

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Claudeonor Antônio de Vargas

EXERCÍCIO DE SI E FORMAÇÃO HUMANA EM
MICHEL FOUCAULT

Passo Fundo

2021

Claudeonor Antônio de Vargas

EXERCÍCIO DE SI E FORMAÇÃO HUMANA EM
MICHEL FOUCAULT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial e final para a obtenção do grau de doutor em Educação sob a orientação do Prof. Dr. Claudio Almir Dalbosco.

Passo Fundo

2021

Ficha catalográfica

CIP – Catalogação na Publicação

V297e Vargas, Claudeonor Antônio de
Exercício de si e formação humana em Michel Foucault /
Claudeonor Antônio de Vargas. – 2021.
193 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.
Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Passo
Fundo, 2021.

1. Educação humanística. 2. Pensamento crítico.
3. Foucault, Michel, 1926-1984. 4. Educação - Filosofia.
I. Dalbosco, Cláudio Almir, orientador. II. Título.

CDU: 37.01

Catálogo: Bibliotecário Luís Diego Dias de S. da Silva – CRB 10/2241

Prof. Dr. Antonio Gomez Ramos Universidade
Carlos III – o-orientador



A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a tese

“Exercício de Si e Formação Humana em Michel Foucault”

Elaborada por

Claudeonor Antônio de Vargas

Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação, do Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial e final para a obtenção do grau de Doutor em Educação

Aprovada em: 10 de setembro de 2021
Pela Comissão Examinadora

Prof. Dr. Claudio Almir Dalbosco
Presidente da Banca Examinadora
Orientador

Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci
Universidade de Passo Fundo

Prof. Dr. Antonio Gomez Ramos Universidade
Carlos III – Co-orientador

Prof. Dr. Miguel da Silva Rosseto
Universidade de Passo Fundo

Prof. Dr. Pedro Angelo Pagni
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Altair Alberto Fávero
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em
Educação

Prof Dr. Odair Neitzel
Universidade da Fronteira Sul

Dedicatória

À vida, que recebi de meus avós paternos e maternos - José Leopoldo de Vargas e Castorina Clara de Jesus, Afonso Guilherme Adamy e Guilhermina Afonsina Adamy (*in memorian*) - através de meus pais Arceno Machado de Vargas e Ivone Locila Adamy de Vargas (*in memorian*), e que segue com meus filhos Cláudio Marcelo de Vargas e Carlos Eduardo de Vargas e também com minha neta Gabriele Eduarda, a Dudinha.

À minha esposa, Cláudia Maria de Almeida Valiati, presença inspiradora, amorosa e leal.

Agradecimentos

Às instituições educacionais EMEF Anna Willig e Ginásio Polivalente, de Passo Fundo e Colégio Mauá, de Santa Cruz do Sul, todas do Rio Grande do Sul, onde obtive o ensino inicial para enfrentar as incertezas.

À Universidade de Passo Fundo (UPF), especialmente ao corpo docente, colegas e funcionários do Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação (FAED).

À banca de defesa, composta pelos professores doutores Antonio Gomez Ramos (UC3M, Madrid), Pedro Angelo Pagni (UNESP), Angelo Vitorio Cenci (UPF), Miguel da Silva Rosseto (UPF) e Odair Neitzel (UFFS).

À orientação serena, eficiente e esclarecedora do professor doutor Cláudio Almir Dalbosco.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível superior, (CAPES), pelo duplo apoio, Bolsa de Estudos PROSUC CAPES para o Doutorado no Brasil e Bolsa PDSE - Programa de Doutorado sanduíche no Exterior.

Ao Núcleo de Pesquisa em Filosofia e Educação (NUPEFE), grupo de estudos vinculado ao PPGEDU e à linha de pesquisas Fundamentos em Educação.

Ao Grupo de Estudos Formação Humana, Cultura e Educação, liderado pelo prof. Dr. Claudio Almir Dalbosco e sustentado pela excelente participação dos colegas.

Epígrafe

“Fiz algo em favor da sociedade? Se é assim, trabalhei em meu proveito. Que esta verdade esteja sempre presente em teu espírito e a trabalhe incessantemente” [Marco Aurelio].

RESUMO

A pesquisa desenvolvida tem como objetivo principal refletir acerca do papel do exercício de si mesmo, central e indispensável à tradição da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade, para a constituição da subjetividade humana livre. Inicia com um diagnóstico sobre o sujeito, procurando evidenciar que ao longo de sua vida ele tem a sua subjetividade exposta a mecanismos interiores e exteriores que determinam seu modo de ser. A gravidade deste processo francamente assujeitador repousa, entre outras coisas, na limitação severa da capacidade de autonomia do sujeito na relação consigo mesmo e com outrem no mundo, resultando ainda na vulnerabilização de seus recursos próprios, no sentido de ficar a sós sem sentir-se solitário. Como forma de embasamento reflexivo em relação a esta situação deformadora da subjetividade humana, o trabalho centra os esforços na leitura crítico-interpretativa da obra *A hermenêutica do sujeito*, de Michel Foucault. Nesta, especificamente, Foucault realiza uma abordagem ímpar e esclarecedora da tradição helenística, recuperando seus pressupostos filosóficos originais, demonstrando a transformação de alguns de seus aspectos nos séculos I e II de nossa era e indicando a relevância do referido período filosófico para pensarmos a questão da constituição da subjetividade humana. Diante da constatação da existência de críticas justamente à incursão singular de Foucault no helenismo greco-romano, o trabalho reconstrói aspectos da leitura de Pierre Hadot, concentrando-se em seu livro *O que é a filosofia Antiga?*, no qual o referido autor define os conceitos decisivos de filosofia, de filosofar, de *sophia* e de filósofo. Na sequência, a tese adentra nas especificidades das escolas filosóficas deste período, a saber, a Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles e as correntes filosóficas do Cinismo, do Pirronismo, do Epicurismo, do Estoicismo, do Platonismo e do Ceticismo, detalhando ainda as mudanças ocorridas no interior delas na era Imperial. O intento foi o de identificar em Hadot, também um crítico da leitura foucaultiana dos Antigos, traços interpretativos comuns a ambos que, em seu conjunto, consubstanciassem subsídios para a investigação. A partir disso, o trabalho transitou prioritariamente pela citada obra de Foucault, sempre atento às especificidades hadotianas, para apresentar aspectos singulares do período helenístico na perspectiva foucaultiana. Neste sentido, descreve, com Foucault, as peculiaridades dos conceitos de *gnôthi seauton*, do cuidado de si em Sócrates, da *epiméleia heautoû* e mostra o enlace entre filosofia e espiritualidade. Ainda, recompõe os traços basilares de três formas de acesso distintas da proposição helenística, a *epistrophé* platônica, a ascese cristã e o momento cartesiano. Concluí expondo, na exegese da obra *A hermenêutica do sujeito*, como Foucault entende a ideia de cuidado de si como práticas de si e detalha elementos nucleares da proposição de *áskesis* filosófica referendada pela tradição helenística greco-romana da Antiguidade. Neste contexto, destaca uma dupla função; por um lado, a *áskesis* funciona como um mecanismo de conversão a si mesmo e; por outro, como um processo de subjetivação do discurso verdadeiro, considerando ambas as dimensões primordiais ao exercício de si. Assinala, também, como elementos importantes para o objetivo da constituição do si mesmo, a prática consciente da escuta atenta, da leitura e da escrita meditativa e da arte de falar nos termos parrhesiásticos. Por fim, o trabalho aponta, como resultado, para a relevância do exercício de si mesmo como processo auto-formativo no sentido de extrair de seu interior uma ideia de formação humana e de ação docente que potencialize a emergência de um sujeito capaz de veracidade e apto ao confronto permanente das sempre presentes e inevitáveis contingências da existência.

Palavras-chave: Exercício de si; Filosofia da Educação; Formação Humana; Michel Foucault; Subjetividade.

ABSTRACT

The research developed has as its main goal to reflect over the role of the exercise itself, centralized and essential to the tradition of Greco-Roman Hellenistic Philosophy from Antiquity, to the construction of free human subjectivity. It initiates with a diagnosis over the subject, seeking to evidence that, throughout their life, they have their subjectivity exposed to inner and outer mechanisms, which determines their way of being. The severity of this process downright attaches leans on, among other things, in the severe limitation of autonomy capacity of the subject in the relation with themselves and with others in the world, resulting in the vulnerability of their own resources, in the meaning of being alone without feeling lonely. As a way of reflective foundation regarding to this deforming situation of human subjectivity, the paperwork centers its efforts in the critical-interpretative reading of the work *The subject's hermeneutics*, by Michel Foucault. In this one, specifically, Foucault realizes an unique and enlightening approach of the Hellenistic tradition, recovering its original philosophical assumptions, demonstrating the transformation of some of its aspects in the I and II centuries of our era and indicating the relevance of the referred philosophical period so we think about the matter of constitution of human subjectivity. Upon the realization of the existence of criticism precisely to Foucault's singular incursion in the Greco-Roman Hellenism, the work reconstructs aspects of the reading of Pierre Hadot, focusing on his book *What is Ancient philosophy?*, in which the referred author defines the decisive concepts of philosophy, of philosophizing, of *sophy* and philosopher. In the sequence, the thesis enters in the specificities of the philosophical schools of this period, to know, Plato's Academy, the Lyceum of Aristotle and the philosophical chains of Cynicism, Pyrrhonism, Epicureanism, Stoicism, Platonism, and of Skepticism, detailing still the changes occurred in their inner in the Imperial era. The intent was of identifying in Hadot, also a critic of the Ancient foucaultian reading, common interpretative traces to both which, in its set, substantiate subsidies to the investigation. From that point, the work transited primarily for the quoted work of Foucault, always alert to the hadotian specifics, to present singular aspects from the Hellenistic period in the foucaultian perspective. In this sense, describes, with Foucault, the peculiarities of the concepts of *gnôthi seauton*, of the self-care in Socrates, of *epiméleia heautoû* and shows the link between philosophy and spirituality. Still, recomposes the basic features in three different ways of access of the Hellenistic position, the platonic *epistrophé*, the Christian asceticism and the Cartesian moment. Concludes by exposing, in the exegesis of the work *The subject's hermeneutics*, as Foucault understands the idea of self-care as self-practices and details nuclear elements of *askesis* philosophical proposition countersigned by the Hellenistic tradition Greco-Roman of Antiquity. In that context, highlights a dual function; on the one hand, the *askesis* works as a mechanism of conversion to itself and; on the other hand, as a process of subjectivation of the true speech, considering both primordial dimensions to the self-exercise. Signs, also, as important elements to the goal of self-constitution, the conscious practice of attentive listening, of meditative reading and writing and the art of speaking in parrhesiastic terms. Finally, the work points, as a result, to the relevance of self-exercise as a self-formative process in the sense of extracting from its inside an idea of human formation and teaching action which potentiates the emergency of a subject capable of veracity and fit to the permanent confrontation of the always present and unavoidable contingencies of existence.

Key words: Human Formation; Michel Foucault; Philosophy of Education; Self-Exercise; Subjectivity.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	03
2.	FILOSOFIA COMO MANEIRA ESPIRITUAL DE VIVER: PRESSEPOSTOS E EXIGÊNCIAS.....	19
2.1	A filosofia helenística greco-romana da Antiguidade	23
2.2	Conceito de filosofia.....	25
2.3	O filosofar e a noção de <i>sophía</i>	26
2.4	Conceito de filósofo.....	28
2.5.	As escolas filosóficas e o modo de viver.....	31
2.5.1	Platão e a Academia.....	34
2.5.2	Aristóteles e o Liceu.....	37
2.5.3	A escola cínica.....	40
2.5.4	A escola pirrônica.....	41
2.5.5	A escola epicurista.....	42
2.5.6	A escola estoica.....	46
2.5.7	A escola platônica.....	52
2.5.8	A escola cética.....	53
2.5.9	As escolas filosóficas na era Imperial.....	54
2.5.10	Razões para o recurso teórico-reconstrutivo à Pierre Hadot.....	57
3.	FILOSOFIA COMO ÁSKESIS: TRÊS PROPOSIÇÕES DISTINTAS DO HELENISMO	61
3.1	Gnôthi Seautón: o sentido original no Oráculo de Delfos e sua derivação socrática.....	64
3.2	Cuidado de si: Sócrates, como princípio na Apologia e no Alcibíades.....	67
3.3	Epiméleia Heautoû: formulação original como um conjunto de práticas espirituais	76
3.4	Filosofia e espiritualidade: noções centrais ao acesso da verdade que transforma.....	80
3.5	Epistrophé platônica: o olhar para o alto como forma de encontrar o elemento divino.....	83
3.6	Ascese cristã: renúncia de si e fé na Palavra como forma de acesso à verdade.....	86
3.7	Momento cartesiano: a ideia de sujeito existente como princípio gerador da verdade.....	91
4	ÁSKESIS HELENÍSTICA: ATITUDE FILOSÓFICA COMO ATO CONSTITUIDOR DE UMA ARTE DE SI MESMO.....	95
4.1	Foucault e o cuidado de si como práticas de si.....	99
4.2	O modelo helenístico do cuidado de si.....	107

4.2.1 A questão da <i>Conversão a Si Mesmo</i>	108
4.2.2 Áskesis filosófica como mecanismo de conversão a si mesmo.....	113
4.2.3 Áskesis filosófica como processo de subjetivação do discurso verdadeiro.....	119
4.2.3.1 A importância da escuta.....	121
4.2.3.2 A prática da leitura.....	130
4.2.3.3 A relevância da escrita.....	132
4.2.3.4 A arte de falar.....	133
4.2.3.5 Áskesis e a concepção de mundo como prova.....	136
4.2.3.6 Exercícios espirituais como terapêutica da alma.....	138
5 O SUJEITO VERAZ E A FORMAÇÃO HUMANA.....	143
5.1 A constituição subjetiva do sujeito de veracidade.....	148
5.1.1 Conceito de condição humana: limites e potencialidades.....	148
5.1.1.1 Os limites naturais do viver humano.....	149
5.1.1.2 As capacidades naturais do viver humano.....	153
5.1.2 As relações entre verdade e veracidade.....	156
5.2 Exercício de si, formação humana e ação docente.....	164
5.2.1 Exercício de si ou o trabalho de si sobre si.....	166
5.2.2 Exercício de si como <i>propaideutikós</i> à formação humana.....	169
5.2.3 Ação docente como exercício de si autoformativo.....	172
6 Conclusão.....	177
REFERÊNCIAS.....	184

1. INTRODUÇÃO

A história do viver humano nos tempos atuais - em especial com os adventos da tecnologia, da globalização e do pluralismo - apresenta no seu interior um real e potencializador efeito complexificador das relações *intra* e *entre* sujeitos. *Intra*¹, por que a recepção aos acontecimentos do mundo, em conjunto com o tratamento destes, requer dos sujeitos um preparo cognitivo-intelectual e sócio-existencial ainda distante de uma pretensão de espiritualidade inclusiva que se oriente pelo caráter de respeito consigo mesmo na relação com outrem. *Entre*, em função do fato de que - somando-se às dificuldades do âmbito interno do próprio sujeito - o universo das relações concretiza-se em termos geralmente idiossincráticos, em especial no que tange as necessidades e aspirações singulares. Estes possíveis desencontros findam por colocar a exigência de que se dialogue nos termos de um *reconhecimento mútuo* do valor dos interlocutores e exigem a percepção do outro como um igual - a despeito das visões de mundo que subjazem à subjetividade singular de cada sujeito em interação social. Também nesta perspectiva estamos ainda muito afastados da construção de um ambiente minimamente favorável.

Na marcha incontestada da história mais recente, consideramos que o desenvolvimento de condições mais confortáveis de produção e de distribuição de bens de consumo - via desenvolvimento tecnológico, por exemplo - deveria resultar em uma melhora significativa das condições gerais de vida. Este salto qualitativo ocorreu, sem dúvida - ao menos sob determinados aspectos - e talvez um dos melhores indicativos disto seja a ampliação da expectativa de vida associada a uma perspectiva de bem viver na terceira idade. Os recursos técnicos à disposição, tanto no sentido de prevenção quanto no de tratamento, seja em termos de higiene e de medicalização, seja no que diz respeito a alimentação e entretenimento, são múltiplos e funcionais. Há um avanço das estruturas tecnológicas produzido com base no poder humano de criar e recriar artefatos a serem utilizados pelos sujeitos em seu cotidiano.

A partir desta perspectiva, a disponibilização de informações e de recursos midiáticos teria o poder de aproximar as pessoas e de fundamentar esta aproximação em níveis jamais vistos. Não há dúvidas quanto ao fato de que as questões de tempo e de espaço foram reduzidas a segundos e percorridas em um simples toque de teclado e/ou de tela. Faz-se contato escrito, verbal e visual instantaneamente com quase qualquer parte do planeta, em qualquer dia e a

¹ A expressão *intra* é de origem latina e designa interioridade, dentro de, no interior de.

qualquer hora. O sujeito somente fica isolado do mundo, nestes termos, por decisão pessoal; assim como também só deixa de tomar conhecimento dos acontecimentos do mundo por opção personalíssima. As condições - técnicas, é bem verdade - para o diálogo entre os seres humanos estão dadas e colocadas ao alcance da imensa maioria, variando apenas a qualidade dos equipamentos e a habilidade dos usuários - habilidades estas que variam na relação com a faixa etária dos sujeitos, com os mais jovens apresentando facilidades e os de mais idade um tanto quanto refratários.

No rastro das duas características modernas acima descritas - tecnologia e globalização, profundamente imbricadas uma na outra - constituiu-se uma vasta pluralidade de visões acerca do mundo, da vida, dos valores e dos princípios norteadores do existir e do “bem viver”. Onde antes predominava a visão paroquial ou de aldeia, imposta coercitivamente com base em um autoritarismo patriarcal, agora ecoam múltiplas vozes, dissonantes e desafiadoras. Isto - seguindo com a forma de projeção teórica - proporcionaria a senha para o desenrolar de experiências interativas dotadas do caráter de liberdade vislumbrada e almejada pelos defensores do Iluminismo. No que diz respeito ao acesso aos mecanismos e a liberdade de expressão, salvo raras exceções, não restam dúvidas quanto ao espaço existente para a manifestação das mais diversas formas de pensar e dos mais variados jeitos de viver concreta e rotineiramente.

A contrapartida lógica, a partir do exposto acima, deveria apresentar-se na forma de uma sociedade que demonstrasse harmonia e serenidade nas interações sociais, não apenas a nível de localidade, mas também de totalidade. Que os indivíduos, em seu dia-a-dia, movimentassem-se de maneira a valorizar a Vida, tanto a pessoal quanto a de outrem. Que houvesse equilíbrio nas ações e reações, equidade e justiça nas aspirações e objetivos e - supassumo existencial - que a vida a ser vivida ocorresse em sua plenitude, com as necessidades básicas sendo contempladas justamente a partir de uma visão de Humanidade.

A realidade, entretanto, - visível a olho nu mesmo ao mais desatento e despreparado observador - se expressa através de distorções extraordinárias. Para alguns é disponibilizado o que de melhor o homem produz para viver, em todas as áreas; para outros, no entanto, falta acesso à educação qualificada, atendimento médico e até mesmo alimento e água. Algumas pessoas moram em prédios de apartamentos colados uns aos outros, sem sequer saber o nome do vizinho em frente à sua porta de entrada; outras morrem pelas ruas das cidades e são enterradas como indigentes, sem que ninguém lhes reclame identidade e afeição. Há quem more em palacetes com conforto e segurança, indo dormir aquecidos e bem alimentados; há quem

tenha por endereço marquises, praças públicas e tetos de escadarias para passar a noite cobertos por papelão e jornais - sem nada para comer e sem cuidados referentes à higiene e à saúde.

Estas microtragédias, dentre outras tantas, não frequentam o noticiário da mídia acima destacada em sua força mundial e instantânea - a não ser muito ocasionalmente - ávida que é por assuntos de maior proporção, de maior e mais rápido impacto. Tampouco movem o grosso da população humana, que permanece em seus afazeres, atenta ao que lhe diz respeito de maneira direta, porém displicente e até mesmo indiferente em relação ao que acontece no mundo e, com muita frequência, em seu entorno próximo.

No transcurso do fenômeno da conformação social, processo histórico da humanidade que no mais das vezes é inconsciente e despercebido por percentual significativo da população, emergem sujeitos com características subjetivas muito distanciadas do sonho iluminista - vejamos alguns exemplos advindos da área filosófica, da seara literária e da poesia.

Nos parece exemplar o que mostra a filósofa norte-americana Martha C. Nussbaum (2006), quando descreve o sujeito constituído por uma subjetividade auto ilusória que tem a pretensão de ocultar as fragilidades e vulnerabilidades de sua condição humana por meio da estigmatização do outro. Outro que, na verdade, reflete a seus olhos justamente sua impotência diante de fatores que não pode evitar e que estão na base da vergonha primitiva referente a nossa incompletude e a sua relação com o narcisismo infantil. Nussbaum coloca luzes no processo inicial deste fenômeno afirmando que “[...] os seres humanos nascem em um mundo que não fizeram e que não controlam” (2006, p. 210), e reside neste fator um dos elementos que propiciam a postura de estigmatização do outro. O sujeito, ao adentrar o mundo - após um período de completude no ventre materno, onde nada lhe faltava - descobre sua natureza dependente do cuidado do outro e percebe suas fraquezas. Esta descoberta, em situações em que tal sentimento de incapacidade não é superado, transforma-se em um narcisismo infantil que tende a acompanhar o sujeito por toda a sua vida. Na base deste reside a negação de si mesmo nos termos de sua condição humana frágil e finita que se expressa pela estigmatização do outro por ser, justamente, seu espelho. Estigmatizar o outro - apontando nele suas fraquezas - como forma de ocultar as próprias: um fenômeno de constituição subjetiva que no processo de negação de si está implicada a desumanização do ser, própria e de outrem.

Profético e esclarecedor, reconhecidamente, nesta linha de reflexão, é o que nos aponta o pensador espanhol José Ortega Y Gasset (1962) acerca da subjetividade assujeitada e despersonalizada caracterizada como homem-massa - que, tal como ocorre com os ratos de Hamelin, segue a “música” de forma irrefletida, iludido pela sensação de estar no controle da

situação. O ponto nocivo desta auto-percepção, ensina Ortega Y Gasset, reside na compreensão de que “[...] a vida é fácil, abastada, sem limitações trágicas” (1962, p. 157) e de que isto conduz o indivíduo médio a encontrar em si mesmo um *status* de domínio e realização perigoso, pois o leva, naturalmente, “[...] a afirmar-se a si mesmo tal qual é, a considerar bom e completo seu haver moral e intelectual” (1962, p. 157). Aqui, pontualmente, inserem-se a negação da condição de vulnerabilidade humana e a visão solipsista, anulando toda e qualquer possibilidade de existência nos termos de constituição subjetiva no contexto das relações e desprezando as demais concepções de mundo - autofixando-se, portanto, como referência primeira e última de seu modo de ser.

Advindo da área filosófica romana destacamos o estoico Sêneca (2004) - que nos dá a impressão de permear o pensamento de Ortega Y Gasset - a evidenciar a subjetividade marcada pela *stultícia* no transcurso de seus escritos como um fenômeno que se expressa pela imagem do barco à deriva, que se deixa levar pelas marés e conduzir pelos ventos. O pensador romano, através desta metáfora, coloca visibilidade em uma subjetividade manejada por acontecimentos externos à sua vontade, sem a compreensão consciente de que tal processo ocorra. Sêneca traz à tona a questão, por exemplo, na carta 52, quando questiona, com ênfase “Que debate se desenrola na nossa alma e nos impede de manter uma *vontade firme*? ” (2004, p. 176, grifo nosso). O pano de fundo aqui refere-se exatamente a caracterização do sujeito como sendo uma marionete - desenvolveremos mais detalhadamente esta abordagem a partir do quarto capítulo.

Na seara literária, a constatação de subjetividades assim constituídas ganha ares de tragédia humana nas narrativas do impagável escritor austríaco Franz Kafka e do também insubstituível escritor russo Fiódor Dostoiévski.

Kafka (2008) emerge na literatura - dentre outras formas - denunciando a constituição subjetiva de um sujeito que resulta como sendo uma mera função da engrenagem burocrática. É assim que ele nos faz entrar em contato com o agrimensor K, que adentra a aldeia que circunda o castelo em busca de um albergue e é recepcionado com clareza acerca de sua realidade ali: “Esta aldeia é propriedade do castelo, quem fica ou pernoita aqui de certa forma fica ou pernoita no castelo. Ninguém pode fazer isso sem permissão do conde. Mas o senhor não tem esta permissão, ou pelo menos não a apresentou” (2008, p. 7). Está dada assim a senha, logo no início do livro, de que para K está reservada a possibilidade de reconhecimento somente através da autoridade superior do conde - que poderá, ou não, reconhecê-lo - provavelmente na sua tarefa de agrimensor e não de ser humano. K, desta forma, tem a difícil missão de inserir-se, com seus direitos de ser humano, em meio a um emaranhado burocrático que subjaz a um

espaço amplamente dominado ou, nos termos da ideia de constituição subjetiva, temos aqui um sujeito que tem a duríssima tarefa de *ser em si mesmo* em um contexto em que isto é designado pelos detentores do poder.

Dostoievski (2014), por sua vez, eleva a questão ao nível de catástrofe - talvez se antecipando a Freud - ao produzir um nível de acentuada insegurança na visão racional de consciência humana por advertir acerca da existência de elementos subjacentes à subjetividade consciente de si - notadamente os reflexos produzidos por fenômenos psíquicos traumáticos que fundam o “sujeito subterrâneo” - inconscientes, portanto. Uma das passagens mais marcantes da obra, assim pensamos, está na pergunta “[...] será possível que um homem possa ter um mínimo de respeito próprio depois de ter buscado prazer até mesmo no sentimento da própria humilhação?” (2015, p. 25). Torna-se clara a miséria humana que funda esta subjetividade - trata-se do material psicológico que, em certo e talvez acentuado nível, encaminha as ações e as emoções que subjazem à estas ao largo da consciência e, por conseguinte, da possibilidade de racionalização.

No que diz respeito à poesia, Pessoa (1996) agrega um teor de complexidade e de dificuldade ainda maior para a questão da subjetividade humana ao chamar a atenção para a discrepância entre o que o sujeito pensa e o que ele fala. Sua abordagem implica na observação de que, para o próprio sujeito, na relação consigo mesmo, há um desafio referente à linguagem e aos limites desta. Assim, diz ele, “Eu próprio se me ouço falar alto, os ouvidos com que me ouço falar alto não me escutam do mesmo modo que o ouvido íntimo com que me ouço pensar palavras” (1996, p. 25²). A constatação da existência deste possível desencontro entre as duas dimensões - pensar consigo mesmo e escutar a si mesmo falando - repercute decisivamente na constituição da subjetividade, exigindo ainda mais atenção e esforço do sujeito no sentido de manifestar-se congruentemente.

Embora pudéssemos elencar um sem-número de situações caóticas - paradoxalmente assumidas e presenciadas como “normais” - o quadro acima, sintetizado de maneira breve, aponta com certa nitidez para o fato de que um dos desafios mais prementes da civilização contemporânea é o de *constituir sujeitos com capacidade para fazer uma leitura adequada das formas de vida resultantes dos novos tempos*. E que o referido desafio se situa na complexa teia de relações diretas que o ser humano precisa estabelecer consigo mesmo e com outrem,

² Fizemos referência a esta abordagem de Pessoa na conjunção da explanação de Piaget acerca das dificuldades de comunicação entre professor e aluno em nossa dissertação de mestrado intitulada *O papel do grupo e a formação do pensamento autônomo segundo Piaget* (Passo Fundo: UPF, 2016).

buscando situar-se a si mesmo em meio a outros, sendo importante também que ocorra a intermediação de instituições pensadas e criadas para realizar o ajuste das diferenças, *intra* e entre sujeitos. Ajuste em relação ao qual - na relação direta *intra*/entre sujeitos ou na intermediação institucional - aspira-se que ocorra sob a égide democrática, notadamente caracterizada por ideais de justiça, de equidade, de respeito, de liberdade, de responsabilidade e de solidariedade.

Pretendemos, a partir deste diagnóstico, justificar a validade e a relevância de nossa pesquisa no sentido de situá-la no duplo e profundamente imbricado âmbito da *subjetividade* do sujeito em formação, enquanto humano inserido entre humanos e enquanto educando imerso em instituição educacional. Em outras palavras, a investigação busca perscrutar as possibilidades de formação do a) *sujeito que constitui uma subjetividade capaz de veracidade nas relações consigo mesmo e com outrem nos acontecimentos do mundo*, incluindo de forma pontual a formação e o desenvolvimento efetivado no interior de instituições educacionais formais, ou seja, b) *também sob o viés específico da ação docente como formação humana*.

