade; (...) Para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável do furor em imaginá-lo, em imaginá-lo diferentemente daquilo que ele é e em transformá-lo, não somente o destruindo, mas o captando naquilo que ele é. A modernidade baudelairiana é um exercício em que a extrema atenção pelo real é confrontada com a prática de uma liberdade que, ao mesmo tempo, respeita e viola

este real. (FOUCAULT, “Qu’est-ce les Lumières?”, 2001, p.1389, tradução nossa)

O esteta não procura aceder à universalidade da razão para, então, *imitar* as formas perfeitas do belo, do bem e do verdadeiro; pelo contrário, ele transgride os limites da perfeição e ironiza a fronteira do real, possibilitando, dessa maneira, a criação de um mundo outro e de uma vida outra. Por conseguinte, o interesse pelo presente histórico corresponderia ao caráter crítico da estética da existência, atitude que complexifica o real através da ficção.⁸ A partir disso, talvez seja possível afirmar que para Foucault o dandismo seria tão ascético quanto o cinismo e o estoicismo, pois a procura pela modernidade ou a atitude moderna estariam atreladas à busca pela transformação autárquica de si. Contudo, diferentemente do que pensa Pierre Hadot, a autarquia objetivada na instância da estética da existência não enseja um individualismo egoísta, já que o esteta é um homem da multidão, ou melhor, um cosmopolita⁹ que “se interessa pelo mundo inteiro; quer saber, compreender, apreciar tudo o que se passa na superfície de nosso esferoide.” (BAUDELAIRE, 2010, p.25) De fato, o esteta-artesão não precisa do movimento transcendental ou das ideias universais para se afastar do egoísmo moral e estético, basta-lhe a curiosidade em relação aos recônditos do mundo, às trivialidades da vida e às marginalidades que se instauram contra e com os costumes da moral vigente. Deste modo, a ruptura temporal e o desvio espacial só são possíveis em virtude da sociabilização, visto que o esteta não é o artista que solitariamente perspectiva em suas obras a pureza da natureza Universal, mas sim o homem do mundo e da amizade escandalosa que desbrava o

cosmos através da sensação das diferenças que constituem a pluralidade na multidão:

A multidão é seu domínio, como o ar é o do pássaro, como a água, o do peixe. Sua paixão e sua profissão consistem em *esposar a multidão*. Para o perfeito *flâneur*, para o observador apaixonado, constitui um grande prazer fixar domicílio no número, no inconstante, no movimento, no fugidio e no infinito. Estar fora de casa e, no entanto, sentir-se em casa em toda parte; ver o mundo, estar no centro do mundo e continuar escondido do mundo, esses são alguns dos pequenos prazeres desses espíritos independentes, apaixonados, imparciais, que a língua não pode definir senão canhestamente. (BAUDELAIRE, 2010, p.30)

De acordo com Foucault, Baudelaire e o dandismo poderiam ser interpretados sob a chave da estética da existência, pois a relação que eles estabeleciam com o presente se articulava ao vínculo obsessivo entre a vontade por novidade e a meditação da morte. Deveras, este vínculo também fora importante para Nietzsche que, através do discurso do homem louco, anunciava a morte de Deus. (NIETZSCHE, 2012, p.138, Aforismo 125) Valorizar o presente é transformá-lo em algo inédito: esta atitude demanda o enfrentamento da morte, ou melhor, a paradoxal compreensão de que o fugidio é a única eternidade que resta àquele que deseja viver diferentemente o presente. (FOUCAULT, “Qu'est-ce que les Lumières?”, 2001, p.1388) De fato, desde os antigos a valorização do presente estava atrelada à meditação da morte:

O exercício, o pensamento sobre a morte é tão somente um meio quer para adotar sobre a vida um olhar que opera um corte permitindo apreender o valor do presente, quer para realizar o grande circuito da memorização pelo qual totalizaremos toda a nossa vida e a faremos aparecer como ela é. (FOUCAULT, 2010, p.431)