Entraremos em maiores detalhes desta concepção de formação humana no quarto capítulo - aqui marcamos, provisoriamente, nosso entendimento de que a mesma se dá nos termos de um processo educacional que objetiva colocar o Si Mesmo e o Outro em relação no Mundo em perspectiva de inclusão - de si para consigo mesmo e para com outrem, a despeito e até mesmo em função das singularidades. Tal é a importância desta visão formativa que, assim compreendemos, possibilita aos sujeitos, por seus pressupostos, desprenderem-se do egoísmo, do imediatismo e da postura de centramento narcisista que faz do outro um objeto - descartável.

No contexto especificamente de nosso trabalho, interessa refletir, sobretudo no último capítulo, como se articulam entre si as noções de *espiritualidade*, *exercício de si* e *formação humana*. Mais precisamente, apresenta-se como relevante problematizar que noção de formação humana brota dessas duas noções filosóficas antigas de espiritualidade e exercício de si e em que sentido tal concepção contribui para pensar a ação docente contemporânea.

Temos como pano de fundo desta visão o movimento Iluminista que, em que pese suas limitações e até mesmo suas contradições internas, aporta o fundamento racional-crítico que permite a recusa das verdades impostas coercitivamente por sistemas castradores da subjetividade. Talvez a maior façanha desta concepção de educação como formação humana seja a de confrontar as propostas pedagógico-mercadoológicas baseadas no desenvolvimento puro e simples de competências e habilidades. Este movimento levaria a denunciar, neste

sentido, o desprezo que estas alimentam, por exemplo, à espiritualidade filosófica em seu viés fundamentador da constituição de sujeitos capazes de veracidade.

Compreendemos que repousa justamente nesta concepção de constituição da *subjetividade veraz* intra e entre sujeitos *no mundo* e na sua injunção com a aspiração de *docência como formação humana*, o núcleo da potência do conceito de *exercício de si mesmo* que Foucault recupera junto à filosofia greco-romana da Antiguidade no âmbito da *áskesis filosófica*. Em vista disto, nosso esforço investigativo centra-se na proposição do *exercício de si mesmo* como propedêutica à constituição *subjetiva veraz*, presente na acepção de *filosofia como forma espiritual de vida* - que carrega consigo uma miríade de práticas e de exercícios espirituais - e no sentido de justificar a perspectiva de *autoformação humana* que pensamos emergir desta proposição filosófica.

Para dar conta desta empreitada, trabalharemos com as lições de Michel Foucault - proferidas no curso do Collège de France de 06 de janeiro de 1982 a 24 de março de 1982, publicadas na forma de livro com o título *A Hermenêutica do Sujeito*, as quais reconstruiremos com o objetivo de formar uma base teórica que nos permita tratar do objetivo acima citado.

Nossa opção por Michel Foucault - mais especificamente ao período comumente denominado como sendo do *Foucault tardio* - deve-se ao fato de que, nesta fase, o pensador francês abre espaço para a retomada das reflexões acerca da vida pelo caminho da *filosofia como espiritualidade*, tão cara aos antigos e tão vilipendiada pelos modernos. Também por que, por este caminho do retorno aos Antigos e às chamadas práticas espirituais *Foucault faz aflorar uma perspectiva educacional que privilegia o ser em si mesmo* como contraponto a pedagogia “de mercado” que se apoia na tecnicização/empregabilidade de sujeitos geralmente alheios a si.

Além desta justificativa pontual, nossa decisão por Foucault como base teórico-filosófica dá-se por entendermos que a pedra angular da definição por um autor e por uma temática a partir dele situa-se - salvo exceções sempre presentes - no histórico de seu trabalho associado com a repercussão do mesmo em diferentes contextos e em distintas épocas - evidentemente que a isto deve somar-se o interesse de quem faz a opção.

Conforme anunciam Peters e Besley, “[...] o arquivo foucauldiano apresenta uma abordagem para problematizar conceitos e práticas que pareciam resistentes a uma análise futura *antes* de Foucault” (2008, p. 21, grifo dos autores). Neste sentido, o material que havia sido alvo de investigação reflexiva guardava contornos de uma cristalização que não só não deixava margem à inovação, mas que, conseqüentemente, levava a repetição interpretativa no âmbito acadêmico. Entretanto, “*Depois* de Foucault é como se tivéssemos de visitar a maior

parte das importantes questões relacionadas ao poder, conhecimento, subjetividade e liberdade na educação (PETERS E BESLEY, 2008, p. 21, grifo nosso). Em outras palavras, o trabalho investigativo de Foucault, além de apresentar-se como relevante em espaços e tempos diferenciados entre si, oferta uma renovada e desafiadora maneira de refletir acerca de conceitos que atravessam a história da humanidade e, mais especificamente, da educação entendida como formação humana. É possível que isto se dê por quê “Talvez hoje sejamos mais sensíveis às valências do contexto cultural e menos propensos a ostentar nossos comprometimentos ideológicos como “verdades”” (PETERS E BESLEY, 2008, p. 13). Quer dizer, nos tempos atuais, de pluralidade de visões de mundo e de instantaneidade de informações, pode ter sido levado a termo - muito provavelmente sem que haja uma autoria específica a não ser a da corrosão provocada pelo excesso de dados disponibilizados em termos globais - uma fragilização dos pontos de vista enrijecidos pelo tempo. Estes não mais resistem às inovações e atualizações constantes de uma sociedade estruturada em normas e valores moveidões; cedem inclusive quando relativizados de maneira nociva à própria sociedade.

Talvez por conta desta mutação, que substitui o pensamento fossilizado pela sensibilidade à demanda contextual, é que seja possível a assertiva de que “[...] Foucault estava bastante ciente do tropo nietzschiano de uma “estética da existência” e dos modos pelos quais podemos ou *devemos refazer-nos a nós mesmos*” (PETERS E BESLEY, 2008, 9. 15, grifo nosso). (Re) constituir-se a si mesmo, ser o autor de sua própria vida - com base em princípios e valores que adensam e tornam consistentes esta autoconstituição que objetiva um existir consciente tanto ética quanto politicamente - eis a síntese do desafio que se nos apresenta.

O que transparece aqui é a centralidade das motivações investigativas de Foucault, que se apresentam em torno da “história das maneiras pelas quais os seres humanos se constituem como sujeitos [...] a maneira pela qual o ser humano *transforma* a si mesmo em um sujeito” (PETERS E BESLEY, 2008, p.17, grifo nosso). Esta perspectiva, presente ao longo da obra *A Hermenêutica do Sujeito*, carrega em seu interior uma profunda alteração na dinâmica da vida singular de cada sujeito e repercute decisivamente nas ações pedagógico-educacionais.

A fundamental e profunda alteração imbrica-se com a asseveração de que pensar o sujeito agora exige não mais vê-lo tão somente [...] como o produto objetivo dos sistemas de saber-poder em que o indivíduo vinha extrair uma identidade imposta, fora da qual não haveria singularidade a não ser nas experiências da loucura ou do crime (FREITAS, 2010, p. 177). Ou seja, não mais é possível refletir acerca da constituição subjetiva como irremediavelmente presa a um emaranhado de imposições exteriores ao sujeito. Ao contrário, a abordagem dos

mecanismos de subjetivação através do que Foucault define como práticas de si “[...] permite uma investigação original dos processos de formação humana como experiência, simultaneamente, crítico-reflexiva e ético-expressiva (FREITAS, 2010, p. 177). O caráter da constituição do si mesmo, antes fechado e coercitivo, assume agora uma atitude de abertura para com as possibilidades da experiência humana que pode, desta forma, criticar reflexivamente e, a partir disto, manifestar-se de forma ética por sua própria decisão - temos aqui uma elaboração do si mesmo que se dá em termos de um *auto comprometimento* - consigo mesmo e com outrem.

Neste sentido, torna-se possível vislumbrar um novo modo de ser e de estar no mundo: a existência passa a constituir-se de um triplo e concomitante tensionamento 1) o que se dá no universo interior de cada sujeito, 2) o que incide na interação com outros sujeitos e 3) o que resulta da necessária consideração a respeito desta interlocução. A formação humana, em especial através da ação docente, coloca a exigência de espaços de experiência ampliada, onde o sujeito possa perceber a si mesmo e ao outro como elementos constitutivos de uma totalidade em que ambos se inserem e convivem. E, neste percurso, recoloca fortemente a noção de responsabilidade em relação a *Si mesmo*, no tocante ao *Outro* e na perspectiva do *Todo*, sem que nenhuma destas instâncias, na verdade, desconectem-se.

É justamente aqui, neste momento privilegiado e complexo advindo da pluralidade subjetiva que se *intra* e inter-relaciona nas experiências vivas, que entendemos que a ideia de *filosofia como maneira espiritual de viver* apresenta as suas credenciais. Estas emergem através de uma proposição de relação com a verdade - verdade em uma compreensão que ressoa a filosofia de Heráclito no sentido, deveras conhecido, de que não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio - que se sedimenta em práticas e exercícios espirituais com potencial propedêutico à constituição subjetiva de sujeitos capazes de veracidade e à ação docente com pretensões de formação humana. Subjetividade autônoma, livre e esclarecida, escolha de estilo de vida, inclusão de si mesmo e do outro no mundo e desaprendizagem respeitosa referem-se agora a exercícios de liberdade que provem de uma noção filosófica de espiritualidade. Neste sentido, o exercício de si mesmo que é inerente à ideia de viver filosófico-espiritual disponibiliza aos sujeitos a liberdade - e o compromisso - de assumirem a autoria de si mesmos.

Por tudo isto é que pensamos ser extremamente relevante entender o que significa esta liberdade e em que condições ela pode agregar valor ao existir humano. Nas palavras de Freitas “Ser livre, aqui, não significa obviamente a independência de um livre arbítrio, nem apenas o fato de não ser escravo das próprias paixões, ou ainda ser independente de qualquer tipo de

coação interior ou exterior” (2010, p. 185). Não se trata, assim, de livrar-se das amarras da tirania interior - desejos e necessidades - nem tampouco das imposições do contexto em que se está inserido. Em sentido inverso, a liberdade aqui tem a ver com “[...] o modo pelo qual o sujeito se relaciona consigo mesmo. Essa liberdade não pode conceber-se sem uma relação com a verdade, cuja conquista se processa no *continuum* da própria existência (FREITAS, 2010, p. 185). Neste sentido, a liberdade tem estreita vinculação à forma com que o sujeito se relaciona com ele mesmo; esta auto-relação implica o comprometimento do sujeito consigo mesmo e com a verdade que se constitui no próprio exercício do viver.

O processo formativo, nos termos acima, implica uma concepção de autogoverno em que “[...] a educação [...] pode ser apreendida como o cultivo reflexivo da disposição de manter ou modificar a si mesmo enquanto sujeito de suas próprias ações e realizações” (FREITAS, 2010, p. 186). Reside nesta compreensão de educação, assim entendemos, o fator instigante por excelência de uma ideia de ação docente entendida como formação humana. A liberdade do sujeito de perscrutar, em si mesmo, o que é, o que fazer consigo mesmo e a partir de si mesmo, de decidir por si mesmo que ações e que realizações quer efetivar para dotar a sua existência de sentido e de significado, implica o educador e o educando. Repousa nesta dupla implicação a reordenação - perda nos labirintos de uma educação autoritária e unilateral, ainda fundada na filosofia escolástica em larga escala - do papel do professor e do papel do aluno, ou, como prefere Foucault com base em Sêneca, do mestre e do discípulo. Para além da adequada distribuição das responsabilidades relativas ao conteúdo específico de determinada disciplina e levando em conta as condições, tanto do mestre quanto do discípulo, para reflexões acerca da existência humana, emerge uma questão vital. Esta diz respeito a disposição de assumir a tarefa de constituir-se na liberdade de si mesmo; tarefa que, como deixa transparecer Foucault em seus escritos, dá-se na inclusão do si mesmo imbricada à inclusão do outro e, ainda, na perspectiva da existência em uma Totalidade maior. Ou seja, a ação docente que enseja formar humanos exige - pensamos que em primeiro plano -, a auto formação.

Talvez - a título de auto provocação - esta seja, afinal, a questão de fundo que emerge da concepção de filosofia como maneira espiritual de vida baseada no exercício de si mesmo, tanto no que diz respeito à constituição da subjetividade de sujeitos verazes, quanto no que tange ao ideal de ação docente como formação humana. Auto constituir-se no decorrer do próprio processo existencial; junto de si, sem perder-se em si; junto ao outro, sem perder-se nele, nem o levar a perder-se de si; junto ao Todo, integrando-se a ele, sem desintegrar-se nele; dotando a própria vida de sentido, significado e beleza, na conjunção plástica e permanente do

Si Mesmo, do *Outro* e da *Totalidade*. Terá sido este o propósito de fundo de Foucault nas lições de 1981-1982? Observemos, em silêncio meditativo, as suas próprias palavras “*Eis o que tentei reconstruir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de si que tem como objetivo constituir a si mesmo como artesão da beleza de sua própria vida*” (2004, p.244).

No sentido de ordenar e desenvolver a investigação, buscaremos a) reconstruir a base teórica sob a qual Michel Foucault fundamenta seu pensamento acerca das condições dos sujeitos para o enfrentamento das vicissitudes humanas; b) avaliar os desdobramentos do conceito de *exercício de si mesmo* em Foucault para a constituição da *subjetividade veraz* dos sujeitos; c) refletir acerca das possibilidades pedagógicas do referido conceito em termos de uma efetiva ação docente que se coloca como *formação humana*; d) extrair os ensinamentos da prática espiritual da *áskesis filosófica* e de sua possível experimentação no âmbito da educação formal e, por fim, e) aferir um possível papel para a *ação docente*, pensada como *formação humana*, em cujo exercício de racionalidade e sensibilidade subjaza o duplo comprometimento com o *Si Mesmo* e com o *Outro*.

Como elemento motivador da proposição investigativa acima descrita está o nosso entendimento de que a constituição da *subjetividade* do sujeito encontra-se em estado de questionamento por conta de uma série de alterações levadas a termo na dimensão da vida concreta. Alterações estas realizadas com uma extrema rapidez proveniente da escalada da tecnologia e de sua repercussão no modo de viver global. Rapidez a que as instituições encarregadas de recepcionar e nortear o conviver de sujeitos plurais em suas formulações ético-subjetivas, reconhecidamente, não dão conta de acompanhar por estarem, entre outras razões, presas a um emaranhado burocrático que as tornam lentas, pesadas e ineficientes. A escola e a universidade talvez sejam os exemplos por excelência desta situação em que o desenvolvimento da vida prática cotidiana flui em uma velocidade e agilidade muito acima da que é vivida por entre os muros e paredes internas das instituições, estabelecendo, com isto, no mais das vezes, uma tensão e uma aridez na relação do mundo externo com o intramuros institucional.

No cerne da questão da constituição da *subjetividade* dos sujeitos habita, assim pensamos, o elemento vital a toda e qualquer concepção de bem viver, assim como também de toda e qualquer proposição de ação docente institucionalmente articulada e praticada - a saber, o *modo* de constituição da subjetividade. Nestes termos, a perspectiva de viver a vida de maneira bem vivida e a possibilidade de que a ação docente atenda o desafio de *formação humana* que pensamos lhe seja subjacente, repousa no terreno fértil da questão da veracidade. Questão esta que tem por caráter fundante e permanente a plasticidade do *si mesmo* na relação

consigo e com o *outro* nos *acontecimentos do mundo* - é neste contexto que se encontram as condições de possibilidade para a constituição da *subjetividade veraz*. Um *Si Mesmo* que, ao mesmo tempo em que se reconhece no *Outro*, reconhece também o *Outro* em *Si Mesmo*: tem-se assim pavimentado o percurso das relações humanas que poderá levar a uma consideração efetiva da *Vida* nos termos de uma convivência percebida e sentida como constituindo-se de um *Nós*. Um *Nós* que carrega em seu ventre - de forma silenciosa e ao mesmo tempo gritante - a perspectiva da superação de visões de mundo solipsistas calcadas em relações intempestivas, irracionais, egocêntricas, estigmatizantes, egoístas e autodestrutivas.

Neste sentido, o problema central a ser desenvolvido situa-se na seguinte questão: *Qual é o papel do exercício de si mesmo em Michel Foucault para a constituição subjetiva do sujeito de veracidade e para a ação docente como formação humana?* Com base nesta questão central, procuraremos responder a perguntas de fundo, tais como a) qual o possível alcance da recuperação do ideal de filosofia como maneira espiritual de vida na contemporaneidade?; b) os exercícios espirituais, advindos da concepção de filosofia como espiritualidade e que se expressam no processo da *áskesis*, ofertam reais chances de enfrentamento das vicissitudes humanas em um mundo de tempo acelerado?; c) o exercício de si mesmo, buscando reconhecer a si e ao outro, fornece elementos para ressignificar uma estruturação subjetiva moderna em grande parte iludida pela ideia do *ter para ser*?; d) qual a probabilidade de que se estructure ações pedagógico-educacionais nos termos do *exercício de si mesmo* necessário à autoformação?; e) em que condições a *áskesis* como exercício de si sobre si pode contribuir para a constituição de um *si mesmo* que se coloque no mundo de forma consciente de suas singularidades e de sua inserção em uma totalidade maior?; e, ao final f) qual a função da educação como formação humana que emerge da concepção de bem viver contida na ideia de filosofia como espiritualidade?

A hipótese que nos conduzirá ao longo da pesquisa terá como fio condutor a compreensão de que o conceito de *exercício de si mesmo* advindo da *áskesis* filosófica contém em seu núcleo central elementos vitais ao enfrentamento e quiçá superação de algumas dificuldades relacionadas à constituição da subjetividade dos sujeitos na contemporaneidade, tanto no sentido sócio-político quanto no pedagógico-educativo. A centralidade destes elementos apresenta-se, assim entendemos, em três movimentos profundamente interconectados. Primeiro, no necessário movimento do sujeito à relação com ele mesmo, buscando desenvolver em si os princípios e os valores éticos que o nortearão em sua postura existencial, em relação a si próprio e a outrem. Segundo, no também necessário movimento de

inclusão do outro, em sua singularidade específica, considerando e respeitando suas necessidades e objetivos. Terceiro, no simultâneo e permanente exercício de si mesmo e de outrem nas interações cotidianas, como forma de adequar as relações humanas às aspirações de constituição de um conceito de Humanidade que se expresse para além dos instintos básicos, das aparências sociais e das demandas mundanas.

Nossa pesquisa guiar-se-á por um caráter primordialmente bibliográfico, no sentido de que iremos privilegiar a leitura, a reconstrução e a reflexão a partir das bases primeiras apresentadas pelo autor principal, Michel Foucault, na obra *A Hermenêutica do Sujeito*, com vistas a sua articulação com a questão da constituição subjetiva do sujeito de veracidade e com o pensamento educacional contemporâneo. Realizaremos ainda um recurso pontual às obras de autores relacionados a temática da tese como forma de consubstanciar criticamente a abordagem foucaultiana. De maneira prática e efetiva seguiremos a orientação da hermenêutica de Gadamer que exige do pesquisador um triplo movimento 1) a entrega integral ao texto, na forma como ele se apresenta, buscando compreender as suas razões internas em termos gerais e contextuais; 2) um movimento de distanciamento seguro do mesmo texto, tentando desprender-se dele para melhor poder avaliá-lo criticamente e, 3) o retorno a si mesmo, agora com as tensões e possíveis modificações resultantes tanto da leitura integral do texto quanto de sua perspectiva crítico-avaliativa.

Assim, em termos metodológicos, objetivaremos desenvolver o trabalho tendo como base norteadora a concepção gadameriana de hermenêutica no sentido de dialogar com a tradição (GADAMER, 1999). Diálogo vivo e dinâmico que possibilita problematizar questões referentes à pesquisa em educação a partir de uma abordagem filosófica - portanto, estratégia da pergunta aberta e da escuta atenta como forma de explorar criticamente a experiência humana expressada nos textos. Textos clássicos que aportam saberes de um caráter aporético que propiciam, por um lado, superar dogmatismos fossilizados e, por outro, não só obter uma fundamentação a respeito de determinado tema, mas, principalmente, ir além do mesmo no sentido de construir conhecimento na direção de questões pertinentes e atuais.

No percurso desta proposição metodológica, contemplaremos os seguintes passos a) leitura e fichamento da obra básica acima mencionada b) leitura e busca de ampliação teórica em autores reconhecidos e relacionados às questões temáticas trabalhadas e c) produção escrita com viés crítico-interpretativo com vistas à publicação. Neste sentido, o processo de pesquisa bibliográfica elaborará um quadro histórico-conceitual - acerca do pensamento de fundo e dos

conceitos trabalhados pelo autor principal na referida obra - e buscará alavancar compreensões dentro de uma perspectiva analítico-reconstrutiva nos termos acima citados.

A trajetória da tese deixar-se-á guiar pela busca de elementos que possibilitem contemplar de forma satisfatória o problema anteriormente anunciado - a identificação do papel do exercício de si mesmo em relação ao sujeito veraz e a ação docente vinculada à concepção de formação humana.

No primeiro capítulo, reconstruiremos a concepção de filosofia como maneira espiritual de viver, e a obra de Pierre Hadot *O que é a filosofia antiga?* será nossa referência bibliográfica básica. O fundamental, aqui, é obter um aporte desta proposição filosófica na visão de um reconhecido historiador para, se e quando for necessário, tensionar com a leitura filosófica de Foucault - por vezes muito criticada, inclusive pelo próprio Hadot. No desenrolar deste capítulo abordaremos ideias e conceitos fundadores do helenismo greco-romano, apontando seus pressupostos e exigências no sentido de efetivamente compreender sua dinâmica. Será dada atenção, inicialmente, aos conceitos de filosofia, de filosofar, de *sophía* e de filósofo que daí emerge; na sequência descreveremos os princípios filosóficos inerentes as principais escolas filosóficas da época - a Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles e as escolas cínica, pirrônica, epicurista, estoica, platônica e cética. Por fim, adentraremos nas transformações filosóficas e metodológicas pelas quais as referidas escolas passaram quando da implantação do Império Romano.

No segundo capítulo, baseados na obra *A hermenêutica do sujeito* de Foucault, faremos a descrição de alguns conceitos centrais para que possamos entender as variações históricas em torno da concepção de cuidado de si - *gnôthi seautón*, cuidado de si socrático, *epiméleia heautoû*, filosofia e espiritualidade. A seguir, abordaremos três proposições de ascese distintas daquela referendada pela filosofia helenística - a *epistrophé* platônica, a *ascese* cristã e o *cogito* cartesiano.

No terceiro capítulo, ainda com Foucault e com a *Hermenêutica*, adentraremos na proposição helenística da *áskesis* filosófica, inicialmente tratando das denominadas práticas de si e, após, desenvolvendo as características, ideias e conceitos que compõem o cenário do modelo helenístico do *cuidado de si*. Neste, centraremos esforços para reconstruir a questão da conversão a si, descrevendo a *áskesis filosófica* em duas dimensões, sendo uma como *mecanismo de conversão a si* e a outra como *processo de subjetivação do discurso verdadeiro* - este processo será detalhado com a ênfase ao *exercício de si mesmo* através de suas frentes constitutivas, como *escuta, leitura, escrita e fala*. Na sequência, faremos a descrição dos assim

denominados *exercícios espirituais* como mecanismos possibilitadores do efetivo trabalho de si sobre si no processo da *áskesis filosófica*. Por fim, nos referiremos a um importante elemento do universo filosófico helenístico e que o distingue decididamente dos demais anteriormente destacados - a concepção de *mundo como prova*.

No quarto e último capítulo o desafio será lançar mão dos elementos destacados nos capítulos anteriores para desenvolver os dois pontos de chegada propostos para a tese.

No primeiro, *de natureza filosófica*, trataremos da questão da *constituição subjetiva do sujeito de veracidade*. O foco aqui dar-se-á, em um primeiro momento, na retomada crítico-reflexiva da abordagem foucaultiana da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade, com especial atenção ao conceito de *condição humana (limites e potencialidades)*; incluiremos aqui, de forma pontual, os conceitos modernos de perfectibilidade (Rousseau) e de plasticidade (Dewey) como forma de agregar valor à temática. A seguir, refletiremos acerca das relações entre os conceitos de *verdade* e de *veracidade* - também como maneira de somar elementos à discussão, faremos um recorte na modernidade através de textos específicos de Bertrand Russel e de Bernard Williams.

No segundo, *de ordem pedagógico-educacional*, buscaremos desvelar elementos que contribuam para pensar o entrelaçamento entre a concepção de exercício de si mesmo e de sua relação com a autoformação por meio da ação docente. Abordaremos inicialmente a ideia de exercício de si mesmo como preparação à formação humana e, a seguir, trataremos da ação docente como exercício de si autoformativo.

Por fim, tendo como pano de fundo a relação entre os conceitos de exercício de si mesmo e de espiritualidade filosófica, nos desafiaremos a extrair uma concepção de formação humana que contemple duas importantes dimensões pedagógico-educacionais. Para isto, retomaremos, por um lado, o já citado processo de *desaprendizagem respeitosa*, que implica recepcionar o saber existente com as lentes da postura crítico-reflexiva. Por outro lado, adotaremos uma posição de defesa do caráter formativo implícito à *concepção de autoformação*, com a especial imbricação da totalidade da relação pedagógica - professor e aluno como co-responsáveis, cada um em seu nível de apropriação. Neste sentido, elencaremos os conceitos de *psicagogia* e de *kairós pedagógico* como fator decisivo ao processo autoformativo e intentaremos analisar o reflexo desta proposição de formação humana à constituição do sujeito veraz e à ação docente.

Todo este percurso será marcado pelo esforço de elaborar possíveis respostas - sempre abertas - acerca do papel do exercício de si mesmo e de suas possibilidades formativas em um

contexto que, conforme entendemos, o sujeito, salvo raras exceções, está separado de si mesmo, em plena solidão e com sua subjetividade sequestrada por demandas exteriores a si em conjunto com toda uma ordem de vícios interiores; um fenômeno que, no mais das vezes, ocorre sem ser percebido.

Gostaríamos de concluir esta introdução demarcando algumas observações muito relevantes e que se fazem presentes neste trabalho, desde o projeto de tese elaborado para a seleção do doutorado até este momento. Inicialmente, destacamos que o nosso esforço se deu no intuito de construir um projeto de pesquisa que resultasse condizente com o desafio de fazer um doutorado tendo como pano de fundo a filosofia da educação. Tal tarefa não foi, em nenhum momento, realizada a solo - a participação de colegas de iniciação científica, mestrandos, doutorandos e professores nos espaços do Grupo de Estudos Formação Humana e Exercício de Si - carinhosamente chamado de Grupo Foucault - coordenado pelo Professor Doutor Claudio Almir Dalbosco, é de suma importância. Deste trabalho do grupo - cujos primeiros momentos deram-se no segundo semestre de 2014 - temos um volume considerável de relatórios dos encontros que, certamente, nos serviram como fonte de inspiração para dialogar com os textos escolhidos. Também importante é o espaço de estudos do NUPEFE - Núcleo de Pesquisa em Filosofia e Educação, com a participação de colegas e professores - cito aqui os sempre presentes Angelo Cenci, Eldon Mühl e Claudio Dalbosco. Foi neste espaço que demos os primeiros passos - em 2009 - na direção de aprender o que é pesquisa, como se elabora um projeto e outros elementos que fazem parte do cotidiano de quem quer se arriscar pelas sendas perigosas da educação nestes momentos de Jesus na goiabeira, de destruição institucional planejada do meio ambiente, do mito ungido por Deus para nos salvar de Paulo Freire, etc.

Pontuamos, nestes dois espaços de pesquisa em grupo, a possibilidade de debate crítico-constutivo dos trabalhos em andamento e da descoberta de que aquilo que, ao escrever, pensávamos ser uma espécie de reinvenção da roda, na verdade tratava-se de um esforço ainda muito imberbe de contribuir com a filosofia da educação - e a consequente necessidade de reavaliar para melhor realizar. Aprender junto, portanto, como forma de melhor desenvolver.

2. **FILOSOFIA COMO MANEIRA ESPIRITUAL DE VIVER: PRESSUPOSTOS E EXIGÊNCIAS**

A investigação que Michel Foucault desenvolveu no *Collège de France* nos anos 1980 fundou-se sobre um espectro teórico pontual, localizado no universo do pensamento filosófico do helenismo grego e romano da Antiguidade. Justamente por isso, Frédéric Gros, um dos mais reconhecidos estudiosos do trabalho foucaultiano, expressa com ênfase que “sua perspectiva é mais ampla, sua audácia especulativa tem fundamento mais sólido e o marco teórico é mais ambicioso” (2004, p.5). Em outras palavras, os estudos realizados pelo filósofo francês, em especial aqueles materializados em *A hermenêutica do sujeito*, apresentaram a marca da novidade e do ineditismo, apontando ainda para uma radical guinada na dimensão temporal de suas investigações.

Como consequência direta desta prospecção de Foucault, resta evidenciado que a busca do referencial bibliográfico greco-romano antigo implica diretamente uma retomada da velha e inesgotável questão da *presença da filosofia no cotidiano do viver humano*. Trata-se de refletir acerca das possibilidades efetivas do desenvolvimento de uma subjetividade que permita estruturar uma forma de *bem viver* fundada em elementos centrais da perspectiva filosófica grega e romana da Antiguidade. Em outros termos, e de forma mais objetiva, *é a relação do sujeito com a verdade* que desponta como nuclear desta sua singular investida - matizada agora por elementos diversos daqueles que se apresentavam quando das questões do saber e do poder. Neste sentido, a atenção do autor recaiu sobre os pressupostos teóricos que sustentaram por séculos as denominadas *escolas filosóficas* do período helenístico. Suas investigações focaram, mais especificamente, na *Academia* de Platão, no *Liceu* de Aristóteles, no *Jardim* dos epicuristas e na *Stoa* dos estoicos, havendo ainda referências as correntes do *cinismo* e do *ceticismo*. Esta imersão de Foucault nos escritos dos antigos traz à tona três questionamentos: 1) a dimensão formativa da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade pode ser compreendida como o esforço de autoformação subjetiva do sujeito de verificação? 2) em que sentido é possível, nos tempos atuais, trabalhar com a ideia de filosofia compreendida como maneira de viver? 3) os preceitos basilares e os exercícios espirituais inerentes as escolas filosóficas do helenismo greco-romano antigo ainda apresentam um teor significativo para o sujeito contemporâneo?

Nesta mesma direção, faz-se necessário também refletir acerca das motivações de Foucault para a profunda alteração de suas fontes, tanto em nível de tradição filosófica quanto

de período histórico. Um dos movimentos mais marcantes refere-se ao foco acentuado na tradição estoica, algo que provocou enorme surpresa, pois, conforme pergunta Gros: “Como podia suceder que esse verdadeiro flagelo dos procedimentos disciplinares que foi Foucault se deixara agora seduzir pelos mestres da disciplina e da ordem interior?” (2004, p. 6). Ou seja, se nas investigações anteriores o objeto visado eram as bases subliminares subjacentes ao ressoar dos discursos e à indução dos processos biopolíticos, que subsumiam o sujeito, objetificando-o, agora trata-se de liberar a subjetividade por meio de mecanismos de autogoverno, com especial ênfase às práticas de si mesmo, levadas a termo através de exercícios espirituais, no interior da *áskesis* filosófica.

Um outro aspecto relevante e digno de consideração é o fato de que “[...] Foucault não escreveu uma história da filosofia antiga, assim como não havia feito na *Histoire de la folie* uma história da ciência psiquiátrica, nem uma história da instituição penitenciária em *Surveiller et punir*” (GROS, 2004, p. 6). Isto coloca a exigência de recepcionar a leitura que Foucault faz das obras antigas dentro de uma perspectiva que leve em consideração a legitimidade tanto das abordagens históricas - como as que Pierre Hadot fez de maneira magistral - quanto das abordagens filosóficas - como a surpreendente e inusitada realizada por Foucault.

Um dos elementos mais desafiadores, advindo da peregrinação foucaultiana pelo universo filosófico greco-romano da Antiguidade, situa-se na busca do sentido das investigações levadas a cabo na década de 80, fase final de sua profícua produção intelectual. O *Collège de France* foi, por quatro anos - de 1980 a 1984 - palco e testemunha da elaboração de um legado que permanece a nos desafiar no sentido de perscrutar em seus escritos o que nos poderia ser ainda interessante na sabedoria dos antigos filósofos. Talvez possamos definir como central a esta questão do sentido a realocação da pergunta sobre *quem somos* para a indagação acerca de *o que devemos fazer de nós mesmos*. Seguindo o raciocínio de Gros, perguntar por quem somos remete a uma “interrogação sobre a identidade do sujeito, sobre sua constituição profunda, sua verdade íntima, sua índole secreta” (2004, p. 7). Algo que, por sua natureza intrínseca, coloca a possibilidade de ser do sujeito na perspectiva única e nuclear das técnicas do *conhecimento de si* - mecanismo objetificador por excelência - como forma de constituição identitária. Por outro lado, com inspiração em Foucault, questiona-se mais uma vez Gros se “realmente não cabe fazer outra coisa que transformarmo-nos em um objeto de saber?” (2004, p. 8). A obra *A hermenêutica do sujeito* parece advir das reflexões de Foucault justamente para dar uma resposta a tal questão, pois é junto aos antigos que ele busca subsídios teóricos e práticos para desvencilhar-se das técnicas de conhecimento de si e vincular a subjetividade do

sujeito a outras práticas. Isto não significa que, agora, deva-se ignorar o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” e deixá-lo à deriva; pelo contrário, trata-se tão somente de retomá-lo como parte integrante e necessária de um processo que é, todavia, mais amplo, mais complexo e que o subordina a si. Processo este que, durante toda a vida e para além do conhecimento de si, exige a presença do sujeito na relação consigo mesmo, implica na sua permanente atenção sobre si mesmo e seus pensamentos e exige uma relação verdadeira de si para consigo como profilaxia ao bem viver.

Emerge assim, para Foucault, a partir da leitura que faz dos antigos, não mais apenas um sujeito do conhecimento de si, mas sim um sujeito que vislumbra o autogoverno de si, no qual assume o controle e a responsabilidade sobre sua ação e reação diante das demandas internas e externas. O que se apresenta agora é o sujeito do *cuidado de si* em que “Cuidar de si é constituir-se como sujeito de ação, capaz de responder com retidão e firmeza aos *acontecimentos do mundo*” (GROS, 2004, p. 8, grifo nosso). Em outras palavras, cuidar de si designa uma existência na qual o sujeito assume a sua cota de responsabilidade em relação a si mesmo, às ações que comete e ao papel que desempenha na sociedade. Esta postura põe em cena, de forma objetiva e inegociável, o *Outro*, sem o qual o cuidado de si não é possível, e caracteriza o sujeito de maneira indelével como pertencente a *humanidade* e, por consequência natural, dotando suas ações e reações de um caráter preponderantemente *ético-político*.

Em síntese, tomando como fundamento a complexidade e a relevância da proposição do *cuidado de si*, Foucault recoloca a questão das relações do sujeito com a verdade, agora não mais em termos de quem somos e de sua natural vinculação com o conhecimento de si como base primeira e derradeira. A perspectiva que destaca, a partir da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade, é a de um *exercício de si que carrega em seu núcleo constitutivo a possibilidade de autoconstituição de si mesmo como sujeito de veracidade*, sempre em conjunto com o outro nos acontecimentos do mundo.

Tal tarefa, a ser assumida e vivenciada pelo sujeito durante toda a vida, ancorar-se-ia em pressupostos teóricos específicos e em exercícios espirituais devidamente estruturados que durante vários séculos deram consistência e sustentação a uma ideia de *filosofia como maneira de viver* que é marca expressiva do período helenístico grego e romano. Em função desta nova visão, a pergunta que instiga e impulsiona os esforços investigativos altera-se radicalmente, conforme enfatiza Gros ao afirmar que “A pergunta dos gregos que Foucault nos revela é outra. Não mais “quem somos”, e sim “*que devemos fazer de nós mesmos?*” (2004, p. 10, grifo nosso)”. Ou seja, não mais apenas o sujeito de conhecimento, circunscrito e submisso a uma

determinada verdade externa a si - verdade que lhe é dada e à qual cabe somente ajustar-se. A perspectiva que emerge é a do sujeito do cuidado de si que, através do exercício de si sobre si mesmo, vê-se diante da possibilidade de adquirir o domínio de si e revestir-se da capacidade de enfrentar as vicissitudes advindas dos acontecimentos imprevisíveis do mundo, sem que estes o aniquilem.

Dada a importância decisiva da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade para a leitura interpretativa de Foucault e, conseqüentemente, para os nossos estudos, faremos uma descrição pontual de alguns de seus pressupostos centrais. Este capítulo, que tem como objetivo apoiar a fundamentação teórico-filosófica da tese, utilizará como base a interpretação histórica realizada por Pierre Hadot, através da qual buscaremos destacar aspectos gerais do período a partir de características singulares das tradições filosóficas da época. Este procedimento dá-se em função de que entendemos ser necessário recuperar reconstrutiva e didaticamente a tradição da filosofia helenística em seus elementos fundantes, ideias e conceitos, pelo viés da historicidade, como forma de consubstanciar a abordagem filosófica de Foucault - base dos capítulos seguintes³.

Neste sentido, sintetizaremos aqui, com base no viés histórico hadotiano 1) a concepção vigente do conceito de *philosophia*, as noções de *filosofar* e de *sophía* e a figura do *filósofo*; 2) os traços gerais das correntes filosóficas proeminentes, a saber, a *Academia* de Platão, o *Liceu* de Aristóteles, o *cinismo*, o *pirronismo*, o *epicurismo*, o *estoicismo*, o *platonismo* e o *ceticismo* e 3) as modificações que as referidas escolas sofreram durante a *era Imperial* romana. Por fim, elencaremos os elementos que nos levaram a iniciar a tese - que tem por base Michel Foucault - pela abordagem histórico-interpretativa de Pierre Hadot. Assim sendo, buscaremos a) demonstrar o seu vínculo com o desenvolvimento do nosso trabalho e b) justificar a reconstrução dos conceitos basilares subjacentes às escolas filosóficas do período helenístico.

³ Com relação as possíveis dificuldades da leitura que tanto Hadot quanto Foucault fazem da filosofia helenística, temos consciência de que, no universo das relações teóricas nos âmbitos da História e da Filosofia, sempre devemos considerar a existência de percepções singulares que, em muitas ocasiões, colocam em xeque a interpretação dos autores. Não é nossa intenção fazer uma análise dos problemas interpretativos oriundos da leitura histórica de Hadot nem da abordagem filosófica de Foucault em sua inteireza - isso por si só significa material para, pelo menos, uma tese específica. Todavia, como forma de bem tratar da questão central de nosso trabalho - o *exercício de si* através do processo da *áskesis filosófica* - destacaremos, do interior dos capítulos precedentes, ideias e conceitos centrais ao desenvolvimento do quarto capítulo - ponto de chegada filosófico (sujeito de veracidade) e pedagógico-educacional (ação docente como formação humana) da tese.

2.1 A filosofia helenística greco-romana da Antiguidade

As referências alusivas ao helenismo greco-romano antigo e de suas especificidades teóricas e práticas marcam um período da história particularmente rica em termos de alterações geográficas, políticas e culturais. Nas palavras de Hadot, “A palavra ‘helenística’ designa tradicionalmente o período da história grega que se estende de Alexandre Magno, o Macedônio, até a dominação romana, portanto, do fim do século IV a.C. ao fim do século I a.C.” (2010, p. 139). Neste período, por conta da expedição alexandrina, a Grécia experimentou uma grande ebulição em termos de atividades comerciais, fenômeno que carregou em seu bojo a mola propulsora de um intenso amálgama de tradições, religiões e culturas. Pierre Hadot enfatiza, dentre outros, dois traços marcantes desta época; um dando conta de que, não obstante as alterações ocorridas, os filósofos helenísticos mantiveram-se ativos política e culturalmente, seja como conselheiros de governantes, seja contribuindo nas reformas políticas e sociais seja, até mesmo, opondo-se aos imperadores romanos. Outro traço relevante é o fato de que muito do material cultural produzido nesta época se perdeu em meio a ações predatórias “notadamente em Atenas, por ocasião do saque da cidade por Silas em março de 86 a. C, mas também em Alexandria” (HADOT, 2010, p. 144). Ou seja, parte substancial da produção filosófica do período não foi conservada e disponibilizada para a história, sendo notável o exemplo do estoico Crísipo que teria escrito cerca de setecentos tratados dos quais nos chegam apenas fragmentos e citações. Deriva disto o reconhecimento da importância dos autores romanos “seja no tempo da república, como Cícero, Lucrecio e Horácio, seja no tempo do Império, como Sêneca, Plutarco, Epicteto e Marco Aurelio” (HADOT, 2010, p. 145), para a preservação histórica dos traços característicos da filosofia helenística.

E é justamente esta *philosophia* do helenismo grego e romano antigo, com seu sentido bem peculiar e distinto, que representa um marco na história do pensamento humano, pois carrega em suas constituições teórica e prática um diferencial significativo em relação ao que hoje se entende por filosofia e de como esta atravessa a existência humana. *Philosophia* que carrega em si uma ideia muito específica de *filosofar* e de *sophía*, designando, assim, uma concepção de *filósofo* marcada, como veremos, pela caracterização de um sujeito como sendo *átomos*, inclassificável e estranho. Filósofo que se encontra, sobretudo, vinculado a uma determinada *escola filosófica* marcada pela orientação específica de um fundador reconhecido como sábio. Este, no cotidiano das atividades internas da *escola*, desempenha o papel de mestre, ensinando e conduzindo seus discípulos a partir de uma rígida orientação que objetiva a

ascensão espiritual dos mesmos. O referido crescimento espiritual coloca como exigência fundamental uma escolha notadamente racional, livre e interdependente que interpõe uma dupla via de acesso e permanência. Por um lado, faz-se necessário adotar uma maneira de viver que esteja firmemente ancorada em um discurso filosófico orientador e justificador de seus pressupostos teóricos basilares. Por outro lado, este discurso filosófico orientador precisa repercutir concretamente nas ações e reações do sujeito diante dos acontecimentos do mundo. Em outros termos, apresenta-se de maneira indispensável o pensar como se vive e o viver como se pensa, o que significa, assim pensamos, que à coerência entre o pensar e o agir deve incidir ainda a congruência do *sentir ético-espiritual* permeando a existência toda do sujeito.

Em resumo, independentemente das idiossincrasias existentes entre as diferentes tradições filosóficas subjacentes às escolas e mesmo no interior destas⁴ “a atividade filosófica será uma tentativa de viver e pensar segundo a norma da sabedoria, será exatamente uma marcha, um progresso, de algum modo assintótico (*aquilo que está bastante próximo), na direção desse estado transcendente” (HADOT, 2012, p. 23). A filosofia, o filosofar e o filósofo definem-se no interior de uma forma de viver que vincula uma determinada visão de mundo com uma determinada prática de vida. Na base desta concepção de filosofia como maneira espiritual de viver encontra-se o mestre-fundador de uma escola que intenta formar seus discípulos através de um ideal de sabedoria cuja raiz e fundamentação dos pressupostos basilares situam-se pontualmente em uma determinada tradição filosófica.

No percurso reconstrutivo que marca este capítulo, trataremos de elaborar a seguir uma descrição mais detalhada do conceito helenístico supramencionado de *philosophia*, das noções de *filosofar* e de *sophía* e da definição de *filósofo* que deriva da era helenística. Descreveremos na sequência as particularidades das escolas filosóficas predominantes, mais especificamente, a *Academia* de Platão, o *Liceu* de Aristóteles, as tradições do *cinismo*, *pirronismo*, *epicurismo*, *estoicismo* e *platonismo*, não adentrando no *aristotelismo* em função de que, segundo Hadot, são escassos os testemunhos sobre a ética da moderação das paixões dos aristotélicos dessa época e sobretudo sua atitude com relação à condução de vida. Buscaremos, neste sentido, identificar e destacar prioritariamente os traços, ideias e conceitos peculiares destas escolas no período helenístico, adentrando, a seguir, nas transformações decorrentes da era Imperial. Todo

⁴ A problematização interna de cada escola - a forma como cada integrante recepçiona e vivencia os pressupostos fundantes de sua opção filosófica - bem como o tensionamento entre elas - os dogmas, as prescrições e os fundamentos filosóficos singulares de cada uma - justificariam uma investigação que certamente resultaria rica e instigante. Como não é o objeto direto de nossa pesquisa, não trataremos desta questão em particular.

este processo terá como objetivo subsidiar reflexões posteriores - em especial as que serão levados a termo no capítulo 4.

2.2 Conceito de *philosophia*

Tratar da dimensão do saber concernente à filosofia é algo corriqueiro, especialmente se o ambiente é formativo, como nas escolas e universidades; a filosofia, inclusive, está presente até mesmo em mesas de bar e perpassa todas as dimensões do viver humano. Sempre que se quer pensar ou dizer alguma coisa acerca do sentido da vida, por exemplo, adentra-se no universo filosófico. Entretanto, como nos ensina Hadot “Reflete-se muito raramente sobre o que é em si mesma a filosofia” (2010, p. 15). A ressalva implica distanciar-se do senso comum que, dentre outras coisas, entende a filosofia como um mero “pensar” sobre a vida e coloca a exigência de que se esclareça de maneira clara e bem fundamentada sobre o que se entende por filosofia, considerando sempre a época e o contexto subjacente.

Nossa relação com a filosofia⁵ advém da criatividade grega que a desenvolveu em seus elementos teóricos e práticos, sendo que “as palavras da família *philosophia* surgiram apenas no século V a.C. e o termo só foi definido filosoficamente no século IV a.C.” (HADOT, 2010, p. 27). Traduzida desde sempre como *amor à sabedoria*, gerou uma tradição que chega até nós através do trabalho de inúmeros pensadores, atentos e comprometidos com a busca deste saber inalcançável em sua plenitude e, talvez por isso mesmo, tão desejado. A compreensão de fundo desta ideia antiga de filosofia coloca a opção por uma maneira de viver entrelaçada com a gênese da atividade filosófica “em uma complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária” (HADOT, 2010, p. 17). Nestes termos, a escolha do modo de viver imbrica, irredutivelmente, uma dada doutrina filosófica, seu discurso filosófico e sua estratégia de ensino para a preservação dos seus pilares. Dito de outra maneira, instaura-se aqui a necessidade da presença do *outro* como condição indispensável ao tensionamento de ideias e à tomada de decisão acerca de uma maneira de viver que se dá, então, no interior de uma dada comunidade ou *escola filosófica*.

Nesta, no sentido específico de representar um determinado *locus vivendi*, experientia-se “a uma maneira de viver, a uma escolha de vida, a uma opção existencial, que exige do

⁵ No decorrer do tempo que nos separa dos primeiros filósofos, ocorreram inúmeras transformações na concepção de filosofia, nas suas pressuposições de base e na sua forma de ensino, algo sem dúvida relevante e que instiga à pesquisa, não sendo, todavia, nosso objeto de atenção neste momento, por isso não as abordaremos.

indivíduo uma mudança total de vida, uma conversão de todo o seu ser e, finalmente, um desejo de ser e de viver de certa maneira” (HADOT, 2010, p. 18). Isso significa a adesão racional e voluntária a uma visão de mundo específica que deverá, obrigatoriamente, ser justificada por um discurso filosófico expressado e, ao mesmo tempo, experienciado. Isto é, como já mencionamos anteriormente, o discurso filosófico expressa uma maneira de viver, justificando-a racionalmente e, ao mesmo tempo, sendo justificado por ela. Este processo circular e infundável de justificação entre o viver e o discursar filosófico tem como um de seus propósitos nucleares o desenvolvimento espiritual na direção da *sabedoria*. O que nos impele à necessária tarefa de clarear o conceito helenístico de *philosophia* como “amor à sabedoria” distinguindo *filosofia* de *sabedoria* e, desta forma, indicando que *a filosofia representa uma forma singular de preparação para a sabedoria*. A concepção filosófica da Antiguidade greco-romana estabelece como exigência histórica reconhecer, “desde o *Banquete* de Platão, que o filósofo não é um sábio⁶” (HADOT, 2010, p. 19). Ou seja, o filósofo, como amante da sabedoria, é alguém cujos esforços em pensamentos e ações nos acontecimentos do mundo busca chegar a ela, ciente de antemão que não a atingirá de forma absoluta, imutável e finalizada; ao contrário, aproximar-se-á dela e a perceberá fragmentada, flexível e inacabada - caracteristicamente fugidia e indomável, portanto.

Em resumo, o conceito de *philosophia* aqui explicitado exige a interconexão permanente entre a escolha de um modo de vida que se justifique através de um discurso vinculado a uma determinada tradição filosófica que, em contrapartida, ecoe concretamente nos atos praticados, norteando a conduta existencial, reverberando o discurso e fortalecendo a referida tradição.

2.3 O filosofar e a noção de *sophía*

Considerando, como vimos acima, a definição do termo *philosophia* como amor à sabedoria, no século IV a.C., faz-se necessário melhor explicitar e acentuar seu sentido e seu significado. As palavras imbricadas com a expressão *philo* “serviam para designar a disposição de alguém que encontra seu interesse, seu prazer, sua razão de viver, na dedicação a essa ou àquela atividade” (HADOT, 2010, p. 37). Ou seja, qualquer palavra que contenha em sua formulação a expressão *philo* designará, a partir desta, a especificidade do interesse e da atividade por ela indicada. É justamente este o caso do termo *philosophia*, que carrega de

⁶ Detalharemos esta ideia de que o filósofo não é um sábio - tampouco um homem comum - condição que lhe designa como *átapos* (sem lugar), quando do desenvolvimento do conceito de *filósofo* na sequência, item 1.4).

sentido e significado o interesse pela *sophía*, sendo esta traduzida como sabedoria; emerge desta designação a atividade filosófica que inundava o cotidiano da cidade de Atenas, orgulhando de maneira indelével a praticamente todos os seus cidadãos.

No período helenístico que marca a abordagem foucaultiana, a atividade filosófica tem uma carga extraordinária, pois o modo de vida próprio do filosofar dos atenienses implicava uma transformação e uma conquista histórica, na qual “*é simplesmente proclamado o triunfo da democracia*” (HADOT, 2010, p. 38, grifo nosso). Isto se dá por conta da profunda alteração provocada pela prática do filosofar em um contexto em que a possibilidade de buscar atingir a excelência era algo próprio e exclusivo dos nobres senhores. Agora, pela concepção de *philosophia* helenística, a perspectiva de alcançar a *aretê* (excelência, virtude) é libertada dos grilhões palacianos e estendida a todo e qualquer cidadão que defina seu interesse e sua razão de viver pela busca da *sophía* (sabedoria), que passa então a designar quem a possui como *sophós* (sábio). O filósofo estoico grego Epicteto - discípulo de Musonio Rufo - que foi filho de escravo e viveu também como escravo até a morte de seu proprietário, Epafrodito, talvez seja o exemplo mais célebre deste fenômeno de democratização do acesso à *sophía*⁷.

Hadot coloca ênfase no entendimento de que o *sophós* conjuga harmoniosamente o saber muitas coisas com o conduzir-se bem na vida objetivando ser feliz, pois “o verdadeiro saber é, finalmente, um saber-fazer, e o verdadeiro saber-fazer é um saber fazer o bem” (2010, p. 39). Em outras palavras, temos aqui a presença, já mencionada anteriormente, da *coerência* entre um discurso que justifica uma prática e de uma prática que ao se deixar nortear confirma um discurso⁸. Algo que anuncia, solenemente, uma das percepções fundamentais da Antiguidade greco-romana referentes ao “valor psicagógico do discurso e da importância

⁷ Conforme HADOT, Pierre. *Manual para la vida feliz* - Epicteto, Pierre Hadot. Madrid: Errata Naturae, 2017.

⁸ A referida *coerência* - postura ético-lógica imbricando o discurso-ação -, que no nosso entendimento ressoa melhor como *congruência* - atitude que pressupõe além da postura ético-lógica do discurso-ação uma adesão autônoma do sujeito no sentido de que ele não somente coincide no falar e no agir, mas também e principalmente na percepção pessoal de que faz o que faz porque é o correto a fazer -, é tema fundamental da abordagem foucaultiana da *parrhesía* (falar franco e verdadeiro). Esta será retomada, em seus pressupostos fundantes, no quarto capítulo, quando da abordagem que desenvolveremos acerca da constituição subjetiva do sujeito de veracidade e da ação docente como formação humana. Ainda a respeito do termo congruência, reforçando o acima exposto, destacamos uma definição reflexiva advinda do diálogo platônico *Górgias*, no qual Sócrates, em diálogo com Cálicles, Polo e Querefonte, reafirma o esforço pela veracidade da filosofia e dele próprio primeiro ao destacar que “[...] o filho de Clínia a cada vez diz algo distinto; ao contrário, a filosofia diz sempre o mesmo” (Platón, *Górgias*, 482a, p. 78. In: Platón. *Diálogos II* - Górgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Madrid: Editorial Gredos, 1987, tradução nossa), e após ao enfatizar que “Sem dúvida, eu creio, excelente amigo, que é melhor que a minha lira esteja desafinada e que destoe de mim, e igualmente o coro por mim dirigido, e que muitos homens não estejam de acordo comigo e me contradigam, antes de que eu, que não sou mais do que um, esteja em desacordo comigo mesmo e me contradiga”(Platão, *Górgias*, 428c, p. 79. In: Platón. *Diálogos II* - Górgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Madrid: Editorial Gredos, 1987, tradução nossa).

capital da habilidade da palavra” (HADOT, 2010, p. 41). Trata-se, assim, da validade e da repercussão da palavra nos âmbitos jurídico e político - enfrentando questões de justiça - e no universo poético - cujos versos teriam o poder de realizar mudanças profundas e significativas no coração dos homens, ratificando a raiz inspiradora dos denominados exercícios espirituais. Em síntese, o filosofar helenístico congrega um saber fazer o bem que constitui, em sua gênese primordial, a democratização das relações entre o sujeito e a possibilidade de alcançar a *sophía* nos espaços privados e públicos da existência humana. Ou seja, filosofar e desenvolver excelência deixa de ser exclusividade da aristocracia e adquire um caráter de *capacidade* inerente à condição humana que habita, indistintamente, todo e qualquer sujeito, independentemente de sua visão teológica, ideológica, posição social, condição econômica e realidade cultural.

2.4 Conceito de *filósofo*

Como é de conhecimento geral, Sócrates foi e continua sendo absolutamente central à filosofia, entenda-se a mesma em seu sentido antigo - como forma de vida, ou em seu sentido moderno - como atividade racional por conceitos (Kant). Ainda, a despeito da dificuldade de identificar e distinguir o Sócrates histórico do Sócrates personagem, faz-se necessário tê-lo em mente sempre que se pretenda abordar a atividade filosófica. Justamente por isso Hadot afirma que “A figura de Sócrates teve influência decisiva sobre a definição do “filósofo” que Platão propôs em seu diálogo *Banquete*, uma verdadeira tomada de consciência da situação paradoxal do filósofo no meio dos homens” (2010, p. 47). Nestes termos, considerar a presença de Sócrates no universo da filosofia é algo imprescindível, em especial quando se trata de buscar as suas raízes e de efetivar algumas definições e clarificações conceituais. Hadot, que nos guia aqui nesta tarefa de especificação histórica do que se compreendeu pela nomeação de *filósofo*, secundariza a questão do Sócrates histórico e anuncia priorizar o Sócrates personagem a partir do testemunho de seus primeiros discípulos. Preconiza, a partir deste foco, a inspiração socrática na criação de vertentes filosóficas - por exemplo, Antístenes e a escola cínica, influenciadora do estoicismo; Aristipo e a escola de Sirene, influenciadora do epicurismo; Euclides e a escola de Megara, reconhecida pela sua dialética e Platão e a sua Academia, fonte de diálogos que apresentam um amálgama praticamente indecifrável do Sócrates histórico e mítico. Não obstante a complexa diversidade teórica subjacente a tais correntes filosóficas, “[...] um ponto parece comum a todas essas escolas: com elas aparece o conceito, a *ideia de filosofia*,

concebida, nós o veremos, *como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso*” (HADOT, 2010, p. 48, grifos nossos). Neste sentido, o saber constituinte de uma ideia de verdade vincula-se, decididamente, a uma explicitação concreta da imbricação entre o discurso e o viver e vice-versa, sempre nas relações que se dão *nos acontecimentos do mundo*. Como os acontecimentos do mundo contém em si uma carga substancial de imprevisibilidade, urge considerar o saber como sendo provisório e passível de reelaboração constante à luz da racionalização dos elementos que os integram.