Desse modo, parece que o pensamento sobre a morte torna urgente a transformação do si mesmo e do presente, embora não desencadeie a prospecção do porvir. A modificação do presente não é delimitada por uma projeção do futuro, mas incitada pela vontade de criar algo novo e, ao mesmo tempo, transitório. A criação do esteta-artesão não pretende imitar a pureza e a eternidade da natureza Universal. Nesse sentido, talvez este jogo entre a valorização do presente e a meditação da morte nos permita vislumbrar o caráter inoperante da estética da existência, a qual não concerne a um projeto político-moral delimitado por uma projeção ontológica e teleológica do futuro histórico. A estética da existência é uma tarefa constantemente urgente que faz da vida uma obra de arte inoperante ou inacabada, cujo intento é transgredir os torneados limites da identificação entre a razão humana e a razão Universal, de maneira a realizar o que, até então, era considerado impossível. Por conseguinte, a estética da existência não se manifesta na instância de um saudosismo ontológico ou de uma utopia teleológica que pleitearia o universalismo, nem tampouco mascararia a morte de deus por meio de sua ressurreição estatal.

Deveras, Hadot considera que o suposto dandismo de Foucault estaria vinculado à importância que este havia

concedido não só ao si mesmo, mas também ao prazer no que se refere às antigas ascetes. Entretanto, faz-se importante reiterar que o Baudelaire de Foucault parece distante da caracterização egóica atribuída por Hadot ao dandismo. Desse modo, para Foucault o prazer perspectivado pelo dândi não se atrela a um individualismo que se manifestaria na fútil ostentação da toailete. Pelo contrário, os pequenos prazeres do *flâneur* são vertiginosos, pois emergem da beleza cuja intenção é exprimir a fecundidade moral daquilo que é considerado mal e horrível mediante os fundamentos dos costumes burgueses. De fato, o dândi valorizava a toailete, contudo, a sua ostentação não era pueril, pois a toailete despertava o prazer do *flâneur* na medida em que se pretendia contrária à clássica arte mimética, a qual imitava a natureza Universal. Para o dândi o potencial ético e estético da toailete se atrelava ao fato dela não ser “empregada com o objetivo vulgar, inconfessável, de imitar a bela natureza e de rivalizar com a juventude. Observou-se, aliás, que o artifício não embeleza a feiura e não pode servir senão à beleza. Quem ousaria atribuir à arte a função estéril de imitar a natureza?” (BAUDELAIRE, 2010, p.73) Nesse sentido, parece que a crítica seria capaz de despertar novas formas de experienciar o prazer, as quais estariam vinculadas ao esforço inerente ao exercício do domínio de si. Numa palavra o prazer poderia ser vivenciado no âmbito da subversão dos valores vigentes e da transgressão dos limites racionais que fundamentariam tais hábitos.

A partir disso, a questão que agora se inicia busca investigar de que maneira Michel Foucault interpretou a relação entre a autarquia e a ataraxia no cuidado de si

estoico, pois, segundo Pierre Hadot, o suposto dandismo de Foucault teria transformado a ética antiga em uma ética do prazer. Para Hadot, Foucault representaria incorretamente a oposição estoica entre prazer e alegria, já que conforme Hadot a felicidade, no estoicismo, estaria desvinculada da noção de prazer. A busca pela felicidade seria incondicional e a tranquilidade d'alma deveria ser compreendida como um estado imperturbável no qual o si mesmo se encontra despojado de qualquer tipo de sentimento. Desse modo, Hadot supõe que talvez esse contrassenso cometido por Foucault se deva, sobretudo, a um possível tropeço filológico, já que “Foucault era, sem dúvida, ao mesmo tempo em que filósofo, um historiador dos fatos sociais e das ideias, mas ele não tinha praticado a filologia.” (HADOT, 2001, p.216, tradução nossa) Ainda assim, essa não parece ser a maior preocupação de Hadot em relação à interpretação que Foucault propõe das antigas asceses a partir das técnicas de si. Por conseguinte, em nossa pesquisa procuraremos desenvolver a suposição de que a questão que teria ensejado a crítica de Hadot em relação a Foucault diz respeito, acima de tudo, ao estatuto ético do si mesmo.

NOTAS

¹Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: cassianastephan@yahoo.com.br.