Estrutura-se, assim, o pano de fundo no qual o saber efetivo implica um saber que não se sabe em função justamente da impossibilidade de se constituir um saber absoluto, o que nos leva à “[...] definição platônica do filósofo no diálogo intitulado *Banquete*: o filósofo nada sabe, porém é consciente de seu não-saber” (HADOT, 2010, p. 51). Esta é a mensagem original do oráculo de Delfos que, indagado a respeito de Sócrates, afirma que não há sábio mais sábio do que ele exatamente por conta da consciência socrática de que sabe que não sabe. E deriva desta concepção de filósofo como sendo aquele que sabe que não sabe, a tarefa designada pelo oráculo de Delfos à Sócrates de interpelar os homens, desafiando-os a repensarem seu pretense saber com o objetivo de tomarem consciência do quão ilusório ele pode ser. Tomam forma aqui as conhecidas analogias de Sócrates⁹ como a) sendo um *parteiro* - questionando seus interlocutores e levando-os a “parir” sua própria verdade b) agindo como um *moscardo* - mosquito que fustiga as pessoas levando-as a colocarem a si mesmas em questão c) atuando como um *escultor* - motivando assim a que cada um busque a si em si mesmo e d) operando como uma *arraia-elétrica*, cujo olhar provoca perplexidade pedagógica.

Funda-se e expressa-se, ainda, a concepção socrática de *saber* como não sendo algo passível de simples estruturação em proposições e fórmulas escritas a serem comercializadas, numa clara alusão crítica à atuação sofisticada e também à dimensão negativa da retórica. Isto é, o saber não é algo dado de antemão, tampouco implica algo acabado e que pode ser transferido de um sujeito para outro discursivamente. Pelo contrário, “[...] *supõe que o saber e a verdade, como já vislumbramos, devem ser engendrados pelo próprio indivíduo*” (HADOT, 2010, p. 53, grifo nosso). Neste sentido, o diálogo socrático - diferentemente da elaboração platônica posterior, que colocou a verdade absoluta das *ideias* como objeto parcialmente acessível pela

⁹ Para uma melhor e mais esclarecedora compreensão desta leitura metafórica do papel socrático na história ateniense, ver DALBOSCO, Cláudio Almir. O mestre na praça: sentido pedagógico das metáforas socráticas. In: REP – Revista Espaço Pedagógico, v. 16, n.1, Passo Fundo, p. 50-57, jan. / jun. 2009 (<http://seer.upf.br/index.php/rep/article/view/7450/4368>).

reminiscência - exige a elaboração dialógica de uma *aporia*, ou seja, de uma verdade aberta e, por isso mesmo, inconclusa e intransferível.

Tendo em vista a referida caracterização socrática de *saber* e de *verdade* como vinculada expressamente a uma perspectiva aporética - jamais *a priori* e tampouco com caráter absoluto - portanto, com sentido e significado sempre aberto e passível de reelaboração, e também com a exigência de que se constitua sendo engendrada pelo indivíduo nos acontecimentos do mundo, explicita-se a partir daí uma definição de filósofo. Conforme especifica Hadot “[...] Sócrates é impossível de classificar. [...] ele é *átopos*: estranho, extravagante, absurdo, inclassificável, esquisito” (2010, p. 57). Essa definição de Sócrates encontra fecundidade no próprio testemunho existencial que nos chega através de seus discípulos: ele não se enquadra em nenhuma das estruturas sociais em vigor; entretanto, não desrespeita suas leis - é cumprindo-as que ele não somente não foge ao julgamento e a condenação, mas ingere cicuta, pondo fim à sua vida. Exige das pessoas a manifestação de uma verdade auto engendrada; ao mesmo tempo, desafia-as a revisá-las permanentemente à luz da razão. Cobra uma reflexão acerca do papel de cada um no mundo; concomitantemente, incita-as a se colocarem permanentemente em questão, fazendo o mesmo em relação a si. Defende que não existe ignorância maior do que aquela que supõe saber algo que não sabe; estabelece, em contrapartida, que a possibilidade de sabedoria se enraíza com a admissão de que se sabe que não se sabe. Coloca como fundamental a busca dialógica e incessante de um saber fundado no valor da intenção moral para dotar de sentido e significado a vida; outrossim, define que tal valor moral torna-se absoluto para um homem quando, em sua confirmação e defesa, ele se dispõe à morte.

Nas palavras de Hadot “[...] o que interessa a Sócrates não é definir o que pode ser o conteúdo teórico e objetivo da moralidade: é necessário saber se se quer real e concretamente fazer o que se considera justo e bom: *como se deve agir*” (2010, p. 64, grifo nosso). Nesta visão de bem viver, que implica o sujeito desde o nascimento até a morte, destacamos dois elementos de extraordinária importância. De uma parte, uma postura de contínuo e permanente autoexame - em que o próprio sujeito se coloca em questão para si mesmo, sempre na relação com o outro e nos acontecimentos do mundo. De outra parte, a perspectiva de constituição de um saber e de uma verdade capaz de transformar o homem - algo sempre e incansavelmente buscado nos acontecimentos da vida, tendo consciência de antemão de que tal objetivo jamais será totalmente alcançado e que a referida transformação jamais será definitiva.

Ser filósofo, por fim, imbrica-se com o exercício socrático de, a um só tempo, fazer-se presente no mundo e fora dele, junto aos homens e transcendendo-os na exigência moral,

esforçando-se permanentemente na busca de uma verdade inalcançável que transforme sem definir e sem determinar, explicitando uma conduta filosófica ancorada em um discurso que, a um só tempo, a fundamente e a justifique. Para Pierre Hadot, “[...] é sob a influência da personalidade e do ensinamento de Sócrates que Platão há de conferir, no *Banquete*, à palavra ‘filósofo’, e, portanto, também à palavra “filosofia”, um novo sentido” (2010, p. 69). Nestes termos, o filósofo do *Banquete* de Platão, personificado na figura de Sócrates, confere à possibilidade do *ser filósofo*, assim, uma dupla caracterização. A primeira ressoa francamente a ironia socrática, pois ser verdadeiramente filósofo significará alinhar-se com um saber que sabe não saber; ou seja, o filósofo aqui instituído está fora do mundo dos sábios - pois confessa saber não saber - e está fora do universo dos ignorantes - afinal sabe que não sabe. Essa irônica posição lhe confere a marca indelével de *átomos* anteriormente mencionada; deixa-o, portanto, à deriva, sem lugar e sem classificação. A segunda carrega um certo nível de tragicidade, pois, a vida de um filósofo, compreendida nestes termos, é vivida na busca incessante e infundável de uma sabedoria que jamais alcançará. Hadot conclui que o *filósofo* assim definido “tende para a sabedoria, mas de maneira assintótica, sem jamais poder atingi-la” (2010, p. 82); ou seja, sua peregrinação existencial terá sempre a presença de um porvir desconhecido e, consequentemente, imprevisível.

A seguir, veremos como se dava, no ambiente da *Academia* de Platão e do *Liceu* de Aristóteles e, posteriormente, no interior das escolas filosóficas do período helenístico da Antiguidade, esta estreita relação entre *philosophia* e *êthos*. Mais especificamente, como cada uma das escolas estabeleceu um ideal de sabedoria capaz de atrair e guiar os sujeitos na dupla e concomitante jornada de filosofia como um exercício de sabedoria e como prática de um modo de vida.

2.5 As escolas filosóficas e o modo de viver

Dentre as diversas diferenças que marcam a concepção moderna de filosofia em relação ao pensamento antigo, talvez as mais marcantes sejam as que se referem à vinculação entre discurso e vida e entre sistema teórico e sistema formativo. Para a filosofia moderna não há, como exigência primeira, a necessidade de que o discursar e o viver deem-se em harmonia e consonância e, no que diz respeito ao sistema, os modernos entendem que o essencial se situa na coerência da posição teórica desenvolvida. Para os antigos, ao contrário, a filosofia é definida justamente pela conjunção e irredutibilidade entre o discurso expressado e a vida vivida no

âmbito de uma determinada escola filosófica e “é em função do modo de vida que nela se pratica que o futuro filósofo passa a assistir às aulas na instituição escolar (*skholê*) de sua escolha” (HADOT, 2010, p. 148). Ou seja, o viver pressupõe um discurso balizador e justificador e o discursar implica uma forma de vida que o ressoe e concretize; o edifício teórico, assim, além de conter coerência em sua estrutura interna precisa dar conta, necessariamente, do elemento formativo condutual que é, em última instância, seu maior objetivo.

A perspectiva antiga de *philosophia* tem suas raízes, já vimos, nos primórdios da vida intelectual grega, que a cria e a desenvolve, sendo que no “fim do século IV, quase toda a atividade filosófica concentra-se em Atenas, nas quatro escolas fundadas por Platão (a Academia), Aristóteles (o Liceu), Epicuro (o Jardim) e Zenão (a *Stoa*)” (HADOT, 2010, p. 149). Como o enunciado bem o demonstra, as escolas filosóficas antigas têm sua sustentação teórica e doutrinal imbricada ao chefe da escola, geralmente seu fundador e mestre-orientador. Outrossim, esclarece Hadot, tais instituições não apresentam existência jurídica nem se estruturam nos termos de um estatuto civil que as identifiquem e regulem. Possuem ainda amplo caráter público, permitindo livre acesso a quem por elas se interesse, apenas distinguindo seus frequentadores como ouvintes ou discípulos e estes últimos como jovens ou velhos que vivem ou em comunidade ou em proximidade uns dos outros. As quatro escolas acima citadas dividiam espaço com duas correntes filosóficas que eram “o ceticismo, ou melhor, o pirronismo - porquanto a ideia de ceticismo é um fenômeno relativamente tardio - e o cinismo” (HADOT, 2010, p. 153); para estas inexisiam os elementos de estrutura escolar e de teor dogmático.

O cerne destas escolas e correntes filosóficas era constituído por semelhanças pontuais no que diz respeito a forma com que concebiam a *philosophia* - como um *éthos*, como amor e investigação da *sophía*, como busca incansável do estado de *ataraxia* - e, sendo assim, “a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana” (HADOT, 2010, p. 154, grifo nosso). A miséria humana - com seus elementos nocivos ao *bem viver* nos termos do helenismo greco-romano da Antiguidade - tinha sua gênese em uma gama variada de posturas sócio-existenciais, conforme a visão específica de cada escola. Os cínicos colocavam a miséria humana como sendo oriunda das convenções e obrigações sociais; para os epicuristas o problema eram os falsos prazeres; no universo estoico a questão situava-se na perseguição do prazer e no interesse egoísta e, no, entendimento cético tudo tinha a ver com as falsas opiniões. A perspectiva de *filosofia como terapêutica* reforça a ideia já explicitada de cuidado de si e de esforço pessoal para a elevação espiritual com vistas à superação das fragilidades e vulnerabilidades da *condição humana*. Em outros termos, o que aqui transparece

na filosofia helenística é a herança socrática de que “os homens estão submersos na miséria, na angústia e no mal, porquanto estão na ignorância: *o mal não está nas coisas, mas nos juízos de valor que os homens atribuem a elas*” (HADOT, 2010, p. 154, grifo nosso). O processo filosófico-terapêutico implica o sujeito, assim, ao esforço permanente de cuidar de si no estrito e singular movimento de atenção aos seus juízos de valor, transformando-os. A referida transformação, por sua vez, imbrica-se à escolha racional de rever e alterar a maneira de pensar e de ser, ou seja, em sentido mais profundo, na opção clara e consciente por um modo de viver que contenha um elevado grau de coerência entre o discurso expressado e a conduta contingencial.

Como era de se esperar, do interior destas mesmas escolas e correntes filosóficas emergiam consideráveis diferenças no que se referia aos dogmas orientadores e terapêuticos. Como exemplo, Hadot anuncia a distância entre as escolas dogmáticas - platonismo, aristotelismo, estoicismo e epicurismo - que apregoavam a necessidade de *transformar* os juízos de valor, e os céticos - que defendiam a sua *suspensão* (2010, p. 155). Duas visões dissonantes, portanto, quanto à percepção e ao tratamento a ser dispensado à questão milenar dos juízos de valor emitidos pelos indivíduos. Neste viés distintivo, pode-se ainda ressaltar o caráter inerente às tradições, a exemplo do fato de que, enquanto o platonismo e o aristotelismo identificam-se com uma “elite que tem “ócio” para estudar, investigar e contemplar, o epicurismo e o estoicismo dirigem-se a todos os homens, ricos ou pobres, homens ou mulheres, livres ou escravos” (HADOT, 2010, p. 161). Isto é, toma forma um caráter aristocrata e oligárquico, por um lado, e um caráter popular e democrático, por outro.

No que alude ao ensino e ao ideal de formação, as escolas platônica, aristotélica e estoica - de herança socrática - mantinham viva “a dupla finalidade que tivera na época de Platão e Aristóteles: formar, direta ou indiretamente, os cidadãos, melhor ainda, se possível, os dirigentes políticos, mas formar também os filósofos” (HADOT, 2010, p. 155). Neste viés formativo, assomava especial relevância a habilidade argumentativa, a ser constituída nos exercícios retóricos e dialéticos que - no diálogo vivo entre mestre e discípulos - expunham os princípios de governo. Governo não somente da *polis*, mas, sobretudo, do autogoverno - entendido como exercício de *sophía* vital à formação intelectual e espiritual em uma tradição filosófica previamente escolhida. Através, então, de uma ideia de ensino que se dava na forma de um diálogo - constituído de perguntas e respostas, inclusive nas exposições dos mestres - apresentava-se uma questão filosófica destinada a um público específico. Esta estratégia formativa, simples e complexa a um só tempo, resumia-se à arte de “Apresentar uma questão,

denominada “tese” (“A morte é um mal? ”, “O prazer é o bem supremo? ”, por exemplo) e discuti-la – tal é o esquema fundamental de todo o ensino filosófico dessa época” (HADOT, 2010, p. 156). Ou seja, diálogo vivo em torno de uma questão pontual a ser discutida entre mestre e discípulos, em uma situação explicitada na experiência concreta vivida pelos envolvidos, no seio de uma tradição filosófica. Característica central que, como veremos adiante, cede espaço para a exegese de textos na era Imperial, a partir do século II d.C., com ressonâncias na relação dos discípulos com o mestre e no ofício deste.

Na esfera da estruturação de um sistema teórico, o pensamento filosófico helenístico assumia a forma de um discurso psicagógico dotado de coerência lógica, cuja finalidade era produzir, efetivamente, um efeito terapêutico na alma do discípulo. Elaborando-se neste sentido, o sistema, então, tinha por objetivo sintetizar os dogmas fundamentais, interligando-os com rigor argumentativo “[...] a fim de formar um núcleo sistemático muito concentrado, muitas vezes mesmo reunidos em uma curta sentença, que terá, assim, maior força persuasiva, melhor eficácia mnemotécnica” (HADOT, 2010, p. 160). Em outras palavras, a ideia de sistema na filosofia helenística da Antiguidade relacionava-se com a estreita observância de dogmas fundamentais que eram expressados por aforismos e/ou apotegmas justificadores de uma determinada forma de viver.

Adentraremos, na sequência, na especificidade interna de cada uma das escolas filosóficas em questão, iniciando pela *Academia* de Platão e pelo *Liceu* de Aristóteles e seguindo pelas escolas cínica, pirrônica, epicurista, estoica, platônica e cética. Intentaremos, ao reconstruir alguns de seus pressupostos fundantes, identificar os elementos peculiares às escolas, especialmente relacionados à *dimensão formativa da subjetividade dos indivíduos*. Fecharemos o capítulo com uma descrição das mudanças ocorridas nas escolas filosóficas no período Imperial romano e na exposição das razões pelas quais principiamos a tese com Hadot.

2.5.1 Platão e a *Academia*

O diálogo *O banquete* de Platão, conforme comentamos acima, representa um marco não apenas no âmbito do pensamento platônico, mas sobretudo no universo da filosofia grega, influenciando decisivamente as gerações filosóficas posteriores. Esta obra dá o testemunho decisivo para que tenhamos em Sócrates o exemplo inaudito e singular de *filósofo*, definindo-o como alguém que objetiva “a um só tempo por seu discurso e por seu modo de vida, aproximar-se e fazer aproximarem-se os outros dessa maneira de ser, desse estado ontológico

transcendente que é a sabedoria” (HADOT, 2010, p. 89). O que significa que o *Sócrates* apresentado por Platão inaugurou uma forma de viver que marcou de forma indelével tanto a filosofia de Platão quanto as demais que emergiram na Antiguidade. Platão e as filosofias platônicas subsequentes, inclusive suas notórias dissensões, carregam como traço comum a vinculação socrática indissolúvel do discursar e do viver filosófico.

A tarefa socrática, que se manteve presente na filosofia de Platão e nas demais correntes que lhe sucederam, tinha por objetivo constituir um *bem viver* que se definia e orientava pela *sophía* e implicava a compreensão de que esta exigia o domínio de si e o senso de justiça nas relações internas da *polis* e de suas instituições. Para Hadot, esta ideia de autodomínio e de justiça institucional é mais um elemento fulcral da ideia de filosofia subjacente ao *Banquete* e também uma marca histórica da filosofia da Antiguidade. Isto porque estabeleceu - no viés histórico que relaciona o termo *instituição* com a *Academia* de Platão - que a “filosofia pode realizar-se só pela comunidade de vida e de diálogo entre mestres e discípulos no seio de uma escola” (HADOT, 2010, p. 91). Aqui, soberanamente, definiu-se o *filosofar* como algo somente possível *com o Outro*, nas interlocuções democráticas experienciadas nos acontecimentos do mundo e no diálogo vivo entre os interlocutores no seio de uma comunidade, visão herdada da pedagogia socrática. Esta perspectiva demarcou e acentuou os elementos éticos e políticos da filosofia praticada na *Academia* de Platão, pois sua crença de fundo residia na “possibilidade de mudar a vida política pela educação filosófica dos homens influentes na cidade” (HADOT, 2010, p. 93). Constituiu-se, assim, no interior da *Academia*, o espaço por excelência para a prática da *dialética* como mecanismo educacional e investigativo, na compreensão específica de que se tratava de uma técnica para o debate norteada por um regramento rígido a ser observado pelos interlocutores.

No cerne da referida prática dialética, como elemento fundamental da mesma, estabeleceu-se o *diálogo vivo e verdadeiro* - para além da concepção formal e lógica - como forma de *exercício espiritual* que impunha aos interlocutores o desafio de colocar suas verdades e a si mesmos em questão. Para Hadot, esta estrutura dialética é “antes de tudo, um exercício espiritual que exige dos interlocutores uma ascese, uma transformação deles mesmos” (2010, p. 99), no exato sentido de que, no tensionamento das ideias e teses colocadas em discussão, a pretensão de imposição de uma verdade ao outro deveria ceder espaço para a postura de *colocar-se no lugar do outro*. Derivaria deste movimento, então, a possibilidade de superação do ponto de vista próprio de cada um - objeto de cunho racional, porém solipsista - e da sua transcendência “para Platão, no *lógos*, no discurso que implica uma exigência de racionalidade

e de universalidade” (HADOT, 2010, p. 100). Faz-se necessário, neste ponto, esclarecer que o *lógos* em questão distancia-se da perspectiva de um saber absoluto, sendo, ao contrário, configurado no tácito acordo entre os interlocutores que - no diálogo vivo e verdadeiro - reavaliam seu pensar, assimilam posições comuns e superam posicionamentos pessoais.

Torna-se possível, agora, a partir desta explicitação da prática dialética platônica, acompanhar Hadot no sentido de concluir que “a *Academia* era um lugar de livre discussão e que não havia ortodoxia na escola, nem dogmatismo” (2010, p. 101). Ou seja, Platão e os demais membros da *Academia* conviviam com uma dupla e imbricada questão: por um lado, manifestavam livremente possíveis desencontros doutrinários e, por outro, viviam conforme os preceitos constitutivos da *forma de vida* proposta pela filosofia platônica. O imperativo comum situava-se na observação da *ética do diálogo*, sua prática rotineira e a perspectiva de formação e de transformação que nela os interlocutores buscavam. O viver filosófico consistia, nestes termos, em centrar-se nas atividades intelectuais e espirituais que objetivavam colocar em questão o modo de *ser* próprio de cada um, levando à conversão e à elevação da alma, ou seja, da vida moral. Na *Academia* de Platão havia, como filosofia explicitada, o entendimento de ciência “como *formação do homem*, como lenta e difícil *educação do caráter*, como “*desenvolvimento harmonioso de toda a personalidade humana*”, finalmente, como *modo de vida*” (HADOT, 2010, p. 103, grifo nosso). Neste sentido, a perspectiva filosófica subjacente à escola de Platão implicava formar, educar, desenvolver e viver de uma determinada maneira, enfim, todo um processo existencial que se destinava a constituição de um *bem viver* a ser alcançado através da elevação espiritual e moral. Todo este esforço exigia - além da observância do processo filosófico-formativo da escola que orientava para um modo de vida - a prática cotidiana de exercícios espirituais voltados exatamente para o fortalecimento do espírito. Este, fortalecido, poderia então enfrentar as vicissitudes e demandas existenciais - internas e externas - possibilitando tratar de maneira reflexiva as dificuldades inerentes ao viver humano.

Em síntese, o modelo socrático-platônico de filosofia, presente e fortemente influente em toda a filosofia da Antiguidade constitui-se de dois aspectos indissolúveis entre si. De um lado, a opção racional e prática por uma maneira de viver baseada em determinados pressupostos filosóficos; de outro lado, um discurso filosófico que se concretiza nesta referida maneira de viver, fundamentando e repercutindo ao mesmo tempo seus pressupostos sem, entretanto, poder expressá-los de forma absoluta. Isso porque, como vimos, tais pressupostos devem ser sempre e continuamente tensionados nos acontecimentos do mundo, através da prática da dialética - concebida como diálogo vivo e verdadeiro - visando a conversão e a

transformação espiritual e moral dos interlocutores. A seguir, veremos como se constituíram estas questões no âmbito do *Liceu* de Aristóteles.

2.5.2 Aristóteles e o *Liceu*

Ao se referir à escola de Aristóteles, Hadot principia por pontuar uma distinção entre a *Academia* e o *Liceu* em um aspecto central e decisivo, fazendo ainda uma importante observação quanto ao pensamento aristotélico acerca do *saber*. A *Academia* de Platão, diz Hadot, “tem, essencialmente, uma finalidade política, mesmo sendo lugar de intensa atividade de investigação matemática e de discussão filosófica” (2010, p. 120). Isto porque, na filosofia de Platão subjaz explicitada uma concepção de unidade entre filosofia e política: quer se concorde ou não, é notória e admirável sua defesa incontestada da presença do filósofo como governante ideal da *polis*.

A marca diferencial do *Liceu* repousa na compreensão de Aristóteles de que o projeto formativo deve estar estreita e prioritariamente vinculado à formação do *filósofo*. Este direcionamento encontra-se nuclearmente presente na definição aristotélica de felicidade implicada à atividade política, por um lado, e felicidade filosófica relacionada a *theoría*, por outro. A primeira - inferior - é aquela que conduz a prática da virtude na cidade e tem para Aristóteles um caráter de felicidade secundária. A segunda - superior - situa-se na dimensão do conceito de *theoría* que, como veremos, significava em sua origem grega “*um gênero de vida consagrado totalmente à atividade do espírito*” (HADOT, 2010, p. 121, grifo nosso). Reside justamente nesta assertiva a perspectiva de *filosofia como modo de vida* que Hadot identifica e destaca no interior das relações do *Liceu*, a despeito do reconhecimento de que, na *Metafísica*, Aristóteles “afirme vigorosamente que o saber mais elevado é escolhido por si mesmo, *aparentemente* sem relação com o modo de vida daquele que sabe” (HADOT, 2010, p. 119, grifo nosso). Temos, aqui, uma dificuldade teórica a clarear nesta abordagem histórica realizada por Pierre Hadot, pois, a se considerar a afirmação de que o saber mais elevado pode dar-se separadamente da forma de vida, Aristóteles seria, como defende Foucault, em *A Hermenêutica do sujeito*, uma exceção na tradição filosófica helenística greco-romana da Antiguidade.

Hadot, examinando o *Liceu*, aponta para a existência de uma *forma de vida teórica* no cotidiano de seus membros, alicerçada na filosofia de Aristóteles, que, na *Ética a Nicômaco*, define a felicidade mais elevada como sendo aquela que resulta da *vida segundo o espírito* (HADOT, 2010, p.121). Esta definição, crucial à escola do estagirita, pressupõe a felicidade

filosófica como profundamente implicada com a excelência e a virtude das atividades do espírito, por um lado, e “subtraída aos inconvenientes que comporta a vida ativa” (HADOT, 2010, p. 121), por outro. A vida do espírito, nestes termos, caracteriza-se, entre outras coisas, por não se submeter às demandas da ação humana, por assegurar o acesso a prazeres estáveis e à independência em relação ao outro e às coisas materiais. Permite, ainda, visar como objetivo a si mesma, ser seu próprio fim e recompensa e, neste percurso em si e por si, evitar perturbações, podendo ser vivida no ócio. Aristóteles a apresenta não como algo inacessível que submete o homem a tão só aspirar progresso em sua direção, e sim como sendo alcançável, considerando “a distância que separa o homem de Deus e, diríamos, o filósofo do sábio; ele reconhece também que *só a podemos atingir em raros momentos*” (HADOT, 2010, p. 123, grifo nosso). A raridade desta realização que implica a contemplação do intelecto divino e sua consequente felicidade filosófica expõe, em Aristóteles, uma característica nuclear da condição humana que é a de “não poder ser em ato de maneira contínua” (HADOT, 2010, p. 123.) Isto é, a condição humana, frágil e vulnerável por sua concepção original e intrínseca, impede o homem de manter uma relação linear e ininterrupta com o divino que lhe eleva e o torna feliz nas atividades superiores do espírito. O que significa que, afora estes raros momentos de contemplação do intelecto divino, resta ao homem e, em especial, ao filósofo, usufruir da felicidade advinda da vida ativa e investigativa - já apontada como inferior. É relevante, aqui, considerar o alerta de Hadot para o paradoxo aristotélico que envolve a ideia de intelecto e de espírito, onde o intelecto significa, a um só tempo, o essencial *do* homem e a manifestação do divino *para* o homem, constituindo e transcendendo sua personalidade e induzindo a pensar que “a essência do homem consistisse em ser superior a si mesmo” (HADOT, 2010, p. 122). Ou seja, ecoando Platão, a escolha do modo de viver teórico que funda as relações no *Liceu* de Aristóteles estimula o homem à elevação do si mesmo particular para uma renovada e transformada perspectiva universal.

Na esteira desta descrição da forma de vida teórica, faz-se necessário ainda apontar a significação distinta de *teórico* e de *teorético* para bem delimitar e esclarecer a dificuldade descrita anteriormente, em que Aristóteles indica que o saber mais elevado pode dar-se de maneira desvinculada do modo de viver, podendo, assim, ser uma opção por si mesmo.

Conforme Hadot especifica, *teórico* é “uma palavra que tem precisamente origem grega, mas não aparece em Aristóteles, e significa, em outro registro que não o filosófico, “o que se refere ao que se vê”” (2010, p. 124). Na modernidade, é pública e notória a oposição entre teoria e prática, sendo a teoria compreendida quase que universalmente como especulação e abstração,

contrapondo-se a perspectiva prática vinculada à ação e à concretude do mundo. Desta oposição franca e direta é que se torna possível situar um discurso filosófico - estruturado teoricamente - de maneira distanciada e distinta de um viver filosófico, especialmente radicado em uma maneira de viver que, no caso do *Liceu*, é *teorética*. Esta expressão, nas atividades cotidianas da escola de Aristóteles, demarca “[...] o modo de conhecimento que tem por fim o saber pelo saber e não um fim exterior a si mesmo [...] *o modo de vida que consiste em consagrar sua vida a esse modo de conhecimento*” (HADOT, 2010, p. 124). Neste sentido final, teórico não só não se opõe ao prático como, pelo contrário, indica um modo de viver filosófico em que a vida - vivida ativamente na busca do saber por ele mesmo - contempla a possibilidade de alcançar a felicidade mais elevada, superior.

O aspecto relevante a se inferir desta compreensão é que, *em Aristóteles, as atividades do espírito são consideradas como práticas efetivas*, mesmo sendo desvinculadas da ação imediata e do tensionamento com o outro, justamente por conterem em si mesma seu fim e sua recompensa. Conforme Hadot enfatiza “Nesta perspectiva, a filosofia “teorética” é, ao mesmo tempo, uma ética” (2010, p.125). Ética que implica em uma prática da virtude pela *virtude em si mesma*, que explicita o propósito de ser um homem *bom* na exata composição com a *ausência de interesses particulares*, sendo caracteristicamente *objetiva* e notadamente *desinteressada*. Desinteresse que está articulado ao afastamento de si e à elevação espiritual e intelectual do indivíduo, através da qual ele conscientiza-se “da atração que exerce sobre ele o princípio supremo, desejável supremo e inteligível supremo” (HADOT, 2010, p. 131). A *vida teorética*, portanto, em Aristóteles - *vida segundo o espírito*, busca do saber pelo saber, da virtude pela virtude - é a vida filosófica dedicada à sabedoria. Um *modo de vida* praticado por Aristóteles e seus discípulos no âmbito do *Liceu* que implica, nuclearmente, em seguir à risca “um programa ideal, um projeto, um convite a elevar-se por meio de degraus para um estado, a sabedoria, que é mais divino que humano” (HADOT, 2010, p. 132). Vida vivida em busca da elevação do espírito, através de uma postura existencial cotidiana que exige a permanente colocação de si mesmo e da verdade em questionamento: uma maneira prática de viver que possibilita a superação - mesmo que fugaz e efêmera - da condição humana, frágil e vulnerável por natureza.

No que se refere, especificamente, à formação do filósofo, objetivo central das atividades do espírito praticadas no Liceu - ainda ecoando Sócrates e Platão - Aristóteles ministrava o ensino oral e desenvolvia sua escrita com o estrito objetivo de atingir seus discípulos. Hadot esclarece, a respeito de Aristóteles, que “A maior parte de seus tratados, salvo talvez os de moral e de política, sem dúvida destinados a um público mais amplo, são o eco das

lições orais que deu em sua escola” (2010, P. 133). Ou seja, a exemplo do que vimos nos diálogos platônicos, as lições de Aristóteles pretendem, menos *informar* alguma doutrina ou teoria filosófica e mais *formar* os discípulos na prática de uma investigação comum. Investigação que exige a participação dos envolvidos no tensionamento de uma temática, na elaboração de algum juízo crítico; em outros termos, “O ensino permanece sempre e fundamentalmente um diálogo” (HADOT, 2010, p. 134). Algo que *caracteriza a pedagogia de Aristóteles no sentido de priorizar e valorizar mais o processo formador contido no debate dos problemas do que propriamente a solução dos mesmos*. Esta é, por excelência, a estratégia adotada no *Liceu* para que os discípulos possam buscar o objetivo de atingir a sabedoria, pois conjuga o discurso com a ação, potencializando a assimilação teórica com a disposição dos indivíduos nas atividades do espírito.

Caberá, pois, ao filósofo, optar por uma forma de vida investigativa caracterizada pelo desinteresse contemplativo - *vida teórica* - tendo como pressuposto fundante que “A filosofia é, para Aristóteles, como para Platão, a um só tempo um *modo de vida* e um *modo de discurso*” (HADOT, 2010, p. 138, grifo nosso). Neste sentido, reafirma-se aqui a postulada conjugação entre o discurso justificador de uma maneira de viver e a forma de vida que, em sua concretude prática, o expresse na íntegra. Passemos agora para a verificação destes aspectos na tradição do *cinismo* e de sua contemporânea, o *pirronismo*.

2.5.3 A escola *Cínica*

Tratar da perspectiva do *cinismo* como forma de vida implica, inicialmente, em destacar três traços característicos de sua existência. Por um lado, considerar que a referida tradição da Antiguidade era reconhecida como uma *filosofia*, não obstante o pouco espaço ocupado pelo discurso filosófico. Por outro lado, ter em mente que, a despeito de jamais ter sido uma organização institucionalizada, ela manteve-se ativa até o ocaso da Antiguidade. Por fim, perceber em seu interior uma franca oposição à concepção de vida tanto do indivíduo comum quanto do filósofo, aspecto central a definir que “*A ruptura do cínico com o mundo é radical*” (HADOT, 2010, p. 162, grifo nosso). Ou seja, na visão cínica da vida no mundo subjaz explicitada uma situação extrema na qual é preciso rejeitar regras e condições sociais basilares, entre as quais podemos citar as questões político-governamentais e o conceito de propriedade.

A *escola cínica* - cujo personagem central é Diógenes de Sínope, aluno de Antístenes, que fora discípulo de Sócrates - apesar de não se estruturar como tal, resultou assim concebida

em face de que as relações entre seus pares eram reconhecidas como sendo em termos de mestre e discípulo. Sua filosofia imbricava-se à escolha de uma maneira de viver cujo caráter nuclear ancorava-se na liberdade, na “total independência (*autarkeia*) das necessidades inúteis, a recusa do luxo e da vaidade (*typhos*)” (HADOT, 2010, p. 163). Ou seja, viver no modo cínico exigia a prática cotidiana do significado contido em conceitos como os de *autarkeia* e *typhos*, citados, aos quais podemos somar outros - por exemplo, os de *ascese* e de *ataraxia*. Tais conceitos, observados, compreendidos e vivenciados no cotidiano, levavam ao desenvolvimento de uma postura e de uma conduta condizente com a escolha de vida, mesmo que não se estruturassem em discursos filosóficos, isto é, mesmo que não se fizessem presentes em termos lógico-argumentativos.

O elemento teórico nuclear que fundamentava a escolha do modo de vida cínico residia no entendimento de que “o estado de natureza (*physis*), tal qual se pode reconhecer no comportamento do animal ou da criança, é superior às convenções da civilização (*nómos*)” (HADOT, 2010, p. 164). Nisto reside a radicalidade da ruptura mencionada anteriormente, instaurando uma concepção de viver como *áskesis*, ou seja, como permanente esforço de resistência aos artifícios da civilização, compreendidos como mecanismos de fragilização do corpo e do espírito do ser humano. Por isso é que “[...] o gênero de vida cínico consistirá em uma preparação quase atlética, mas refletida, para superar a fome, a sede, as intempéries” (HADOT, 2010, p. 164). O objetivo desta radical maneira de viver será a aquisição pelo indivíduo de liberdade, independência e força de espírito que o capacite ao enfrentamento das circunstâncias imprevisíveis da vida. E isto tudo dentro de uma perspectiva não-argumentativa que prima pelo não-ensino: é a vida efetivamente vivida pelo indivíduo que constitui sentido e significado ao atrelar a forma de viver a uma doutrina específica na trama da experiência.

2.5.4 A escola *pirrônica*

O *pirronismo* foi, segundo Hadot (2010, p. 153), um movimento predecessor do *ceticismo* - um fenômeno tardio que veremos mais adiante - e que teve na figura de Pirro um filósofo que, mesmo não tendo ensinado nem escrito, viveu de tal maneira que levava discípulos a segui-lo em sua forma de viver.

Sua força filosófico-existencial residia na escolha de um modo de vida que primava pela *indiferença*, onde o foco consistia na postura de praticar um discurso interior “que rememore o princípio do “*não mais isto do que aquilo*” e os argumentos que podem justificá-lo” (HADOT,

2010, p. 168, grifo nosso). Em outros termos, todo o esforço deveria se dar no sentido de *suspender juízos* capazes de induzir o indivíduo, por um lado, a querer obter o que entende ser um bem e, por outro, a fugir do que pensa ser um mal.

Neste sentido restrito, Pirro é exemplar, pois vivia “em perfeita indiferença com as coisas” (HADOT, 2010, p. 167), isto é, mantinha-se em um estado permanente de impassibilidade, com o espírito imune às emoções e às influências externas. Suas disposições internas não se alteravam em função do espaço em que se encontrava, das pessoas com as quais interagia, da presença do que poderia ser perigoso; realizava tarefas sem observar-lhes o grau de importância, chegando, inclusive, a não denotar diferença entre dor e prazer, vida ou morte. Sua crença de fundo residia na compreensão de que a atribuição de valor às coisas tinha como gênese as convenções humanas; necessário fazia-se, portanto, não se ater a tais distinções, não emitir juízos de valor e não preferir uma coisa à outra.

A expressão *não mais isto do que aquilo* - mostra indubitável do caráter dogmático de Pirro - ofertava, como contrapartida, paz e tranquilidade da alma. A ação humana, nestes termos, precisava estar marcada pela *indiferença* de espírito, sendo que para Pirro “tudo é indiferente, salvo a indiferença que se tem pelas coisas indiferentes e que é, finalmente, a virtude” (HADOT, 2010, p. 168). Ato de vida extremo, pois coloca a exigência de ruptura total com a visão humana das coisas, ou seja, viver da maneira pirrônica significa interditar a perspectiva humana desde sempre habituada a emitir juízos. Neste contexto, Hadot vislumbra a expressão de um teor profundo do pensamento de Pirro, pois “[...] “desvencilhando-se do homem”, o filósofo transforma completamente sua percepção do universo, ultrapassando a perspectiva limitada do humano demasiado humano” (2010, p. 168). O ponto de chegada seria a elevação da visão a um nível superior, onde as distinções e oposições fragmentadas - fundadas nas convenções humanas - estariam ausentes. Identifica-se em Pirro, pois, uma concepção filosófica análoga à de Sócrates e ao cinismo, pois explicita ser permanentemente “um exercício de transformação do modo de vida” (HADOT, 2010, p. 168). Uma transformação que exige a opção por uma *haíresis* - escolha, eleição - isto é, a adoção livre e racional por uma forma de pensar e de viver. Abordaremos na sequência o *epicurismo*, demarcando suas características.

2.5.5 A escola *epicurista*

A efervescência cultural da cidade de Atenas deu azo e testemunho, no ano de 306, à fundação de uma tradição filosófica que sobreviveria até meados do século II d.C. - o

epicurismo - obra gestada e concretizada pela ação de seu mentor intelectual, Epicuro. A referida tradição, em seu núcleo teórico-filosófico fundamentador, coloca como aspecto central uma dupla e imbricada abordagem; de um lado, a *experiência* da “carne”, de outro, a *escolha* deliberada pelo prazer da “carne”, o que implica sua liberação do sofrimento.

No que diz respeito à *experiência* é preciso reter que “[...] “carne”, aqui, não é uma parte anatômica do corpo, mas, em sentido quase fenomenológico e totalmente novo, parece, em filosofia *é o sujeito da dor e do prazer, isto é, o indivíduo*” (HADOT, 2010, p. 170, grifo nosso). A compreensão subjacente é de que é na “carne” - em sofrimento ou em prazer - que o eu concebido como a alma tem a condição de possibilidade de realizar o duplo e concomitante desvelamento de si mesmo e do outro. Isso leva ao entendimento de que “carne” e “alma” não só não estão separados como possibilitam, em sua plena conjunção e a um só tempo, a percepção consciente do prazer ou do sofrimento com sua repercussão na “carne” - no indivíduo.

No tocante a *escolha*, urge considerá-la como diretamente relacionada à decisão de “libertar a “carne” de seu sofrimento, o que lhe permite atingir o prazer” (HADOT, 2010, p. 171). Ou seja, o sofrimento da “carne” - que no epicurismo é proveniente da busca de falsos prazeres - precisa ser superado pela reorientação da busca, no sentido exato de procurar pelos verdadeiros prazeres que, por sua própria natureza, conduzem a felicidade.

Epicuro - na contramão do pensamento socrático e platônico que coloca o indivíduo sempre na direção do amor do Bem - entende que o que move o indivíduo é tão somente a busca pelo prazer e a realização de seus interesses. A concepção de filosofia assim, na visão epicurista, está associada de maneira imprescindível à função específica de levar o indivíduo ao prazer pelo viés racional, ou seja, de nortear a busca inegociável pelo “único prazer verdadeiro, o puro *prazer de existir*” (HADOT, 2010, p. 171, grifo nosso). Assoma-se aqui a compreensão epicurista de que o sofrimento do indivíduo está vinculado ao fato de ele desconhecer a verdadeira face do prazer. Mais, que a busca “cega” do prazer impossibilita atingi-lo em função de que os indivíduos, assim procedendo, vivem em permanente insatisfação, por estarem geralmente buscando algo que foge a sua alçada e/ou - insuflados pelo medo irracional - sofrendo pela iminência de sua perda. Neste sentido, ganha relevância a conclusão de Hadot de que “A missão da filosofia, a missão de Epicuro será, antes de tudo, *terapêutica*: será necessário curar a doença da alma e ensinar o homem a viver o prazer” (2010, p. 171, grifo nosso). Esclarecer, pois, o indivíduo e levá-lo a conceber e a buscar a saúde da alma como forma de alcançar o verdadeiro prazer, é este o desafio que Epicuro apresenta a uma Atenas efervescente.

Temos aqui a introdução da *dimensão ética* da busca do prazer, elemento decisivo para sua definição como sendo verdadeiro e implicando em uma *ascese do desejo* que, em Epicuro, entrelaça-se com a necessária distinção entre *prazeres movediços* e *prazeres estáveis*. Os primeiros, sempre em movimento, possuem um caráter de doçura e lisonja, espalhando-se na carne na forma de passageira, porém, forte excitação. Os segundos, em sólida contraposição, expressam-se na condição de estabilidade, configurando desta maneira “o prazer em repouso como um “estado de equilíbrio”” (HADOT, 2010, p. 172). Reside na conquista deste estado, justamente, a extinção do sofrimento da carne que obscurecia a percepção do indivíduo; o resultado é a elevação da consciência à uma visão ampliada da sua própria existência. Hadot revisita, neste ponto, o pensamento de Jean-Jacques Rousseau na obra *Les Rêveries du promeneur solitaire (Devaneios do caminhante solitário)*, na qual exalta o valor da “felicidade suficiente, perfeita e plena” (2010, p. 173). À semelhança das escolas anteriormente descritas, pode-se facilmente reconhecer que o citado *estado de equilíbrio* guarda profunda similitude com a almejada *ataraxia*, traduzida como um estado no qual a alma encontra-se tranquila e sem perturbação de qualquer ordem.

A raiz possibilitadora do prazer estável e da condição equilibrada - conforme ensina Hadot - reside efetivamente na *ascese dos desejos*, fenômeno que tem como exigência considerar a distinção, em Epicuro, da tríade formada pelos 1) desejos naturais e necessários, 2) desejos naturais e não-necessários e 3) desejos nem naturais e nem necessários. Nos primeiros, o caráter natural e necessário dos desejos vincula-se à aspectos elementares para a manutenção da vida - tais como água, alimento e calor/frio e envolve ainda formas de superação da dor. Nos segundos, o tensionamento que emerge do caráter natural, porém não necessário dos desejos, está estreitamente imbricado com o fato de ultrapassarem o nível de preservação da vida - por exemplo, além de comer, desenvolver toda uma gastronomia. Nos terceiros, a exclusão do caráter natural e necessário resulta da elaboração fantasiosa de juízos baseados em mera *doxa* - opiniões inconsistentes, irrefletidas e que induzem o indivíduo a perder-se em um reino de desejos ilimitados, gloriosos, onde o mais notório talvez seja a conquista da imortalidade. À *ascese dos desejos* está destinada, desta forma, a tripla função de a) respeitar os desejos naturais e necessários, b) impor limites aos desejos naturais, mas não necessários e c) excluir os desejos não naturais nem necessários (2010, p. 174).

No mesmo sentido da *ascese dos desejos* - mecanismo vital ao estado de prazer e de equilíbrio - é preciso tratar da questão do *medo da morte e dos deuses*; pois, na compreensão do epicurismo, ele é a fonte das paixões que turvam a visão da existência provocando

infelicidade. Epicuro desenvolveu argumentos nos quais buscou demonstrar que a morte nada é para os homens - afinal tanto o bem como o mal proveem das sensações e a morte é justamente a cessação destas. Quanto aos deuses, entendia que eles não se preocupam com as coisas humanas e tampouco se ocupam com a criação do universo, sendo que esta concepção dos deuses “é uma das grandes intuições de Epicuro: ele não concebe a divindade como um poder de criar, de dominar, de impor sua vontade aos inferiores, mas como a perfeição de ser supremo” (HADOT, 2010, p. 180). Ser este constituído por um caráter de absoluta felicidade, equilíbrio, prazer, beleza e tranquilidade; portanto, inabalável e indestrutível.

Os esforços a serem spendidos na tarefa de alcançar a ascese dos desejos e a superação do medo da morte e dos deuses - maneira de realizar a *cura da alma* na tradição epicurista - expõem um desafio que vai muito além da simples tarefa de conhecer e compreender um discurso filosófico. Entram em cena, aqui, os exercícios espirituais, que devem ser praticados de forma contínua e permanente, sendo tácito que “Antes de tudo, é necessário *meditar*, isto é, compenetrar-se intimamente, tomar consciência intensa dos dogmas fundamentais” (HADOT, 2010, p. 181, grifo nosso). Neste sentido, o epicurismo dedica especial atenção à sistematização dos dogmas - sintetizando-os ao máximo para potencializar sua força persuasiva e sua rememoração. Exige sobretudo a prática cotidiana e pessoal da disciplina dos desejos - com o intuito de que o indivíduo se satisfaça com as necessidades fundamentais e, em contrapartida, denegue e exclua as ilusões e inautenticidades.

Na estratégia epicurista que objetiva a cura da alma, temos uma relevante inferência a demarcar, pois estabelece, a nosso ver, a ruptura total em relação a qualquer perspectiva com tendência à introspecção e ao solipsismo: “A meditação e a ascese não podem ser praticadas na solidão” (HADOT, 2010, p. 183). Ganha evidência, nesta assertiva, a presença do *outro*, retirando da prática da meditação e da ascese dos desejos toda e qualquer perspectiva solipsista e introspectiva. Pelo contrário, o epicurismo - ecoando a Academia de Platão - convoca como elemento crucial da transformação do indivíduo uma sólida concepção de *amizade*. Esta é concebida como o meio por excelência para a elevação do indivíduo com vistas a superação das agitações da alma, equilibrando-a na dimensão dos prazeres estáveis, com ênfase na ideia de que “Mestres e discípulos devem ajudar-se mutuamente para alcançar a cura de suas almas” (HADOT, 2010, p. 183).

Na breve passagem acima aparece a relação de amizade entre indivíduos, na qual há espaço para a assunção da figura do *diretor de consciência* que reconhece e pratica o *efeito terapêutico da palavra*. Palavra que carrega em si a possibilidade de o indivíduo expressar suas

próprias faltas - podendo assim ser um bálsamo para a culpa - e escutar as recomendações do mestre - mesmo que estas contenham certo teor de repreensão. Ao fim e ao cabo, na amizade e nas experiências conjuntas das coisas da vida, desdobra-se o epicurismo em uma relação dialógica que implica os indivíduos em atividades cotidianas da escola que consistem em “*um diálogo corretivo e formador*” (HADOT, 2010, p. 183, grifo nosso). Neste, nuclear às acepções filosóficas da escola epicurista, sobressai-se a ideia de viver a vida de forma serena, tranquila, evitando tensões e esforços inúteis: o objeto buscado conformava-se no âmbito do gozo dos prazeres estáveis e equilibrados. Prazeres que poderiam advir das discussões filosóficas, que emergiriam da amizade, que seriam resultantes da tomada de consciência das maravilhas da existência; prazeres que seriam sentidos pelo sujeito ao se perceber capaz de governar seu pensamento e suas representações. Prazeres, em última instância, provocadores de profunda satisfação e gratidão para com a natureza e para com a vida em si mesma. Postura de gratidão que nos inspira e incita a retomar os temas da meditação e da morte - presentes desde a Academia de Platão - no sentido de entender que “A meditação sobre a morte serve para despertar na alma imensa gratidão pelo dom maravilhoso da existência” (HADOT, 2010, p. 186). Prosseguindo na abordagem reconstrutiva das escolas filosóficas, sempre com base em Hadot, mergulharemos a seguir na tradição do *estoicismo*.

2.5.6 A escola estoica

À extraordinária cidade grega de Atenas, palco de memoráveis acontecimentos históricos, estava reservado também dar o testemunho da realização do filósofo Zenão de Cítio, que por volta do final do século IV a.C. fundou o *estoicismo* - nome inspirado na *Stoa*, espaço onde ele dava aulas a seus discípulos. A escola estoica desenvolveu-se a partir dos ensinamentos de Zenão, sendo revigorada através da direção do filósofo Crísipo no século III a.C., demonstrando longevidade e força até o século II d.C., em pleno Império romano - nos quais sobressaíram-se Sêneca, Epicteto e Marco Aurelio. A tradição do estoicismo, iniciada na Atenas reconhecida como centro cultural filosófico, chega forte ao Império romano mantendo suas raízes filosóficas de inspiração socrática acerca da escolha norteadora da existência do *homem bom*. Este, sem pestanejar ou temer, precisa viver com base no princípio de que o bem ou o mal estão inexoravelmente interligados à moral, sendo que o bem ou a virtude moral “é o valor supremo pelo qual não se deve hesitar em enfrentar a morte” (HADOT, 2010, p. 188). Em outros termos, a virtude moral deve estar entrelaçada com as ações rotineiras do indivíduo,

sendo fundamental a sua observação e defesa incontestes, mesmo que, para isto, seja necessário correr riscos e, até mesmo, morrer. Temos aqui dois aspectos centrais da visão estoica, sendo a) que a felicidade consiste na exigência do *bem* - fundado na razão e transcendente ao indivíduo e b) o bem moral como *elemento do mundo disponível a todos*, sem distinção.

Um dos postulados nucleares do estoicismo consiste na compreensão de que a existência humana é pautada por uma “tomada de consciência aguda da situação trágica do homem condicionado pelo *destino*” (HADOT, 2010, p. 188, grifo nosso). Isto significa que o destino é que estabelece as condições nas quais o indivíduo pode acessar o prazer ou a dor; impõe ainda toda uma série de causas exteriores frente às quais nada podemos fazer; dizendo de outra maneira, somos prisioneiros indefesos do destino e a liberdade inexistente. No extremo da visão estoica, “Uma necessidade inexorável, indiferente a nosso interesse individual, destrói aspirações e esperanças, estamos entregues sem defesa aos acidentes da vida, aos reveses da fortuna, à doença, à morte” (HADOT, 2010, p. 188). Ou seja, a partir da tragicidade humana que tem seu viver determinado pelo destino, faz-se necessário assimilar que não temos controle algum sobre nada, que tudo o que acontece ao homem tem sua gênese em causas exteriores a ele e que estão, sempre e irreversivelmente, constituindo seu viver. A ideia subjacente é a de que reside nisto a infelicidade dos homens, que vivem ou buscando bens que não podem obter, ou fugindo de males que de antemão não tem poder para evitar.

A questão central que se apresenta diz respeito à possibilidade de *liberdade*, objeto de original e eterna preocupação do homem; aqui o estoicismo introduz o tensionamento entre *o que não depende de nós* - ações do destino e de causas exteriores - e *o que depende de nós*. Depende do homem, na perspectiva estoica, somente uma coisa, que não pode jamais ser-lhe subtraída - a ação norteada pela vontade de realizar o bem, a disposição de agir de acordo com a razão, isto por que, como bem define Hadot “A vontade de fazer o bem é a *cidadela interior* inexpugnável que cada um pode edificar em si mesmo” (2010, p. 189, grifo nosso). Neste sentido, a conquista da liberdade está diretamente interligada a constituição - *no e pelo* indivíduo - de uma estrutura interior que potencialize a possibilidade de independência, que o capacite a fazer frente às intempéries da vida - inclusive àquelas advindas do destino. Adquire extrema relevância no caráter filosófico do estoicismo o valor atribuído ao conceito de coerência - especificamente, a *coerência do indivíduo com ele mesmo*. Hadot destaca que “essa coerência consigo mesmo é própria da razão: todo discurso racional só pode ser coerente consigo mesmo, *viver segundo a razão é submeter-se a essa obrigação de coerência*” (2010, p. 189, grifo nosso). Nas palavras de Hadot “Zenão definia desta maneira a escolha de vida estoica

“Viver de maneira coerente, isto é, segundo uma regra de vida una e harmoniosa, pois *aqueles que vivem na incoerência são infelizes*” (2010, p. 189, grifo nosso). Torna-se vital compreender a vinculação, estreita e profunda, no estoicismo, entre um modo de viver que cerceia a coerência - resultando em uma vida de infelicidade - e uma maneira de viver que privilegia a coerência - resultando em uma vida plena e feliz. A estratégia teórico-filosófica para justificar a opção de vida estoica e de fundamentá-la de maneira consistente passa pela conhecida divisão do discurso filosófico em três dimensões - *física, ética e lógica*.

A *física* “[...] justificará a escolha de vida da qual acabamos de falar, e explicitará a maneira de ser no mundo que ela acarreta” (HADOT, 2010, p. 189). Nestes termos, a física estoica implica uma finalidade ética que reside, como vimos, na contribuição decisiva para que o homem perceba e reconheça a ação das causas exteriores, que repercutem entre si de maneira necessária e racional - fugindo totalmente, portanto, de seu controle e poder. O elemento fulcral desta acepção de finalidade ética advinda da física estoica é a de que “a racionalidade da ação humana funda-se na racionalidade da natureza” (HADOT, 2010, p. 190). O cerne da questão da vontade de coerência consigo mesmo - vital ao estoicismo - radica-se, assim, na imbricação indissolúvel da lei fundamental interior ao ser humano e ao conjunto dos seres com sua imanência no mundo material. Lei que aponta para a existência dos seres como conciliados consigo mesmos desde o princípio, caráter explicitado na tendência à autoconservação, na qual o ser tem amor pela sua própria vida e pelos meios que contribuem para conservá-la. Lei que subjaz à compreensão estoica de que o *mundo* é, também, um ser vivo conciliado e coerente com ele mesmo “[...] no qual, como em uma unidade sistemática e orgânica, tudo tem relação com tudo, tudo está em tudo, tudo tem necessidade de tudo” (HADOT, 2010, p. 190).

Isto implica na inferência de que o estoicismo, ao definir e escolher uma maneira de viver fundada na razão da natureza, explicita o pressuposto e a exigência, a um só e único tempo, da racionalidade do universo. A razão humana funda-se, neste sentido, na razão do Todo, o que a define como sendo apenas uma parte dele e específica de forma clara e objetiva que “Viver de acordo com a razão será viver de acordo com a natureza, de acordo com a lei universal, que move do interior a revolução do mundo” (HADOT, 2010, p. 191). O estoicismo, estrategicamente, posiciona a razão humana na ordem cósmica, caracterizando o universo, concomitantemente, como racional e como material. Este movimento torna consistente a pretensão estoica, já citada anteriormente, de dispor o bem moral e, conseqüentemente, a felicidade humana, na imanência do mundo. Neste sentido, a escolha de vida estoica envolve a

assunção do individual ao Todo - superando assim a perspectiva epicurista - e se constitui em franca oposição a ideia de um mundo superior - rechaçando a perspectiva platônica.

A vinculação da razão humana à razão universal, através da dimensão da física, entretanto, cria uma dificuldade teórico-filosófica de primeira grandeza, pois, se no cosmos racional “tudo se encadeia necessariamente, de acordo com o princípio de causalidade” (HADOT, 2010, p. 192), a liberdade humana tomba definitivamente irrealizável. Para que seja possível superar - ao menos em certo sentido - a *mão do destino*, e conquistar a virtude moral proporcionadora da felicidade humana instaura-se um colossal desafio. O homem precisa insurgir-se contra o destino e as causas exteriores - contra a razão cósmica, portanto - e distinguir-se da Razão universal e de suas características próprias, que a definem como sendo uma “razão substancial, formadora, imediatamente imanente às coisas” (HADOT, 2010, p. 193). Uma razão que funda o mundo limitando seus movimentos às restritas interconexões dos fenômenos que lhes são inerentes por natureza, em uma cadeia causal infinita e imutável.

A escola estoica, porém, reserva ao homem uma concepção de razão que contém em si um diferencial relevante e possibilitador da liberdade humana; trata-se de “uma razão discursiva que, nos juízos, nos discursos que enuncia sobre a realidade, tem o poder de dar um sentido aos acontecimentos que o destino lhe impõe e às ações que ela produz” (HADOT, 2010, p. 193). Hadot extrai do *Manual* de Epicteto uma sentença esclarecedora desta razão discursiva que se constitui como fonte de liberdade ao homem frente ao determinismo absoluto da Razão universal “Não são as coisas [em sua materialidade] que nos perturbam, mas os juízos que fazemos sobre as coisas [isto é, o sentido que lhe damos]” (2010, p. 193). Neste momento, toma forma uma teoria do conhecimento no seio da tradição estoica, na qual, como fica evidente na citação acima inspirada em Epicteto, duas conformações são possíveis. Uma refere-se ao impacto do mundo em nossa percepção através dos objetos que “marcam com seu sinal nossa faculdade de sensação” (HADOT, 2010, p. 194). Marcam por sua concretude e evidência que não deixam margem para a dúvida, constituindo-se em representações objetivas e compreensivas da realidade do mundo que independe de nós. Outra relaciona-se à constatação de que “nosso discurso interior enuncia e descreve o conteúdo dessas representações e damos ou não nosso assentimento a esse enunciado” (HADOT, 2010, p. 194). Está explicitado enfim o espaço de liberdade humana: enunciar descritivamente o conteúdo de uma representação e atribuir a um determinado acontecimento uma valoração - um juízo de valor. Apresenta-se, também, como consequência lógica, a possibilidade de erro - o juízo emitido carrega em si a marca do humano, que vê e julga com base em suas paixões e convenções sociais.