²O dandismo diz respeito a um fenômeno artístico do final do séc. XVIII e início do séc. XIX e que se expressa, sobretudo, por meio da literatura e da pintura, tendo como principais referências o pintor Constantin Guys e

os famosos literatos Honoré de Balzac, Charles Baudelaire, Jules Barbey d'Aurevilly e Oscar Wilde. O dandismo consiste em um movimento que possui alcance sócio-político, já que todos os envolvidos nele estavam engajados em um estilo de vida muito peculiar, o qual se opunha aos códigos e condutas burgueses, impregnados no cotidiano dos indivíduos. Sobre o dandismo Baudelaire nos explica, em *O Pintor da Vida Moderna*: “O dandismo, uma instituição à margem das leis, tem leis rigorosas a que estão estritamente submetidos todos os seus súditos, quaisquer que sejam, aliás, a impetuosidade e a independência próprias de seu caráter. (...) O dandismo não é nem mesmo, como muitas pessoas pouco sensatas parecem acreditar, um gosto imoderado pela toalette e pela elegância material. Essas coisas não são, para o perfeito dândi, senão um símbolo da superioridade aristocrática de seu espírito. Assim, a seus olhos, obcecado, acima de tudo, por *distinção*, a perfeição da toalette está na simplicidade absoluta que é, de fato, a melhor maneira de se distinguir. (...) É uma espécie de culto de si mesmo, que pode sobreviver à busca da felicidade a ser encontrada em outrem (...). Vê-se que, sob certos aspectos, o dandismo confina com o espiritualismo e com o estoicismo.” (BAUDELAIRE, 2010, pp.62-63)

³Cabe aqui uma breve alusão ao jogo entre as terminologias “político-moral” que atribuímos a Pierre Hadot e “ético-político” que vinculamos a Michel Foucault. Tal distinção entre *moral* e *ética* repousa sobre a análise que Foucault desenvolveu no prefácio ao *Uso dos Prazeres*, quando refletiu acerca da articulação entre a moral e a ascese. (FOUCAULT, 2012, pp.38-39) De modo geral, para Foucault a moral comporta dois sentidos, a saber, um se refere à *codificação* e outro à *constituição de si mesmo* ou à *ética*. Supomos, assim, que a ética tal como concebida por Pierre Hadot possuiria uma característica mais institucional e codificadora, que parece ser evitada por Foucault. A ética inerente aos exercícios espirituais, na medida em que orientada à fundamentação universal dos deveres e à aplicação institucional destes, parece dar mais importância ao código, isto é, à sua formulação, ajuste e administração. Diferentemente, a ética que se vincula à estética da existência parece se voltar, sobretudo, às formas de subjetivação e às práticas de si, ou melhor, seu interesse estaria direcionado às técnicas através das quais os sujeitos são capazes de se constituir a si mesmos.

⁴Foucault, quando se refere à tradição histórico-filosófica que concebe a

ética do cuidado de si como um dandismo moral não se remete àquilo que seria o objeto da crítica que Pierre Hadot lhe faria no que tange à estética da existência. Com efeito, as críticas de Hadot acerca das técnicas de si são desenvolvidas após a morte de Michel Foucault. Ademais, ao conceber que a estética da existência seria simplesmente uma nova versão do dandismo, Hadot não faz alusão ao dandismo moral, assim como caracterizado por Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito*, pois na ocasião de sua crítica Hadot conhecia apenas o resumo deste curso, o qual fora publicado por Foucault no anuário de 1981-1982 do *Collège de France*. Com relação a “Qu’est-ce que les Lumières?”, Chevallier afirma que, embora Hadot não o cite, sem dúvida, é “nesse artigo de Foucault que pensa o historiador Pierre Hadot quando critica a estética da existência foucaultiana, que confundiria o cuidado de si antigo com uma nova forma de ‘dandismo.’” (CHEVALLIER, 2013, p.194)

⁵De fato, não podemos nos debruçar sobre a investigação destes complexos entrecruzamentos que nos conduzem da aleturgia cínica (FOUCAULT, 2011a, pp.165-157) à autarquia estoica (FOUCAULT, 2010, p.87) e à atitude de modernidade do dândi (FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, 2001, p.1389). Por enquanto, iremos nos concentrar nos esboços de um vínculo fugaz e transhistórico entre o estoicismo e Baudelaire a fim de indicar que a estética da existência não ensejaria um individualismo egoísta.