À *ética* corresponde a estruturação de uma teoria moral, na qual, como já podemos depreender do enunciado até aqui, a definição de *bom* ou *mau* depende de nós; chegamos, de forma segura, a compreensão de que “A única coisa dependente de nós é, com efeito, nossa intenção moral, o sentido que atribuímos aos acontecimentos” (HADOT, 2010, p. 195). Chega-se, também, ao entendimento de que a *indiferença* deve marcar nossa postura frente as coisas que não dependem de nós, não as tendo nem como boas nem como más. No estoicismo, inclusive, a indiferença implica em recepcionar as coisas do destino de maneira igual às que derivam de nossas escolhas, ou seja, querendo e aspirando tudo o que nos chega.

No rastro desta compreensão, como forma de orientação do viver estoico, a intenção moral conjuga-se a uma “[...] parte essencial da doutrina estoica: a “teoria dos deveres” (não a do dever em geral) ou das “ações apropriadas”” (HADOT, 2010, p. 197). O efeito nuclear desta teoria é o de possibilitar à boa vontade o adequado equilíbrio entre o exercício de uma conduta prática condizente com a escolha de vida e a postura frente às coisas indiferentes e sem valor. A base desta teoria dos deveres ou de ação apropriada reside na retomada da intuição estoica já referida, que consiste no “[...] acordo instintivo e original do ser vivo consigo mesmo, que exprime a vontade profunda da natureza” (HADOT, 2010, p. 197). Ou seja, a original e natural propensão à conservação de si mesmo e do rechaço aos riscos; natureza que assume caráter reflexivo e discursivo no ser humano que passa a emitir juízos de valor.

No ápice da questão das ações apropriadas situa-se um duplo e simultâneo caráter, estoico por excelência, que as coloca como dependentes de nós - âmbito da intenção moral - e como não dependentes de nós - pois implicam outras pessoas (que não controlamos) e acontecimentos que, como já dito, referem-se ao destino.

A teoria dos deveres/ações apropriadas oferta o espaço-tempo da liberdade humana que está sujeita ao erro, no qual o filósofo tem a possibilidade de enfrentar as incertezas da vida. Sua adequada apropriação e uso nos acontecimentos do mundo inclui a elaboração de escolhas marcadas pela razão sem, porém, certificá-las previamente como boas ou más. Um dos traços mais contundentes do estoicismo é justamente a assertiva de que “O que conta, com efeito, não é o resultado, sempre incerto, não é a eficácia, mas *a intenção de fazer o bem*” (HADOT, 2010, p. 198, grifo nosso). A ação inerente à escola estoica estará continuamente “protegida” pelo selo da reserva que deriva do tensionamento entre a intenção moral e a mão do destino; o estoico, de bom grado e de forma ética, procurará obter sucesso em suas ações, porém, caso não o alcance, abraçará o destino da forma com que ele se apresentar.

O estoico, seja por sua ação bem-intencionada, seja pela ação do destino, é um indivíduo ativo social e politicamente; sua marca distintiva é a da ação desinteressada; age em prol do Todo humano. Hadot retira da obra *Da clemência*, de Sêneca, o registro definitivo do caráter estoico que age no mundo orientado pela bondade e amor à humanidade “O fim que ela nos assinala é ser útil, ajudar os outros e ter cuidado, não somente de si mesmo, mas de todos em geral e de cada um em particular” (2010, p. 198). Em síntese, a ética estoica radica na ação concreta no mundo conjugando esforços de cuidados de si mesmo e dos outros; o mecanismo basilar é a ação apropriada que imbrica desenvolver equilíbrio entre a intenção moral e a ação do destino.

A *lógica*, na tradição do estoicismo, para além da dimensão abstrata que envolve o raciocínio, insere-se no horizonte dos problemas cotidianos que afetam a vida das pessoas como uma prática aplicada na busca de resoluções e “[...] aparecerá, então, como um domínio do discurso interior” (HADOT, 2010, p. 199). Para os filósofos estoicos, a origem das paixões nos indivíduos guarda uma relação de proximidade com as distorções do discurso interior decorrentes dos equívocos de raciocínio que estão na base dos juízos de valor sobre as coisas. É por causa disto que “Será preciso vigiar os discursos para verificar se um juízo de valor errado não se introduziu neles, acrescentando, assim, à representação compreensiva, algo de estranho” (HADOT, 2010, p. 199). A estranheza, aqui, conforma-se na colocação, pelo indivíduo, de características no objeto e/ou fenômeno que, no entanto, não correspondem a sua natureza; isto pode ter relação com a deturpação da sensação do indivíduo ou, ainda, resultar dos interesses subjacentes às convenções sociais de um determinado grupo ou comunidade.

A filosofia estoica, por fim, explicita-se pela prática de uma série de exercícios espirituais - que veremos mais adiante, em tópico específico relacionado ao tema no helenismo greco-romano da antiguidade. No estoicismo, física, lógica e ética inter-relacionam-se nestas atividades espirituais nas quais pretende-se que o indivíduo alargue o olhar e a compreensão das coisas do mundo. O objetivo de fundo é proporcionar ao indivíduo as condições necessárias e adequadas para ele “[...] reconhecer-se como parte do Todo, em elevar-se à consciência cósmica, em imergir na totalidade do cosmos” (HADOT, 2010, p. 200). Assume capital importância nesta atitude filosófica a capacidade humana da *phantasia* (imaginação), através da qual o indivíduo exercita a ampliação de sua visão, buscando perceber as coisas por meio da Razão universal que o levará a superar as suas próprias limitações.

Importante reter que a filosofia praticada pelo estoicismo se dava como “[...] um ato único, que era necessário praticar a cada instante, em uma atenção (*prosokhé*) incessantemente

renovada atenção a si mesmo e ao momento presente” (HADOT, 2010, p. 203). A postura filosófica do estoico reflete, assim, uma maneira de viver na qual o tensionamento e a vigilância são elementos cruciais para a elevação da consciência. Consciência de seu posicionamento e espaço na ordem cósmica - que emerge de sua experiência com a *física*; consciência de suas representações e ações - retirada da observação atenta de seus pensamentos na dimensão da *lógica*. Consciência, por fim, de seus esforços para manter-se na reta intenção de não somente fazer o bem, mas também de fortalecer uma postura moral na qual “[...] recusa-se a cada instante a admitir outro motivo da ação além da vontade de fazer o bem” (HADOT, 2010, 203), portanto, decisão *ética*. Uma filosofia *praticada*, que articula a complexidade do exercício da sabedoria a partir da interconexão profunda das experiências humanas no âmbito de uma física, uma lógica e uma ética especificamente estoicas.

Uma tradição filosófica que reconhece a necessidade de discorrer e enunciar proposições separadamente sobre a teoria da física, da lógica e da ética - quando o que se pretende é *ensinar filosofia*. Uma tradição que, entretanto, convida a discorrer e enunciar em conjunto a teoria da física, da lógica e da ética - quando se trata de *viver filosoficamente*. Registremos finalmente que “Para eles, é a mesma razão que atua na natureza (e na física), na comunidade humana (e na ética) e no pensamento individual (e na lógica)” (HADOT, 2010, p. 203). Razão universal e razão humana, portanto, com caráter uno e indissolúvel.

2.5.7 A escola platônica

A *Academia* de Platão, ambiente ateniense que produziu concepções filosóficas fortemente influentes e ainda presentes no pensamento ocidental, passou por inúmeras alterações ao longo de sua história. Segundo ensina Hadot, “Por volta da metade do século III a.C., quando Arquesilau torna-se chefe da escola, a Academia platônica realiza uma espécie de retorno à escolha de vida socrática” (2010, p. 205). Neste sentido, reassume fundamentalmente suas características filosóficas centradas na perspectiva crítica, na estratégia do questionamento retoma o caráter aporético de suas assertivas. Em Arquesilau encontra-se a compreensão de que o pensamento de Platão estabelece ser impossível para a espécie humana alcançar o saber em sua plenitude absoluta. Ainda, para este pensador platônico, à filosofia compete desnudar as contradições dogmáticas - especialmente as contidas nas tradições do epicurismo e do estoicismo - e demonstrar a impossibilidade de se chegar a certezas, sejam elas humanas, sejam elas divinas. Compreende também que “A vida moral não tem necessidade de ser fundada em

princípios e justificada por um discurso filosófico” (HADOT, 2010, p. 206). Seus argumentos filiam-se a Sócrates, fonte de inspiração na ideia de que o homem tem em si um *desejo original pelo bem* que o induz de forma natural a agir moralmente; a exclusão da *doxa* (opinião) e a suspensão total dos juízos possibilita o retorno às tendências naturais, movimento que, por si só, justifica a ação moral.

No rol das alterações antes citadas, uma requer maior atenção e detalhamento por conta da influência que produziu nas tradições posteriores. Hadot a identifica como sendo obra da atuação dos sucessores de Arquesilau - Carneada e Fílon de Larissa, afirmando ainda que a Academia “evoluiu na direção do probabilismo” (2010, p. 207). A tese probabilística trabalha com a concepção de que, à impossibilidade de alcançar a verdade, contrapõe-se o objetivo de se chegar à *verossimilhança*; esta dispõe resoluções racionais aceitáveis, seja na seara científica, seja no ambiente prático da moral. De maneira sintetizada e objetiva, trata-se de uma filosofia na qual o indivíduo escolhe livremente a atitude a adotar em um acontecimento específico, independentemente da tradição que acolhe pois pode agir sem imposições prévias e sem princípios a reger sua conduta. É a redenção da perspectiva filosófica como escolha e decisão personalíssima que implica as ações e os seus resultados ao agente; é dele a responsabilidade. Finalmente, no seio da Academia de Arquesilau e de Carneada, “da qual Cícero, mas também filósofos tardios como Plutarco e Favorino (século II d.C.) são adeptos, a distinção entre o discurso filosófico e a filosofia é particularmente nítida. *A filosofia é, antes de tudo, uma arte de viver*” (HADOT, 2010, p. 208, grifo nosso). Passemos agora à tradição do *ceticismo*.

2.5.8 A escola cética

A tradição do *ceticismo* - que, como vimos anteriormente, teve no *pirronismo* sua primeira formulação - representou uma ruptura, um posicionamento extremo em relação às questões que envolvem filosofia e discurso filosófico, em razão de que “[...] o discurso filosófico cético finda por sua própria auto supressão, por não dar lugar a um modo de vida e porque se quer, além disso, não filosófico” (HADOT, 2010, p. 209). Ou seja, na perspectiva filosófica cética emergiu de forma cabal a impossibilidade de que o homem possa alcançar a *verdade*, mais ainda de que ela seja passível de enunciação discursiva. Resulta desta visão uma atitude de elaboração intelectual expressada pelo questionamento permanente, pela dúvida perene; paradoxalmente, como se pode inferir, os céticos estabeleceram que o ser humano é, por princípio, incapaz de chegar a certeza no que diz respeito à concepção de verdade.

Na filosofia cética, então, a escolha de vida vincula-se especificamente a busca da paz e da tranquilidade a partir de um *diagnóstico* acerca das causas do sofrimento e da infelicidade humana, para o qual os céticos apresentaram uma solução terapêutica capaz de curar os males da alma. O referido diagnóstico indica que a origem das inquietações humanas - do sofrimento e da infelicidade do homem, portanto - surge da atitude de crer que as coisas são ou belas ou feias *por natureza*. Pierre Hadot, aqui, deixa-se inspirar por um dos maiores representantes do ceticismo, o filósofo Sexto Empírico, extraindo da obra *Hipotiposes* uma longa citação, a qual sintetizaremos com o objetivo de melhor demarcar a base filosófica que orienta e fundamenta tanto o diagnóstico quanto a proposição terapêutica curativa dos males da alma. Hadot (2010, p. 209) inicia a citação justamente com a assertiva de Sexto Empírico que vincula a inquietude humana à crença de beleza ou feiura natural das coisas. O indivíduo que assim se relaciona com as coisas, uma vez que se ressent de algo que pensa ser um bem, entra em estado de padecimento, dor e sofrimento; direciona, então, sua atenção e seus esforços para conquistá-lo. Uma vez tendo sucesso na obtenção do que crê ser um bem, vê-se invadido por múltiplas inquietações relativas a perspectiva da *má fortuna*, o que reitera seu padecimento, dor e sofrimento; direciona, então, sua atenção e seus esforços para protegê-lo. O resultado é um ciclo eterno, infundável: o indivíduo ora sente-se infeliz por não ter uma coisa que crê ser um bem, ora sente-se infeliz diante da perspectiva de perder uma coisa que crê ser um bem. Já o indivíduo que se abstém de enunciar juízos acerca do que é bom ou mau por natureza, conseqüentemente, coloca-se em estado de paz e tranquilidade d'alma, pois não só deixa de dispender atenção e esforços na busca ilusória de uma coisa que pensa ser um bem como, por contraste, deixa de ter o que proteger - eis o caminho da quietude, da cura da alma.

No cerne do pensamento filosófico cético está, desta forma, assentada a necessidade de “[...] realizar a obra de arte filosófica, isto é, a paz da alma, renunciando à filosofia, entendida como discurso filosófico” (HADOT, 2010, p. 210). Dito de outra maneira, a atitude filosófica do ceticismo enraíza-se na exclusão do discurso filosófico pelo próprio discurso filosófico, repercutindo na conformação de um modo de viver que se define como não-filosófico - por mais paradoxal que tal assertiva possa parecer. A vida cética constitui-se, neste sentido, na observação das regras que conduzem a vida cotidiana de todos os indivíduos - uso puro e simples dos recursos da natureza e do homem; respeito aos costumes, leis e instituições sociais; por fim, “*seguir suas disposições e tendências naturais: comer quando se tem fome, beber quando se tem sede*” (HADOT, 2010, p. 212, grifo nosso). Em síntese, o cético tem, por opção livre e racional, um modo de vida que exige o simples e puro ato descritivo com relação ao que

vivência, experimenta, vê - nada acrescentando, portanto, em termos de juízo de valor. Reside nesta estratégia a possibilidade de atingir o que estipula como original, dupla e imbricada aspiração - por um lado, libertar a alma do homem de suas perturbações e do sofrimento que delas advêm. Por outro, constituir um modo de viver ancorado na paz, tranquilidade e quietude que repercute na existência de uma alma que pode atingir a felicidade. Tudo isto, como vimos, na opção por uma vida filosófica que se constitui em um modo de vida não-filosófico.

Uma vez que reconstruímos, com base em Hadot, as características singulares das escolas filosóficas do período helenístico greco-romano da Antiguidade, seguiremos com ele na abordagem das alterações pelas quais elas passaram por conta do fenômeno histórico-cultural que demarca, de maneira indelével, a história do pensamento humano, o Império romano.

2.5.9 As escolas filosóficas na era Imperial

O período helenístico caracterizou-se, dentre outras coisas, pela concentração das escolas filosóficas na cidade grega de Atenas - centro cultural-filosófico de largo e longo repertório de acontecimentos históricos. A era do Império romano produziu alterações profundas na constituição e no funcionamento das referidas escolas, inclusive com severas implicações no que concerne à existência das mesmas. Neste sentido, Hadot informa que todas, à exceção da epicurista, saíram de cena entre o fim da República e o início do Império romano “[...] em consequência de um conjunto muito complexo de circunstâncias históricas, entre as quais a destruição de Atenas por Silas (87 a.C.) talvez seja a mais importante” (2010, p. 213).

O século I a.C. inaugurou, de maneira decisiva, uma mudança no quadro geral da constituição das escolas filosóficas em função do fato de que ocorreu uma proliferação das mesmas, que foram abertas em um número significativo de cidades imperiais - incidindo a partir disto “[...] *uma transformação profunda nos métodos de ensino*” (HADOT, 2010, p. 213, grifo nosso). *Escola*, neste novo contexto, assumiu o caráter de *doutrina*, constituindo-se, ainda, nas quatro grandes tradições helenísticas - *platonismo*, *aristotelismo*, *estoicismo* e *epicurismo* - com a companhia do *cinismo* e do *ceticismo*. Já os séculos III e IV d.C. demarcarão, dentre outras coisas, o desaparecimento gradual das tradições do estoicismo, do epicurismo e do ceticismo; em contraposição, emerge o fenômeno do neoplatonismo - entendido como uma elaboração conjunta do aristotelismo e do platonismo.

As grandes transformações colocaram-se em marcha, sendo que uma das mais significativas diz respeito à constatação de que “O ensino das doutrinas filosóficas não é mais ministrado nas instituições escolares que mantiveram uma relação de continuidade com seu

fundador” (HADOT, 2010, p. 214). Quebrou-se, assim, a vinculação profunda e visceral entre a escola e seu mentor filosófico; tornaram-se profusas as instituições que ofertavam ensinamentos acerca das tradições mencionadas e difundiu-se, inapelavelmente, o ensino profissional de filosofia. Ensino que se generalizou na forma de atividade remunerada - algo que certamente causaria horror a Sócrates - tornando-se a partir de então uma louvável prestação de serviço das cidades do Império romano aos seus cidadãos. Interessante observar que o ensino de filosofia neste momento deixou de ser um desserviço dos sofistas - atividade que, segundo a crítica socrática, priorizava a obtenção da vitória na batalha retórica sem dispensar o devido cuidado para com a dimensão ético-formativa. Segundo Hadot “Esse movimento encontra seu apogeu e sua consagração quando o imperador Marco Aurelio funda, em 176 a. C., quatro cátedras imperiais, remuneradas pelo tesouro imperial” (2010, p. 215). Trata-se da configuração oficial do ensino profissional remunerado que abrangeria estudos platônicos, aristotélicos, epicuristas e estoicos; em suma, aulas ministradas por funcionários das esferas municipais ou imperiais. Abriu-se espaço, ainda, para o surgimento de professores particulares que abriram escolas e ministraram aulas nas cidades do Império romano; instaurou-se desta forma a dispersão das escolas filosóficas, desta feita efetivamente desconectadas das doutrinas e de seus fundadores originais.

No rastro desta profunda alteração da constituição da escola em si - antes atrelada a uma tradição e a um mentor filosófico e agora a cargo de profissionais prestadores de serviço remunerado - instituiu-se um elemento novo e radicalmente oposto à tradição antecedente. O ensino, neste novo formato, caracteriza-se por estabelecer que “É necessário, agora, voltar as fontes” (HADOT, 2010, p. 216). *Ensinar* adquire um caráter de *explicação de textos* clássicos de filósofos tradicionais, tais como Platão, Aristóteles, Crísipo - uma *exegese*, por conseguinte, de obras filosóficas das quais o desafio passa a ser o de extrair suas “verdades”. À estratégia helenística - que priorizava a formação do pensamento e da capacidade argumentativa dos discípulos - sobrepôs-se a transmissão ortodoxa de um saber já constituído que coloca como exigência a sua mera compreensão e assimilação interpretativa, com natural propensão à restrição do caráter crítico.

Não causa nenhuma estranheza, a partir do acima descrito, que o ambiente escolar tenha desenvolvido uma atitude educacional caracterizada pela “[...] tendência em satisfazer-se com o *conhecimento* dos dogmas das quatro grandes escolas, *sem se preocupar em adquirir uma verdadeira formação pessoal*” (HADOT, 2010, p. 217, grifos nossos). Uma mudança de atitude emblemática, que ressoa naturalmente das transformações verificadas, situou-se na maneira de

discutir os problemas filosóficos, afinal, o nuclear à exegese é buscar entender o que um determinado filósofo afirmou sobre um determinado tema. O debate dos temas próprios e inerentes a vida de cada um - elementos geradores de verdadeiros tratados no ensino helenístico, a exemplo das *Cartas a Lucílio* de Sêneca - passou a ser negligenciado e deixou-se de tratar das coisas de forma direta. Ganham espaço, nesta nova realidade escolar, os manuais e os resumos, desenvolvidos para facilitar o acesso dos filósofos hodiernos às complexas elaborações dos mestres e quiçá, abranger o público estrangeiro e estranho à filosofia, cativando-os. Algo revelador da alteração relevante acerca da maneira como se passou a recepcionar os ensinamentos filosóficos dos Antigos, pois “Em certo sentido, pode-se dizer que o discurso filosófico dessa época, sobretudo sob a forma da qual se reveste o platonismo, considera finalmente a verdade como revelada” (HADOT, 2010, p. 220). Verdade contida no ensinamento da tradição, que assume, peremptória e indiscutivelmente, um caráter de autoridade normativa.

A despeito das transformações elencadas - em especial às concernentes aos métodos de ensino - a filosofia da era Imperial guardou ainda um decisivo traço helenístico: na perspectiva de o trabalho exegetico “Ensinar filosofia, mesmo lendo e comentando textos, é, simultaneamente, *ensinar um modo de vida e praticá-lo*” (HADOT, 2010, p. 222, grifo nosso). Isto por que o comentário permaneceu como um exercício formador, como o era a dialética, pois representava um desafio à reflexão acerca do conteúdo de um texto clássico que “*convida a uma transformação da vida*” (HADOT, 2010, p. 222, grifo nosso). Neste sentido, o comentário de um texto elevava-se à condição de *exercício espiritual* pois, na modéstia da investigação e na demonstração de amor pela verdade que nela se expressava, denotava a sincera pretensão de transformação, seja de quem lê, seja de quem escuta. Ressurge neste ponto outro elemento central a ressoar os Antigos na ideia de que “*A comunidade de vida é um dos elementos mais importantes da formação*” (HADOT, 2010, p. 226, grifo nosso). Comunidade expressada na compreensão de comentário como exercício espiritual que imbricava professor e aluno na leitura e na escuta transformadora. Professor que, a exemplo de Epicteto e Sêneca, mais do que ensinar, assumia o papel de diretor de consciência, exercitando-se na condução espiritual de seus discípulos, buscando elevá-los em relação a eles mesmos.

2.5.10 Razões para o recurso teórico-reconstrutivo à Pierre Hadot

Reconstruímos, até aqui, os elementos que compõem a filosofia helenística grega e romana da Antiguidade - sua saga histórica, seus pressupostos teórico-práticos, suas escolas

com seus fundadores e sucessores e também as alterações que sofreram durante o período do Império Romano. Para isso, nos deixamos orientar pelo reconhecido historiador e filósofo Pierre Hadot; em função do fato de que a tese terá como autor principal o filósofo Michel Foucault, elencaremos, a seguir, algumas das razões pelas quais assim o procedemos.

Uma das razões centrais à esta opção procedimental reside na questão da fundamentação adequada dos conceitos e ideias que perpassam o trabalho - entre as quais destacamos a *concepção de filosofia como forma espiritual de vida, o processo de subjetivação explícito nas práticas de si / exercícios espirituais inerentes à askesis filosófica e a constituição subjetiva do sujeito de veracidade*. Levando em consideração um forte ressoar de críticas à abordagem de Foucault aos Antigos - no sentido de que ele teria feito uma leitura muito singular e interessada de seus conceitos e de suas ideias - buscamos no Pierre Hadot historiador (um dos mais ácidos críticos da leitura foucaultiana) uma forma de encontrar aporte para eventuais dificuldades. É justamente Hadot quem chama a atenção para discrepâncias oriundas “das incompreensões, dos deslizamentos, das perdas de sentido, das reinterpretações - podendo, às vezes, chegar até ao contrassenso - que surgiram desde que há tradição, tradução e exegese” (2012, p. 17). Afirmação que nos coloca a exigência de lançar um olhar mais atento às ideias e conceitos presentes na *Hermenêutica do sujeito* - por um lado, em função das críticas direcionadas a Foucault, buscando verificar sua consistência ou não - por outro lado, face a necessidade natural de uma tese de trabalhar com as ideias e conceitos em sua versão o mais próximo possível do contexto em que se inserem, seja na sua origem, seja na sua apropriação intelectual.

Outra razão de grande relevância situa-se no fato incontestado de que o próprio Foucault faz um movimento vigoroso na direção das obras de Hadot relacionadas à filosofia helenística, assumindo destas, especialmente, as ideias de filosofia como forma de vida e de exercícios espirituais. Neste sentido, resta natural vislumbrar nos trabalhos de Hadot acerca do helenismo greco-romano um material consistente em termos de ratificar e/ou retificar aspectos teóricos e elementos conceituais concernentes à leitura que Foucault realiza da filosofia helenística da Antiguidade. Não obstante as reconhecidas diferenças, assim como também proximidades, entre Foucault e Hadot, penso que podemos, sem hesitar, considerar a ambos como dois expoentes do pensamento do século XX que, apesar de trajetórias e interesses distintos¹⁰, tem

¹⁰ Para um melhor e mais aprofundado estudo desta questão ver: JUSMET, Luis Roca. *Ejercicio espirituales para materialistas: el diálogo (im) posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault*. Barcelona: Terra Ignota Ediciones, 2017. Ver também PAGNI, Pedro Angelo. Sobre a interlocução entre Pierre Hadot e Michel Foucault: horizontes comuns, projetos intelectuais distintos. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas (orgs.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, páginas 101-121.

as suas vidas intelectuais atravessadas por um objeto comum: o pensamento filosófico helenístico da Antiguidade greco-romana.

Em vista disto, objetivamos com este capítulo inicial valorar o tratamento histórico desenvolvido por Hadot acerca do pensamento helenístico com o intuito de subsidiar e sedimentar a abordagem filosófica de Foucault. Neste sentido, no decorrer da tese estaremos ora oferecendo elementos para confirmar o viés foucaultiano, ora complementando-o e, até mesmo, se for o caso, amparando uma possível discordância em relação ao mesmo.

Resumidamente, trabalhamos aqui a perspectiva de filosofia como maneira espiritual de viver, descrevendo seus elementos constituidores e apontando o nível de exigências, para o sujeito, de semelhante visão, a partir do interior das escolas filosóficas fundadoras do período helenístico da Antiguidade greco-romana. O cerne desta proposição filosófica está na vinculação expressa e indispensável do discurso e da ação - o sujeito virtuoso, ou que busca o viver virtuoso precisa, mesmo que coloque a própria vida em risco, articular congruentemente seu pensar e seu agir - herança francamente socrática. Filosofia, filosofar e sabedoria, assim, devem ecoar a harmonia discursiva na direção da reta ação. O filósofo, bem o vimos, finda por ser um ser *átomos*, fora de lugar - nem homem, nem Deus - e é a representação maior de um paradoxal desafio filosófico: precisa adotar a atitude de quem procura ininterruptamente a *sophía* sabendo de antemão que jamais a alcançará em sua plenitude.

Desafio que acreditamos dever acolher no âmbito pedagógico-educacional sem pestanejar - compreendendo a educação como um processo que tem início e meio, mas que, todavia, a despeito das estratégias adotadas caracteriza-se justamente por seu caráter de incompletude - portanto, fazendo de cada momento de chegada um novo ponto de partida, nos termos exatos do conceito de *experiência* de Dewey¹¹.

Todo este processo reconstrutivo imbrica-se profundamente com o propósito investigativo exatamente por proporcionar elementos teórico-filosóficos para a exploração da relação do *exercício de si mesmo* - conceito chave da filosofia helenística - com os dois pontos de chegada da tese. O primeiro, de conotação filosófica, abordará a ação do sujeito sobre si mesmo na direção de sua constituição como sujeito de veracidade - no desenvolvimento da capacidade do dizer veraz como elemento constitutivo de um bem viver. O segundo, de cunho educacional, prospectará as possibilidades de que tal assertiva - a constituição subjetiva do sujeito veraz - apresente-se como possibilidade no âmbito da ação docente entendida como

¹¹ DEWEY, John. *Democracia e educação*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1959.

formação humana. Veremos, na sequência, três opções de ascese com pressupostos diferentes aos apregoados pela filosofia helenística.

3. FILOSOFIA COMO ÁSKESIS: TRÊS PROPOSIÇÕES DISTINTAS DO HELENISMO

Michel Foucault, atento e autocrítico aos desdobramentos de suas atividades investigativas, realiza um triplo deslocamento na década de 80, direcionando suas buscas a um novo contexto histórico-cultural. Após oito anos de silêncio - de 1976, quando da publicação do primeiro volume de sua *História da sexualidade: A vontade de saber*, até 1984, momento do lançamento dos dois volumes seguintes deste mesmo trabalho, *O uso dos prazeres* e, em especial, *O cuidado de si* - surpreende pelo novo enfoque a que se dedica então¹². A mudança é profunda, pois a abordagem do inusitado contexto histórico-cultural - grego e romano antigos - e a base da leitura que põe em marcha - filosofia helenística - contém algumas significativas implicações. Por um lado, ele se dedica “não mais a modernidade do Ocidente (do século XVI ao XIX), mas a Antiguidade greco-romana” (GROS, 2006, p. 614). Por outro lado, desloca-se do foco político em torno dos dispositivos do saber-poder para “uma leitura ética em termos de *práticas de si*” (GROS, 2006, p. 615, grifo nosso). Também, como consequência de suas descobertas, percebe a necessidade de alterar o método utilizado até então, através do qual se centrava no caráter coercitivo dos sistemas de disciplinamento exteriores e impositivos aos sujeitos.

Um dos fatores decisivos à mudança metodológica origina-se a partir da constatação de que a prática da *confissão* - nuclear à *tradição do cristianismo* e que *implica a ação do sujeito sobre ele mesmo* - a partir do Concílio de Trento “*sai do monastério e começa a disseminar-se por todo o corpo social*” (CASTRO-GÓMEZ, 2016, p. 30, grifo nosso). Constitui-se, assim, a perspectiva do *auto assujeitamento*, exigindo um olhar diferenciado à questão da submissão e da domesticação da subjetividade. Este novo caráter da confissão, generalizada agora a toda a sociedade, mostra a contradição interna e os limites do “método bélico¹³” utilizado por Foucault

¹² O quarto volume deste projeto, *Les aveux de la chair*, somente viria a ser lançado em 2018, com a edição portuguesa traduzindo literalmente seu título como *História da sexualidade IV - As confissões da carne*. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2019.

¹³ O assim denominado “método bélico”, também chamado de “hipótese Nietzsche”, expressa uma forma de investigação que prioriza a análise do poder no esquema tensional entre luta e repressão. Foucault percebe que a noção de enfrentamento agonístico de forças inerente a esta é insuficiente para o adequado entendimento das relações de poder - afinal depara-se, como vimos, com a ação do poder coercitivo na forma de auto-assujeitamento na estratégia de objetivação do sujeito através da confissão cristã. Resulta desta constatação a alteração do foco - Foucault desloca a prioridade dada ao tensionamento de forças para colocar a atenção investigativa no horizonte das articulações entre três dimensões irredutíveis entre si - o poder, o saber e a subjetividade. A decisiva alteração reside na nova compreensão foucaultiana de que as formas de saber e os processos de subjetivação vão além da questão do poder coercitivo - neste sentido, passam a serem vistas também como espaços de liberdade e de resistência às pretensões de dominação do sujeito por mecanismos exteriores a ele. Para um maior detalhamento

- fundado na perspectiva da ação objetivante puramente externa - e exigindo, inclusive para seu desgosto, uma mudança radical no objeto de investigação.

Neste sentido, podemos dizer que o desafio a que se propõe muda exponencialmente. No princípio, Foucault buscava desvendar os mecanismos de objetivação do sujeito no âmbito dos discursos que distinguiam, por exemplo, o “normal” do “anormal” e na dimensão dos mecanismos biopolíticos que agiam na determinação da possibilidade de ser do sujeito; em outras palavras, seu foco situava-se na *razão de Estado* que objetivava controlar as condutas dos sujeitos, e utilizava para isto o conceito chave de *sexualidade*. Agora, depara-se com a ação objetivante do sujeito em relação a ele mesmo no *ato da confissão cristã* - que não é apenas generalizado, mas que também se torna obrigatório - atividade que, não sendo praticada, poderia levar o sujeito a ser considerado um herege, sendo colocado, portanto, à margem da sociedade. A partir da constatação do limite e da contradição interna do denominado método bélico, o foco de Foucault se dá na busca de uma possível contraposição - contextual, teórica e metodológica - justamente a estas duas realidades, conjuntas e coexistentes, *razão de Estado* e *cristianismo confessional*, que subjugavam a subjetividade humana. O que emerge desta nova abordagem é uma ação investigativa onde a incidência da atenção foucaultiana apresenta-se com foco diferente e específico pois “Não se trata mais de uma genealogia dos sistemas, mas de uma problematização do sujeito” (GROS, 2006, p. 615) . Ou seja, é o tema da *hermenêutica de si* que assoma em seus estudos, situando o núcleo do enfoque a partir dos Antigos na perspectiva do *autogoverno*. Este é proposto com base no conjunto de *práticas sobre si* da tradição da filosofia helenística que implica a concepção do *exercício de si mesmo* no horizonte dos denominados *exercícios espirituais* - todo um processo que se concretiza na perspectiva da *áskesis* (ascese) filosófica.

No cerne da investigação do *último Foucault*¹⁴ encontra-se, assim, o *exercício de si mesmo* através de um conjunto muito regrado de *práticas espirituais* presentes na formulação

ver: Más allá del modelo bélico, in CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I - razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo* en Michel Foucault. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Santo Tomás de Aquino, 2015, capítulo 1, páginas 19-29.

¹⁴ A controvérsia da existência ou não desta tripartição certamente resultaria interessante e profícua, porém, como não é o aspecto nuclear de nosso trabalho, não a abordaremos em detalhes. Gostaríamos apenas de indicar nossa impressão no sentido de que nos parece haver acerto em ambas as compreensões. Por um lado, parece haver a tripartição, pois Foucault claramente trabalha com o *Saber* e com o *Poder*, incluindo o *Sujeito* e a subjetividade tão somente quando percebe a insuficiência da abordagem sem este. Na obra *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Monte Hermoso Ediciones, 2017), Hubert Dreyfus e Paul Rabinow pontuam as alterações e rupturas que levam a identificação de metodologias e objetos de estudos distintos em três momentos específicos da obra investigativa de Foucault. No primeiro, o foco se dá na *arqueologia*, com a reflexão sobre as *práticas dos discursos*: aqui surgiria a impotência do sistema relacionadas à exclusão das práticas não discursivas. No segundo, a atenção se volta para a *genealogia*, com os estudos analíticos em torno das

original grega - *epiméleia heautoû* - e sua tradução latina - *cura sui*. O que está em jogo aqui é a busca da elucidação das formas históricas através das quais o Ocidente recepcionou, absorveu, interpretou e experienciou a *relação constitutiva entre o sujeito e a verdade*. Isto porque esta relação - filosófica por excelência - é indelevelmente marcada por mudanças relevantes no teor de seus fundamentos gerais no decorrer de sua apropriação e/ou vivência ao longo da história do pensamento e da subjetividade humana.

No princípio deste processo relacional dinâmico entre o sujeito e a verdade, encontramos a perspectiva do *conhecimento de si mesmo* com interpretações variadas a partir da acepção original gerada pelo Oráculo de Delfos e também na identificação do momento socrático como central em torno do conceito de *gnôthi seautón* (Item 2.1).

Na gênese e no desenvolvimento do viés relacional sujeito-verdade greco-romano da Antiguidade, temos o sempre presente *Sócrates*. Este é narrado como um sujeito que perambulava pelas ruas a instar os jovens a ocuparem-se consigo mesmo e expressado como aquele que formula e pratica a estratégia da maiêutica, um jogo de perguntas-respostas-perguntas que objetivava fazer com que o interlocutor percebesse o quanto não-sabe-que-não-sabe e, também, o quanto não-sabe-que-sabe. Foucault trabalha o papel de Sócrates na questão do processo sujeito-verdade centrando sua atenção nas obras *Apologia* e *Alcibiades I* - sendo este último considerado como o diálogo-berço do *cuidado de si* (Item 2.2).

A partir da compreensão nuclear de que o movimento filosófico helenístico se estruturava em termos de um conjunto de práticas espirituais - um efetivo, permanente e exigente cuidado de si mesmo - examinaremos em maiores detalhes o denominado conceito grego de *epiméleia heautoû* (Item 2.3). No seio destas derivações todas e até mesmo como reflexo delas, reapresentam-se ainda as definições pontuais dos conceitos de *filosofia* e de *espiritualidade* (Item 2.4).

Trataremos, para finalizar o capítulo, do entrelaçamento, das distinções e das semelhanças entre estas ideias e estes conceitos através de uma reconstrução dos traços basilares que fundam e dão sustentação a opções epistemológicas à *áskesis helenística*, mais

tecnologias modernas do poder: o problema surge quando o sujeito, objetivado externamente, se mostra sem liberdade e, portanto, sem a possibilidade de transformar a si mesmo. No terceiro, justamente em função das dificuldades acima elencadas, Foucault direciona seu trabalho para a dimensão da constituição ética dos sujeitos, projeto em pleno andamento no momento da análise sobre sua trajetória investigativa desenvolvida por Dreyfus e Rabinow. Por outro lado, parece haver uma clara continuidade - assinalada pelo próprio Foucault em algumas entrevistas - pois, independentemente do foco anunciado, é o sujeito e as suas relações com a verdade que subjazem à investigação. Fica, então, latente, a ideia de que ao mesmo tempo em que houve a divisão em três tempos, houve também a continuidade, algo que talvez só tenha ficado claro durante o percurso da abordagem ética.

especificamente, a *epistrophé platônica* (Item 2.5), a *ascese cristã* (Item 2.6), e ao *momento cartesiano* (Item 2.7).

Vejamos, a seguir, os desdobramentos dos elementos investigativos levados a termo e descritos por Foucault na obra *A hermenêutica do sujeito* em torno de *conceitos de base* e a interpretação que ele faz de *três formas de acesso à verdade* distintas do modelo helenístico - a abordagem pontual e detalhada deste será realizada no terceiro capítulo.

3.1 *Gnôthi Seautón*: o sentido original no Oráculo de Delfos e sua derivação socrática

Marca registrada dos livros de História da Filosofia, o Oráculo de Delfos se apresenta como uma curiosa e instigadora fonte original do saber que possibilita ao sujeito que a ele se dirige obter preciosas orientações para o bem viver. A famosa asserção do *Conhece-te a ti mesmo* é basilar em todo o escopo filosófico grego, e repercute ao longo dos milênios como um chamamento ao autoconhecimento de si na forma de uma existência serena e de um adequado desenvolvimento das potencialidades humanas. O sujeito, neste sentido, passa pelo desafio do conhecer-se a si mesmo como estratégia definidora de uma dupla e coexistente tarefa, a saber, a construção da liberdade pessoal como forma de constituição de uma subjetividade que se torne o mais livre possível das exigências interiores - necessidades físicas e paixões da alma - e também das armadilhas exteriores à serenidade - posses materiais, status, honrarias, etc.

As interpretações do preceito délfico são as mais variadas possíveis, bem como o seu uso nos mais diversos contextos, inclusive deslocando-se de seu sentido original, o que não impediu a constatação de que, segundo Foucault, “[...] na história do pensamento ocidental - o *gnôthi seautón* é, sem dúvida, a fórmula fundadora da questão das relações entre o sujeito e a verdade” (2006, p. 5). Isto é, sujeito e verdade somente podem coexistir em seu aspecto formativo humano como repercussão do permanente esforço do sujeito na direção de si mesmo e do desvencilhamento das amarras internas e externas de seu viver.

Como primeiro elemento relativo ao entendimento original do *gnôthi seautón*, Foucault alerta que, diferentemente da concepção atual, o que a fórmula inicial prescrevia “[...] não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses” (2006, p. 5). Para exemplificar esta visão antiga, Foucault lança mão de duas versões explicativas do tema dos preceitos délficos, tratando de expor a forma como eles eram concebidos e interpretados.

Inicialmente, vale-se de um autor chamado Roscher que em 1901 estabelecia que “todos os preceitos délficos se endereçavam aos que vinham consultar o deus e deviam ser lidos como espécies de regras, recomendações rituais *em relação ao próprio ato da consulta*” (Foucault, 2006, p. 6, grifo nosso). Ou seja, na base originária da assertiva délfica se fazia presente uma orientação explícita à *postura do consultante*, e isso distribuído em três partes, distintas, porém, entrelaçadas e irreduzíveis entre si.

Na primeira fazia-se presente o *medèn ágan*, cuja tradução como *nada em demasia* não implicava a designação de um princípio ético nem tampouco de uma condutual forma de ação humana. Antes, ensina Foucault a partir de Roscher, “Medèn ágan [...] quer dizer: tu que vens consultar não coloques questões demais, *não coloque senão questões úteis*, reduzi ao necessário as questões que queres colocar” (2006, p. 6, grifo nosso). Desta forma, como vimos antes, nada de asseveração ético-condutual e sim uma orientação explícita de que a consulta deveria primar por uma objetividade marcada pela prévia análise e seleção pessoal de questões notadamente úteis. Poderíamos aqui fazer uma analogia em termos de que a não observação desta premissa de colocar em questão um objeto específico e claro de abordagem, talvez seja a base sobre a qual o sujeito moderno vive às voltas com desgastantes - e no mais das vezes, maçantes e improdutivas - reuniões de trabalho.

Na segunda, encontrava-se os *engýe*, que em sua tradução como *cauções* indicava a necessidade de que o sujeito, ao consultar os deuses, mantivesse uma postura de comedimento e *prudência*. Deriva disso uma exigência ao sujeito, orientado no sentido de não fazer promessas nem de comprometer-se “[...] *com coisas ou compromissos que não poderás honrar*” (Foucault, 2006, p. 6, grifo nosso). Em outras palavras, prossegue neste preceito a fundamentação do anterior, pois reaparece a questão da avaliação crítica antecipada, desta feita em relação as reais condições do sujeito de comprometer-se de maneira equilibrada e possível com as proposições presentes e futuras às quais se vincula. Também em uma perspectiva análoga, teríamos aqui exemplificado que a inobservância deste limite crítico no sentido de ir além do que é possível em um determinado momento, manifeste-se concretamente no estressante e aprisionante endividamento financeiro individual e coletivo, uma das facetas mais nocivas do domínio econômico-financeiro sobre a vida dos sujeitos e das instituições¹⁵.

¹⁵ Uma obra esclarecedora deste poderio econômico-financeiro e de seus efeitos negativos no viver cotidiano das pessoas que, ademais, repercute profundamente na constituição da subjetividade humana é a da periodista estadunidense Jane Mayer, *Dinero Oscuro: la historia oculta de los multimilionários escondidos atrás del auge de la extrema derecha norteamericana*. Mayer mostra a saga dos detentores do capital americano que, liderados pela família Koch, investe somas elevadíssimas em pleitos eleitorais, meios de comunicação e programas universitários, alcançando, inclusive, o feito de ditar as regras do embate democrático. Em resumo, Mayer explicita o movimento

Na terceira, o *gnôthi seautón*, entendido como *conhece-te a ti mesmo*, implica justamente o sujeito com ele mesmo, pois orienta a que, somados aos elementos de objetividade (*medèn ágan*) e prudência (*engýe*), o sujeito efetivamente identifique suas necessidades a partir de si mesmo. Dito de outra maneira, aqui o *gnôthi seautón* contém o significado de que, ao questionar o oráculo, o sujeito precisa auto examinar-se, buscando em si mesmo as questões a serem apresentadas e recebe a indicativa de que “posto que deves reduzir ao máximo o número delas e não as colocar em demasia, cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber” (Foucault, 2006, p. 6). O propósito de fundo nesta citação é o de levar o sujeito a identificar prioridades efetivas e, a partir deste movimento, buscar resoluções às mesmas, evitando, com isto, perder-se em uma miríade sem fim de situações.

Nada em excesso, prudência e conhece-te a ti mesmo: aspectos prévios de uma busca de resolução de questões pendentes a partir de si mesmo que possibilite a relação dialógica com o oráculo na estreita concomitância consigo mesmo. No restrito sentido da não consideração desta formulação no viver humano e em analogia a ela, talvez possamos perceber o reforço do que indicamos na introdução geral deste trabalho e que se refere ao paradoxal estado de espírito existencial moderno que expõe um sujeito que se encontra solitário mesmo estando em meio à multidão¹⁶ em função de, assim pensamos, não se relacionar, verdadeiramente, consigo mesmo.

A seguinte interpretação do *gnôthi seautón* apontada é a de Defradas que em 1954, segundo entendimento de Foucault “[...] mostra, sugere que o *gnôthi seautón* de modo algum é um princípio de conhecimento de si” (2006, p. 6). Na verdade, tendo como base a análise de Defradas, Foucault indica que os preceitos délficos sintetizariam modos existenciais ancorados

criminoso de uma casta privilegiada que detêm a maior fatia da riqueza planetária na direção do sequestro da democracia dos Estados Unidos da América com o objetivo de estabelecer as regras do jogo em seu próprio benefício, o que envolve naturalmente a capacidade de financiar a aquisição de bens e serviços a um público induzido a isto (discurso neoliberal associado à mídia).

¹⁶ Resulta interessante, no sentido de buscar maiores elementos para compreender este paradoxo moderno, a obra contundentemente profética do sociólogo e psicólogo norte-americano David Riesman, *A multidão solitária* (São Paulo: Editora Perspectiva, 1971). A edição original data de 1950 e nela o autor desenvolve todo um trabalho reflexivo no qual demonstra, entre outras coisas, a tripartição cultural na qual estamos inseridos. Primeiro, uma forma de viver absolutamente regrada com base nas tradições e nos costumes estabelecidos. Segundo, o surgimento da ideia de interioridade individual, que continha em si a perspectiva de mudança, de si e do mundo. Terceiro, a realidade da época na qual a definição do ser do sujeito não se dá mais pela tradição nem tampouco pelos projetos pessoais - ou entendidos como pessoais - e sim pela restrita consideração da visão que os outros demonstram de nós. Reside aqui, neste ponto específico, o distanciamento do sujeito em relação a ele mesmo e a vinculação de seu ser ao exterior: é o outro, é o fora de si mesmo que prevalece e que determina o esforço de existir. Por isso, a ideia de individualismo excessivo como *solidão* em meio à multidão: em meio a ela, estamos ausentes de nós mesmos. Por isso, também, a incapacidade de *estar a sós* com nós mesmos: precisamos, dependemos da identidade proveniente da multidão que nos reconhece reconhecendo-se, mesmo que tudo não passe de um mero reflexo daquilo que verdadeiramente somos ou que poderíamos ser.

na perspectiva da prudência. Assim, *nada em demasia* relaciona-se com a imperativa necessidade de comedimento “[...] nas demandas, nas esperanças, nenhum excesso também na maneira de conduzir-se” (2006, p. 6), e a *prudência* (cauções) alerta para “[...] os riscos da generosidade excessiva” (2006, p.6), ou, dito em outros termos, incita a prestar atenção aos perigos da extrapolação dos limites. Por fim, o *conhece-te a ti mesmo* lembra enfaticamente ao sujeito de sua real situação, pois ele não só não é um deus como, ao contrário, é tão somente um mortal e que, tendo isto em vista, não deveria “[...] contar demais com sua própria força nem se afrontar com as potências que são as da divindade” (FOUCAULT, 2006, p. 6). O elemento que assoma importância aqui - e que coincide com a interpretação anterior - é o de observar o desenvolvimento de uma forma de vida que atente para as características de vulnerabilidade e fragilidade da condição humana. Portanto, a *prudência como conduta existencial* é tomada, tanto na relação consigo mesmo quanto com o outro e também diante dos fenômenos do mundo, como forma de fazer frente às vicissitudes da vida.

Como segundo elemento a ser considerado no âmbito do *gnôthi seautón* - independentemente do sentido atribuído - Foucault enfatiza que, “é fato, parece-me, que, quando este preceito délfico “conhece-te a ti mesmo”, o *gnôthi seautón*, aparece na filosofia, o pensamento filosófico, aparece, como sabemos, em torno do personagem Sócrates” (2006, p. 7). Neste *momento socrático*, o preceito constitui-se como sendo *um dos elementos* do sentido complexo do *cuidado de si mesmo*, portanto, surge vinculado a ideia ampliada da *epiméleia heautoû* e “[...] como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 7). Trataremos, na sequência, deste momento socrático de forma mais amiúde.

3.2 Cuidado de si: Sócrates, como princípio na *Apologia* e no *Alcibíades I*

A relação sujeito-verdade como princípio fundamental da *epiméleia heautoû* (cuidado de si), no sentido da constituição de um sujeito capaz de veracidade, germina e se desenvolve no exemplo filosófico da vida de Sócrates, em especial através do testemunho de seu mais notável discípulo, Platão.

A obra *Apologia de Sócrates* apresenta-nos um ateniense que, por conta de uma singular postura que desafia e instiga os seus contemporâneos a cuidarem de si nas relações que estabelecem consigo mesmos e com os outros no mundo, pode ser também considerado um

original cosmopolita - um cidadão do mundo. Isso por que, assim pensamos, ao incitar os demais ao cuidado pessoal nas relações interpessoais estabelecidas no viver cotidiano, abre caminho para duas características intrínsecas à pluralidade e à existência concreta. Na primeira delas, insere a exigente consideração do outro com suas peculiaridades e idiosincrasias, ou seja, ao mesmo tempo em que estabelece o desafio de auto verificação permanente do próprio substrato ético fundante de sua prática discursivo-condutual, explicita a existência de um outro. Este outro, em sua trajetória pessoal, muito naturalmente carrega em si uma perspectiva particular de princípios, de valores e de visão de mundo que pode ser - e no mais das vezes o é - distinta e até mesmo, antagônica. Emerge assim o primeiro ponto de convergência do caráter cosmopolita socrático, que se dá justamente pela *exigência da inclusão da diversidade no âmbito das relações humanas*. A segunda característica, nem por isso menos importante, coloca a imprevisibilidade dos acontecimentos do mundo como fator de valoração no interior destas relações. Isso significa que as ações e reações resultantes dos atos dialógico-existenciais necessitam do manuseio constante da lupa avaliativa de maneira pontual no *fato em si*, sem incorrer em generalizações açodadas, sem prender-se a individualizações equivocadas e tampouco sem decair em um processo de pura e simples relativização do mesmo. O segundo ponto de convergência da dimensão cosmopolita socrática reside, portanto, no *caráter móvel, flexível e contingencial dos fenômenos relacionais* cotidianos que se apresentam à recepção humana e que solicitam a formulação conjunta de estratégias racionais para a sua resolução, propiciando assim a saudável e vital continuidade da coexistência humana.

Decisiva, portanto, neste processo, a presença de Sócrates a perambular pelos espaços públicos de Atenas, tratando de fazer ver a seus concidadãos esta multiplicidade de fatores subjacentes ao pensar e ao conviver civilizado, mostrando a um só tempo a fragilidade e a potencialidade das visões individuais e coletivas. O jogo dialógico estratégico da maiêutica socrática possibilita desvelar o nível de conhecimento e de desconhecimento fático dos interlocutores, colocando o ser de todos e de cada um em suspenso, mesmo que momentaneamente. Pensamos que isso vale inclusive para Sócrates, pois embora se relacione a partir de uma posição de maior experiência e conseqüente segurança subjetiva em relação aos sujeitos que interpela, encontra-se também ele exposto às formulações que podem ser elaboradas por outros, abrindo espaço tanto à crítica ao manifestado pelo outro quanto à própria revisão pessoal.

Resulta importante, a partir desta perspectiva, considerar a correlação da cultura do *cuidado de si* com o viés do *conhecimento de si*. O trabalho investigativo leva Foucault a

expressar que, na Antiguidade, “[...] é fácil encontrar testemunhos da importância conferida ao “cuidado de si” e de sua conexão com o tema do conhecimento de si” (2006, p.597). Neste sentido, é o próprio Sócrates da *Apologia* que fornece subsídios a esta vinculação, aparecendo na cena ateniense como um mestre que prioriza o *cuidado de si mesmo* em detrimento das preocupações com as questões que normalmente ocupam as mentes humanas, tais como a acumulação e a manutenção das riquezas, da reputação pessoal e das honrarias públicas.

Sócrates desafia, inquisitivamente, aos que encontra pelas ruas e os incita, então, a ocuparem-se não com as coisas exteriores - impossíveis de serem controladas - e sim com a alma, isto é, com a vida interior de cada um desde uma apreciação racional da base ética que possibilita a conquista e a preservação da liberdade - esta sim, passível de ser desenvolvida e mantida sob sereno domínio. Pensamos que adquire importância observar o surgimento da relação mestre-discípulo no destaque foucaultiano de que o trabalho de Sócrates “[...] é uma missão que lhe foi confiada pelo deus” (2006, p. 598). A revelação de que a missão de despertar os homens é um desígnio divino, que Sócrates recebe e assume pronta e determinadamente, indica uma orientação que, seja real no sentido de vir do exterior, seja também real no sentido de resultar de uma autorreflexão, insere a figura do mestre nas atividades socráticas. No primeiro caso, o mestre seria o Oráculo que designou a Sócrates a tarefa de agir em prol do desenvolvimento humano; no segundo caso, o próprio Sócrates, através de um esforço pessoal, elevaria a sua condição racional ao ponto de encontrar um nível de auto orientação que o tornaria apto a cumprir com a mesma - teríamos então Sócrates como mestre de si mesmo? A presença do mestre, enfim, emerge no núcleo de uma problemática absolutamente filosófica: a possibilidade e a necessidade de distinção entre uma reflexão objetiva - fundada na conjunção da razão com o primado da experiência concreta - e a reflexão subjetiva - fundada na razão alicerçada pela capacidade humana de *phantasia*.

Em qualquer uma destas perspectivas - uma filosófico-literária e outra francamente filosófico-especulativa - o objetivo final é o mesmo, segundo afirma Foucault, agora também inspirado em Gregório de Nissa, pois se trata de “[...] encontrar a efigie que Deus imprimiu em nossa alma, e que o corpo recobriu de mácula” (FOUCAULT, 2006, p. 598). Esta tarefa exige a utilização de todos os recursos inerentes à razão - incluindo aqui a capacidade criativa (*phantasia*), base do breve ensaio especulativo acima mencionado - para elevar o nível racional no trabalho de realizar um escrutínio detalhado e aprofundado dos recônditos da alma humana. O recurso à Gregório de Nissa se faz presente para ressaltar a estreita proximidade - ressalvadas as devidas diferenças epistemológicas e teleológicas - entre a filosofia antiga e o ascetismo

cristão, indicando que este, inspirado naquela, se coloca “[...] sob o signo do cuidado de si e faz da obrigação de ter de conhecer-se um dos elementos desta preocupação essencial” (FOUCAULT, 2006, p. 598). Mais, afirma ainda que o contexto espaço-temporal entre as visões de Sócrates e de Gregório de Nissa, embora polos extremamente distanciados por suas bases teóricas fundantes, fornece a constatação de que “[...] o cuidado de si constituiu não somente um princípio, mas uma prática constante” (FOUCAULT, 2006, p. 598, grifo nosso). Temos aqui claramente formulada uma das bases centrais da filosofia antiga inspirada em Sócrates, que estabelece a necessária e irredutível vinculação entre o princípio discursivo fundante de um agir e um agir condutual que o repercute, em um permanente e recíproco processo de confirmação, sustentação e fortalecimento.

Foucault chega à conclusão de que “O cuidado de si vai ser considerado, portanto, como o momento do primeiro despertar” (2006, p. 11, grifo nosso), o que equivale a considerar, assim o entendemos, que o sujeito anterior a esta prática estava adormecido no que diz respeito a relação consigo mesmo e que, face a isto, permanecia desconectado de sua verdadeira condição humana que o coloca como um ser carente de cuidados de si junto ao outro na concretude do mundo.

O texto *Alcibíades I*, considerado como a primeira manifestação filosófica do *cuidado de si*, recebe de Foucault uma especial deferência, pois, em sua visão, “O ponto de partida de um estudo consagrado ao cuidado de si é muito naturalmente o *Alcibíades*” (2006, p. 600). Resulta desta avaliação a coerente inserção do mesmo na abertura da obra *A hermenêutica do sujeito*, originada em aulas de Foucault no *Collège de France* que representam um marco investigativo de singular e potencial especificidade - a inserção foucaultiana no universo investigativo da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade. Trata-se, a partir daqui, de aprofundar a busca de uma perspectiva ética que possibilite pensar na constituição subjetiva do sujeito não mais na ótica coercitiva anterior - ancorada em análises acerca do saber e do poder e de suas racionalidades subjacentes - e sim no horizonte de um desenvolvimento que prime pela liberdade conquistada através do trabalho do sujeito sobre si mesmo.