“Entre os entes, existem os que dependem de nós e os que não dependem de nós. Aquilo que depende de nós: julgamento, impulso, desejo, repulsa, em uma palavra, tudo que diz respeito ao nosso próprio esforço. Aquilo que não depende de nós: o corpo, a propriedade, as opiniões que outros possuem de nós, os cargos públicos e tudo o que não diz respeito ao nosso próprio esforço.” [Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὀρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.] (EPICETETO, 2012, 1.1, p.14, tradução nossa)

⁷De acordo com Philippe Chevallier: “Este imbricamento de períodos e referências faz juntar audaciosamente a Antiguidade e a modernidade. Algo dura, perdura em certa atitude diante de si e diante do presente do qual Foucault traça repetidamente genealogias rápidas, através de seus cursos, artigos e entrevistas dos últimos anos: Sêneca a Montaigne e Descartes (para a filosofia como exercício espiritual); depois para Kant, Hegel e Nietzsche

(para o cuidado do presente); e enfim Stirner, Baudelaire, Schopenhauer (para o cuidado de si). Genealogias hesitantes, entretanto, pois a história foucaultiana marca no mesmo movimento as rupturas e as difíceis retomadas.” (CHEVALLIER, 2010, p.195)

⁸“De fato, nesta prática histórico-filosófica, trata-se de fazer a sua própria história, de fabricar como uma ficção a história que estaria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição que estão ligados a ele (...).” (FOUCAULT, 1995, p.12, tradução nossa)

⁹O cosmopolitismo concerne a uma atitude que assoma no cinismo e no estoicismo. Com efeito, o cosmopolitismo cínico possui conexões políticas e éticas com a noção estoica de felicidade, a qual concerne a “viver de acordo com a natureza” [ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν] (ESTOBEU, 63B, LONG & SEDLEY, 2009, p.389, Vol.2, tradução nossa). De acordo com J. L. Moles: “O cosmopolitismo cínico relaciona-se à ‘liberdade’ (*eleutheria*) cínica devido à ligação com o conceito de Aristipo para ‘hospitalidade’ ou ‘direitos de um estrangeiro’ (*xênia*), que se destinava a assegurar a liberdade pessoal, e porque a *pólis*, com todas as obrigações que a acompanhavam é também um impedimento à verdadeira liberdade cínica. (...) Como a rejeição da *pólis* facilita a liberdade e a virtude, por uma típica reavaliação cínica de termos, *patris*, *patra*, *polis*, *politeia* e assim por diante (‘pátria’, ‘cidade’, ‘governo’, etc) tornam-se metáforas para o próprio modo de vida cínico. Em outras palavras — e este é um ponto fundamental — a *politeia* cínica, o ‘Estado’ cínico, não é nada mais do que um ‘estado’ *moral*: ou seja, o ‘estado’ de ser um cínico.” (MOLES, J. “O Cosmopolitismo cínico”. In: GOULET-CAZÉ, M.O; BRANHAM, B (ORGS.), 2007, p.127.)

REFERÊNCIAS

BAUDELAIRE, C. *O Pintor da Vida Moderna*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CHEVALLIER, P. “O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal”. Florianópolis, *Anuário de Literatura da UFSC*. Tradução Pedro de Souza, v.18, nº1, 2013, pp.190-197.

EPICTETO. *O Encheirídion de Epicteto*. Tradução Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

ÉPITÈTE. *Manuel d'Épictète*. Tradução Pierre Hadot. Paris: Livre de Poche, 2000.

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

FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

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

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

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

FOUCAULT, M. “¿Qué es la crítica?” In: *Daímon: Revista de Filosofia*. Tradução Javier de la Higuera, 1995, pp.5-25

GOULET-CAZÉ, M.O; BRANHAM, B. *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

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

HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Albin Michel, 1993.

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

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

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

NIETZSCHE, F. *A Gaia e a Ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ENVIADO EM 15/01/2016
APROVADO EM: 26/02/2016