O Sócrates que nos é apresentado no *Alcibíades*, ademais de manter as características já explicitadas na *Apologia*, oferece à reflexão uma tríplice e complexa relação entre o cuidado de si e as dimensões da *política*, da *pedagogia* e do *conhecimento de si*.

No que diz respeito à *política*, Foucault esclarece que na confrontação com textos dos séculos I e II ocorrem ao menos três relevantes alterações, que se sobrepõem ao entendimento anterior e que colocam um outro nível de exigência quanto à prática do cuidado de si.

Destaca em primeiro lugar que, enquanto no *Alcibíades* Sócrates orientava no sentido de que o cuidado de si não deveria ser deixado para a velhice e sim praticado na juventude, o filósofo Epicuro, nascido em Samos, na Grécia, no ano 341 a. C., indicava que, na verdade, cuidar de si é algo que deve ser tomado como sendo independente de faixa etária. Temos, então, que o cuidado de si como princípio formador de uma determinada época da vida - na juventude de Alcibíades - transmuta-se em um princípio formativo que deve estar presente no viver do sujeito do nascimento à morte - assumindo um viés, portanto, atemporal. Assim, no dizer de Foucault “É este *princípio de cuidados permanentes*, ao longo de toda a vida, que nitidamente prevalece” (2006, p. 600, grifo nosso). Desta forma, a relação consigo mesmo, nos termos explicitados pelo cuidado de si epicuriano, deixa de ser algo reservado a um período específico da vida e passa a adquirir um caráter permanente, isto é, a partir do pensamento de Epicuro, *enquanto houver vida, deve haver cuidado de si*.

O segundo apontamento de Foucault é o de que a tarefa de cuidar de si - diferentemente da trama do *Alcibíades*, em que o mesmo é orientado a preparar-se para bem governar - agora assume a definição de que “Ocupar-se consigo mesmo não é, pois, uma simples preparação momentânea para a vida; cuidar de si é uma *forma de vida*” (2006, p. 601, grifo nosso). O que leva a consideração de que não basta adotar uma determinada estratégia de viver que se vincule a uma determinada ocasião - seja em termos de faixa etária, seja em função de contingências especiais, seja no sentido de buscar alcançar certos objetivos e/ou aspirações, seja até mesmo na perspectiva de atender necessidades relacionadas à preservação da vida. O cuidado de si precisa, necessariamente, estar atrelado a uma forma de viver que se explicita racionalmente nos âmbitos discursivos - como princípios norteadores - e que se concretize na vida cotidiana do sujeito - como ações efetivamente realizadas - e isso, ressaltemos e reafirmemos, durante toda a vida do sujeito e com total independência do caráter movediço e absolutamente imprevisível anteriormente citado.

O terceiro ponto a sofrer modificação relevante é o que se refere ao *si mesmo*, aspecto que recebe uma radical mudança de perspectiva. No *Alcibíades*, havia a orientação de cuidar de si primeiro, em função de que, *no futuro*, se pretendia governar os outros; prevalece aqui o fundo motivador vinculante, que implicava o cuidado de si com a *polis* a governar. Assoma-se agora uma nova visão, definida por Foucault pontualmente no sentido de que “*Trata-se agora de ocupar-se consigo, para si mesmo*” (2006, p. 601, grifo nosso). O aspecto diferenciador suscitado por esta alteração em relação ao si mesmo é o de que todo o esforço para o ser do sujeito tem como mote emulador o próprio sujeito, que passa a ter em função disso centralidade

para ele mesmo durante todo o seu existir. E aqui aparece, como reflexo direto desta concepção de ser para si mesmo, o quarto apontamento foucaultiano, na compreensão de *conversão a si mesmo* a partir da adoção do sujeito por ele mesmo como seu objeto de cuidado em termos de uma “[...] ideia de todo um movimento da existência pelo qual se retorna sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 601). Poderíamos definir este movimento como sendo aquele que tem no sujeito mesmo o seu ponto de partida para a constituição de sua própria subjetividade, mantendo este mesmo referencial no percurso do desenvolvimento desta e, por fim, visando chegar a ele mesmo como objetivo final da trajetória existencial. Esta seria a estratégia do cuidado de si como práticas de si estruturada no seio da política, através da qual o sujeito poderia alcançar um nível de liberdade condizente com as aspirações de humanidade que permitiriam a ele um bem viver junto ao outro nas contingências imprevistas e inevitáveis da vida.

Em se tratando da *pedagogia*, segundo Foucault, no *Alcibíades*, “[...] o cuidado de si se impunha em razão de falhas da pedagogia; tratava-se ou de completá-la ou de substituí-la; em todo caso, tratava-se de dar uma “formação” (2006, p. 602). A implicação aqui refere-se ao caráter de *necessidade sócio-política*; no *Alcibíades* há a exigência de uma preparação voltada para a contemplação de uma aspiração específica, a de *bem governar a cidade*. O cuidado de si assume, diz Foucault “[...] como forma principal, senão exclusiva, o conhecimento de si: ocupar-se consigo é conhecer-se” (2006, p. 102). Conhecer-se para bem governar; isso nos possibilita confirmar o já dito anteriormente de outra forma, no sentido de que o cuidado de si no *Alcibíades* não prioriza a dimensão pessoal - *a conversão a si mesmo* - e sim a esfera pública e seu objeto principal - *o governo dos outros*. Daí a conclusão de Foucault de que o cuidado de si no *Alcibíades* é complexo em função de sua dupla estruturação pois, “[...] o objeto do cuidado de si é o eu, mas a finalidade é a cidade, onde o eu está presente a título apenas de elemento” (2006, p. 103, grifo nosso). A constituição do eu no *Alcibíades*, portanto, não tem o caráter de centralidade - ao contrário, constitui-se em mero elemento conformador de uma aspiração maior e, importante marcar, *futura*. Forma-se o eu não para o bem viver agora e sim para que, quando chegar a hora de assumir o governo da cidade, o sujeito esteja apto a bem governar os outros.

A questão pedagógica de fundo, ou melhor dizendo, a denúncia do *déficit pedagógico*, instaura-se a partir da crítica da insuficiência formativa ateniense no sentido de possibilitar aos jovens realizarem de maneira satisfatória, segura e bem regulada, a *transição da vida da adolescência para a vida adulta*, quer dizer, o momento em que o jovem deve sair do âmbito protetor e formativo do pedagogo para dar conta das contingências da vida por si mesmo.

Conforme assinala Foucault “A crítica da pedagogia ateniense como incapaz de assegurar a passagem da adolescência à vida adulta, de assegurar e codificar este ingresso na vida, parece-me constituir um dos traços constantes da filosofia grega” (2006, p. 107). O desafio que se estabelece então é o de reestruturar uma formação que contemple, entre outras coisas, a superação deste déficit pedagógico, algo que pensamos emergir a partir das modificações supracitadas no âmbito da política, em especial o caráter de princípio permanente do cuidado de si. Quando este aspecto deixa de se dar em um período específico da vida - a juventude - e passa a fazer parte da totalidade da existência do sujeito, há uma transformação da função pedagógica concernente a prática do cuidado de si.

Isso ocorre por que, segundo esclarece Foucault “A partir do momento em que a aplicação a si se tornou uma prática adulta a ser exercida por toda a vida, seu papel pedagógico tende a se dissipar e outras funções se afirmam” (2006, p. 602). Na esteira desta revolução temporal relativa ao cuidado de si - antes limitado a um período da vida e agora estendido ao viver total - uma das mutações mais importantes, assim entendemos, é a *função de desaprendizagem* que se instaura na função crítica implícita ao cuidar-se como forma de constituir-se. Nas palavras de Foucault “A *prática de si deve permitir desfazer-se de todos os maus hábitos, de todas as opiniões falsas, que podemos receber da multidão ou dos maus mestres, como também dos pais e dos que nos cercam*” (2006, p. 602, grifo nosso). Reforçando, afirma ainda Foucault com veemência “*Des-aprender*” (*des-dicere*) *é uma das importantes tarefas da cultura de si*” (2006, p. 602, grifo nosso). Consideramos fundamental ressaltar que o que isso quer indicar não é, em nenhuma hipótese, o desprezo pelo saber constituído pelos homens que antecedem as novas gerações. Não é, reforçamos, uma pura e simples aversão à geração passada e tampouco implica uma destituição do valor dos ensinamentos dos pais e dos mestres. Ao contrário, é justamente o conteúdo desta reserva cultural que nos é ofertada quando nos adentramos no mundo constituído que, respeitosa e reflexivamente, a prática do cuidado de si em sua função crítica deve fazer passar pelo crivo da razão. Isso por que, levando em consideração o contexto com suas premissas, normas e particularidades específicas, torna-se evidente o desencontro de visões de mundo muito naturalmente desenvolvidas. O pensamento acerca do conceito de infância, por exemplo, no período *escolástico* (criança como indistinta do adulto) e no período do *Iluminismo* (Rousseau e Piaget argumentando em defesa da especificidade do universo infantil), não deixa margem de dúvida quanto ao tensionamento e à necessidade de refletir sobre a questão em termos de atualização conceitual ou, como expressa Foucault, de necessária desaprendizagem. Poderíamos agregar a esta tensão crítica o valor da

mulher, a dignidade dos negros, o desenvolvimento tecnológico e etc., demonstrando a urgência de recepcionar o já sabido com a lupa das novidades e com a serena consideração racional, não somente em termos de saber, mas também no condizente às práticas sócio comportamentais.

Outro aspecto essencial é a *função de luta* que emerge a partir da compreensão de Foucault de que “A prática de si é concebida como um combate permanente” (2006, p. 602), particularmente vinculada a ideia de propiciar ao sujeito uma formação que lhe forneça instrumentos para fazer frente justamente ao já citado universo contingencial marcadamente imprevisível. Preparação do espírito, desta forma, para manter-se ativo e predisposto a recepcionar as adversidades - e também as benesses, afinal são inúmeros os que se sentem pouco à vontade em situações consideradas como boas - advindas da existência, ao longo da mesma.

Ainda, é preciso considerar algo que era absolutamente natural na Antiguidade e que sofreu desgaste pela má utilização e ainda pior compreensão ao longo do tempo, a *função curativa e terapêutica*¹⁷ do cuidado de si. Tanto na cultura grega - já em Pitágoras, mas principalmente a partir de Sócrates - como na romana (inspirada em Sócrates e expressada principalmente por Epicteto, Marco Aurelio e Sêneca), e com ênfase especial no período singular da filosofia helenística, o universo filosófico atrelava um valor curativo e terapêutico à sua prática. Neste sentido, por exemplo, designa Foucault que na cultura grega era algo corriqueira “[...] a existência de uma noção de *phatos*, que significa tanto a paixão da alma quanto a doença do corpo” (2006, p. 602), assim como também era comum a utilização semântica própria da medicina, através de metáforas como a de “[...] cuidar, curar, amputar, escarificar, purgar” (2006, p. 602). Foucault informa também que nas tradições do epicurismo, dos cínicos e dos estoicos, da mesma forma, encontra-se consistentemente fundamentado o princípio de que “[...] o papel da filosofia é curar as doenças da alma” (2006, p. 602, grifo nosso). Interessa, aqui, marcar a concepção de prática filosófica como contendo características fundantes à realização de uma leitura adequada dos fenômenos existenciais, permitindo assim o tratamento racional dos mesmos e, desta forma, impedindo a contaminação do espírito com falsas crenças e infundados medos.

No âmbito do *conhecimento de si mesmo* e em especial nos séculos I e II, o cuidado de si vai estabelecer outra importante marca, a saber, com Foucault, que “É um princípio

¹⁷ Foucault cita o grupo conhecido como *Terapeutas*, que organizava as suas atividades cotidianas buscando realizar a cura dos males da alma, atingir a *enkráteia*, ou o domínio de si e também se dedicava aos cuidados do corpo. Um detalhamento precioso deste grupo está na obra de Filón de Alejandria, *Los terapeutas: de vita contemplativa*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

geralmente admitido que não se pode ocupar-se consigo sem a ajuda de um outro” (2006, p. 603). Isso significa a inserção, definitiva e necessária, do outro no processo de relacionar-se consigo mesmo e da compreensão daquele como um mestre na vida deste. Pode parecer contraditória, à primeira vista, esta dependência do outro na constituição livre e soberana de um si mesmo capaz de manter-se forte e sereno diante das contingências desconhecidas da vida, porém, inspirado em Sêneca nos alerta Foucault que “[...] ninguém é tão forte para livrar-se por si mesmo do estado de *stultícia* no qual se encontra” (2006, p. 603). Ou ainda quando, baseado nos ensinamentos de Galeno, adverte que “[...] o homem ama demais a si mesmo para ser capaz de sozinho curar-se de suas paixões” (2006, p. 603). Tais advertências estão em consonância com uma percepção de fundo da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade que estabelece que a *condição humana* carrega em si mesma - mais uma vez, desde o princípio da vida do sujeito até a extinção da mesma - um caráter insuperável de fragilidade e de vulnerabilidade. Isso vale para a existência orgânico-física - necessidade de alimentação, de água e de proteção frente ao excesso de frio ou de calor; crescimento, envelhecimento e perecibilidade do corpo, por exemplo. Vale também para o estado de espírito do sujeito - um natural estado inicial de *stultícia*, ausência de valores normativos no princípio das relações sociais, incipiente consciência de si mesmo e do outro bem como da humanidade implícita a existência humana e etc. Espírito que precisa ser auxiliado para desenvolver a compreensão de si, do outro e do mundo no qual está inserido e no qual manifestam-se os mencionados caracteres frágeis e vulneráveis.

Na dimensão da maestria, diríamos então, sem medo de equivocarnos, que é extremamente exemplar a postura de Sêneca na relação de mestre com seu discípulo Lucílio, pois, como reconhece Foucault, ele “[...] *mesmo sendo velho, tendo renunciado a todas as suas atividades, dá conselhos a Lucílio, mas também os pede e se felicita pela ajuda que encontra nesta troca de cartas*” (2006, p. 603, grifo nosso). Sêneca representa, com particular fidelidade, a prática de uma atitude que se realiza com base no cerne dos pressupostos fundantes da cultura de direção de alma profundamente imbricada com o cuidado de si mesmo. Este processo se constitui no reconhecimento da fragilidade e da vulnerabilidade do ser humano, no respeito ao caráter permanente e infundável de cuidado de si mesmo e, ao fim e ao cabo, na grandeza de contribuir com o outro ao mesmo tempo em que sente gratidão pela ajuda recebida. Finaliza Foucault afirmando que “Esta cultura de si comportava um conjunto de práticas designado geralmente pelo termo *áskesis*” (2006, p. 604). Trataremos do conceito de *áskesis* através das suas variáveis epistemológicas e teleológicas logo na sequência deste capítulo. Por hora,

importa registrar, a título de introdução geral, que se trata de um esforço a ser levado a termo na amplitude da vida, com vistas à elevação do ser do sujeito no sentido de estabelecer uma relação profunda consigo mesmo que propicie o domínio das recorrentes paixões interiores e a serenidade frente as imprevisíveis demandas exteriores.

Sócrates, então, como ponto de origem e de fundamentos para o desdobramento das questões relacionadas a história do pensamento humano: veremos, a seguir, o desenrolar do conceito de *epiméleia heautoû*.

3.3 *Epiméleia Heautoû*: formulação original como um conjunto de práticas espirituais

A cultura do *cuidado de si* na tradição da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade - especialmente em relação ao *eu* - como vimos anteriormente, apresenta uma relevante alteração em relação ao exposto por Foucault com base na obra *Alcibíades I*, de Platão. Nesta, a atenção em relação ao eu, com base no *conhece-te a ti mesmo*, no momento *presente*, colocava-se como um elemento vinculado ao propósito final de bem governar a cidade - a exigência de cuidado consigo mesmo estava estreitamente relacionada a ação *futura* de governar o outro. Agora, com a denominada idade de ouro da época imperial, o eu “[...] aparece tanto como o objeto do qual se cuida, algo com que se deve preocupar, quanto, principalmente, como finalidade que se tem em vista ao cuidar-se de si” (FOUCAULT, 2006, p. 103). Isso significa na prática que, se antes o eu recebia cuidado tendo em vista a prioridade posterior - bem governar a cidade - agora, na perspectiva do helenismo, ele passa a constituir-se através de tríplice e entrelaçada perspectiva, pois é, concomitantemente, o ponto de partida, a base do percurso e a meta da chegada: *ele é o objeto do qual se cuida, por ele mesmo e para si mesmo*. Como repercussão imediata e decisiva, o cuidar de si mesmo mantém interesse no conhecimento de si, porém, este perde seu caráter de centralidade e adquire o *status* de partícipe de um conjunto maior de estratégias a serem praticadas.

A *epiméleia heautoû* em sua designação original implica, justamente, a ampliação do cuidar de si para além do *conhece-te a ti mesmo*: o desafio envolve o conhecimento de si, o ocupar-se consigo mesmo, o cuidado com o eu, como algo que excede uma atitude de espírito de prestar atenção ao si mesmo no sentido de manter vivo na memória algo importante. Trata-se, agora, de conduzir-se na vida através de um conjunto de práticas que irão implicar uma postura de permanente e regrada vigília de si mesmo. Etimologicamente, o termo *epiméleia heautoû* advém da expressão *meletân*, que, segundo Foucault ensina, é com frequência

“empregada e associada ao verbo *gymnázēin*” (2006, p. 104), traduzido como treino, exercício. Veremos estes termos gregos - *meletân* e *gymnázēin* - de forma detalhada quando da abordagem da função *meditatio* da leitura, no terceiro capítulo. O cuidado de si, então, imbrica-se ao exercício cotidiano de atividades regradas no interior de um *conjunto de práticas* que podem, a princípio, serem vivenciadas de quatro maneiras, como segue.

O *olhar sobre si mesmo* (1) é o ponto inicial, sendo definido por Foucault como aquele que se reporta aos “[...] atos de conhecimento e se referem à atenção, ao olhar, à percepção que se pode ter em relação a si mesmo” (2006, p. 105). Neste sentido, a atenção sobre si mesmo precisa recair sobre o interior do sujeito sem as interferências do exterior: Foucault cita a analogia que Plutarco faz com o ato de fechar as janelas e as persianas para poder melhor olhar para o interior da casa. Não se trata, aqui, de negar ou de desconhecer o mundo externo e sim, ao contrário, de coexistir com ele, porém, de uma forma através da qual seja possível focar nas manifestações interiores do sujeito - suas emoções, seus pensamentos, suas representações, seus desejos e aspirações - tentando filtrá-las adequadamente e, assim, fazer frente às suas demandas singulares.

O outro aspecto destacado é o da *conversão a si mesmo* (2), que se dá na conjunção da vigilância sobre si com o necessário “[...] movimento global da existência, que é conduzida, convidada a girar de certo modo em torno de si mesma e a dirigir-se ou voltar-se para si” (FOUCAULT, 2006, p. 105). O processo de conversão a si coloca o sujeito, desta forma, em relação consigo mesmo, fazendo deste movimento em direção ao seu interior e profundidade, o seu próprio refúgio, abrigo e fortaleza. Reencontro consigo, proteção de si, atenção a si e, desta forma, o exercício de uma melhor e mais equilibrada elaboração do eu.

Na sequência emergem as *condutas particulares em relação a si mesmo* (3), que sintetizamos livremente considerando que estas se expressam nas linguagens médica (tratar-se, curar-se), jurídica (direitos, dívidas, obrigações) e religiosa (cultuar-se, respeitar-se, envergonhar-se). O leque de ações a serem efetuadas sobre si mesmo apresentam aqui a necessidade de que o sujeito se movimente no sentido de obter curas de estados de espírito conflagrados por temores geralmente infundados por que baseados em uma leitura irrefletida e, por isso mesmo, distorcida, dos fenômenos da vida (FOUCAULT, 2006, p. 105-106).

Por fim, Foucault alude ao processo de *relação permanente consigo mesmo* (4) “[...] quer se trate de relação de domínio e soberania (ser mestre de si mesmo), quer de sensações (sentir prazer consigo, alegrar-se consigo, ser feliz em presença de si, satisfazer-se consigo mesmo, etc.” (2006, p.105). Em outros termos, o fator decisivo neste ponto é o da presença do

sujeito na sua própria vida, articulando seus pensamentos e representações, bem como suas ações, na direção da mestria da própria vida e do desenvolvimento da capacidade de estar bem consigo. Isso nos leva a constatação da existência de uma dupla dimensão, junto com Foucault; por um lado, tratar das formas pelas quais o sujeito pode generalizar, ao longo de toda a sua vida, este cuidado de si como práticas regradas e permanentes de si mesmo. Por outro lado, tratar das maneiras pelas quais este mesmo cuidado pode ser generalizado à vida de todos os sujeitos, na perspectiva de uma disponibilização indiscriminada, *mesmo que com algum nível de restrição relacionada ao estado particular em que o sujeito se encontra e também ao universo de relações que ele estabelece*¹⁸.

Em síntese, o termo grego *epiméleia heautoû* - *cura sui* para os latinos - designa uma postura existencial que extrapola a simples tomada de consciência e de mera atenção de si para consigo pois “[...] designa uma ocupação regrada, *um trabalho com seus procedimentos e objetivos*” (FOUCAULT, 2006, p. 599, grifo nosso). Isto nos leva ao cerne da exigência de *filosofia como forma de vida* do helenismo greco-romano da Antiguidade: a total, irredutível e coerente coexistência dos fenômenos internos do sujeito - pensamentos, representações, sensações, emoções, sentimentos - com as ações e reações levadas a termo no curso dos acontecimentos concretos. Foucault afirma também que a *epiméleia heautoû* “[...] não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana” (2006, p. 12). Mais ainda, Foucault ressalta que tal concepção de cuidado de si não se restringiu ao viver filosófico, sendo, ao contrário, transformado em um movimento cultural que atingiu todos aqueles que se propunham a uma forma de vida com pretensões de “[...] obedecer ao *princípio de racionalidade moral*” (2006, p. 12, grifo nosso). O que equivale a afirmar que o procedimento individual do cuidado de si mesmo, que a princípio concernia ao viver filosófico, situa-se sem dúvida neste, porém, amplifica-se ao viver geral: o cuidado de si alçou-se ao patamar de um fenômeno cultural abrangente e disponível a todos.

Temos então que a *epiméleia heautoû* imbrica-se profundamente com uma maneira geral de perceber e de receber os fenômenos da vida, com uma forma de estar no mundo,

¹⁸ Este caráter dúbio de disponibilização indiscriminada e ao mesmo tempo restritiva do acesso às práticas de si será melhor abordado no quarto capítulo, quando trataremos da *ação docente como formação humana*. Neste momento, apenas assinalaremos nossa compreensão de que tanto o estado particular do sujeito - por exemplo, o estado de *stultícia* natural de nossa condição humana - quanto a sua inserção em um dado universo de relações - por exemplo, escola, universidade, grupo de pesquisas - é muito naturalmente uma riquíssima fonte de investimento educacional no sentido de explorar o caráter *de perfectibilidade* (Jean-Jacques Rousseau), de *plasticidade* (John Dewey) e de *adaptação* (Jean Piaget) humana.

com uma postura relacionada às ações e reações, com uma atitude de relação inclusiva e respeitosa referente ao outro e com um modo de fazer frente as ocorrências do mundo que, recordemos, são dotadas do caráter de imprevisibilidade e, não raro, de inevitabilidade. Conforme Foucault “A *epiméleia heautoû* é uma atitude - para consigo, para com os outros, para com o mundo” (2006, p. 14). Pensamos que vale reforçar o viés não-solipsista desta perspectiva francamente relacional - *sempre se faz presente a necessidade de uma atitude frente a si mesmo, ao outro e ao mundo*. O ato de olhar para si mesmo, o movimento da conversão do olhar, a adoção de condutas particulares em relação a si mesmo e a concepção de relação permanente consigo mesmo nunca, em nenhuma hipótese, exclui o outro e/ou a vida concreta. Ao contrário, a *epiméleia heautoû* somente encontra possibilidade de resolução na estreita, exigente e inegociável relação permanente do sujeito com ele mesmo, com o outro e com o mundo concreto. Também explícita a esta relação eu/outro/mundo se encontram as exigências de ações que “[...] são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos” (FOUCAULT, 2006, p. 14). São, resumidamente, práticas, *exercícios de si sobre si* que objetivam fornecer ao sujeito formas de apreensão e de enfrentamento dos fenômenos existenciais - sejam eles concretos, sejam advindos da capacidade da *phantasia* - sem a ilusão da certeza absoluta e, ao mesmo tempo, sem a distorção proveniente da recepção açodada. Incluem-se, neste sentido, as técnicas meditativas, as estratégias de memorização, os procedimentos para o autoexame de consciência e os cuidados para com as representações que chegam ao espírito.

O tema do cuidado de si enquanto elaboração filosófica e nos termos acima assinalados, estende-se desde o século V a.C. até os séculos IV-V d.C., em um percurso que abrange “toda a filosofia grega, helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã” (FOUCAULT, 2006, p. 15). A *epiméleia heautoû* envolve uma longa e consistente extensão temporal que se estrutura filosoficamente - também epistemológica e teleologicamente - em torno de práticas capazes de definir formas de ser, de refletir, de examinar representações, ideias e teorias e que se constituem relevantes “[...] na história das práticas de subjetividade” (FOUCAULT, 2006, p. 15). O ponto fundamental da proposição filosófica da *epiméleia heautoû* é, sem dúvida, a *presença do sujeito em sua própria vida*, conformando coerentemente seu discurso e seu agir: o conteúdo subjacente a este esforço do sujeito sobre si mesmo é a verdade acessada provisória e reflexivamente com o intuito de constituição e fortalecimento do eu. Este trabalho sobre si vem reforçado por um conjunto de *práticas espirituais* regradas que podem elevar a condição existencial do sujeito a um nível de maior e mais abrangente liberdade: o sujeito, ao pôr-se a

prova, reconstrói-se, reelabora-se, transfigura-se. Nas palavras de Foucault, a *epiméleia heautoû* designa e estrutura “[...] o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade” (2006, p. 21, grifo nosso). O tema do acesso à verdade e sua interrelação com a filosofia e a espiritualidade é central, portanto: abordaremos esta questão na sequência.

3.4 *Filosofia e espiritualidade: noções centrais ao acesso da verdade que transforma*

A tradição helenística grega e romana da Antiguidade carrega, como um de seus mais sólidos marcos constitutivos, a estreita e indissociável relação entre a questão filosófica do acesso à verdade e o universo relacionado à prática da espiritualidade. Filosofia e espiritualidade, nestes termos, funcionam como um harmonioso conjunto na direção da prospecção, da fundamentação e da ação transformadora da verdade sobre o ser do sujeito.

Filosofia, neste sentido, é entendida como o esforço realizado pelo sujeito, através da capacidade racional do pensamento, de interrogar-se acerca das formas e das possibilidades de que ele possa, efetivamente, conhecer a verdade. Dito de outro modo, conforme Foucault, filosofia é a “[...] forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (2006, p. 19). Implícita a esta acepção de filosofia emerge o reconhecimento de que acessar a verdade carrega em seu núcleo dois elementos: o primeiro diz respeito a necessidade de que se atenda certas condições para a obtenção da verdade e o segundo estabelece que, mesmo contemplando as mesmas, há um limite que não será superado. Subjaz a esta compreensão a impossibilidade de que o sujeito possa acessar uma verdade com caráter fixo, permanente e imutável. A impossibilidade de acessar a verdade absoluta é algo inerente à condição humana e a sua caracterização nuclear que define o sujeito como um ser inacabado e, em função disto, em permanente formação.

Espiritualidade - conceito filosófico que não remete a nenhum tipo de teologia - é definida por Foucault como sendo “[...] o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc.” (2006, p. 19). São mecanismos, estratégias que, cada uma a seu modo e com a sua própria racionalidade, colocam o sujeito à prova, desafiando um modo de ser instaurado com forte - e no mais das vezes quase que absoluta - interferência externa. Efetivam uma ação sobre o ser do sujeito que abre caminho para a reavaliação das premissas e pressupostos subjacentes a sua visão de mundo possibilitando, desta forma, a sua transformação. O questionamento constante

das bases formativas do si mesmo - na perspectiva da *desaprendizagem* citada anteriormente - colocam em cena o componente do risco à subjetividade e implicam um “[...] preço a pagar para ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2006, p. 19). É justamente neste sentido que a espiritualidade aporta uma dimensão desafiadora - e evidentemente fecunda - que se ancora em três características fundantes, todas relacionadas a questão do acesso à verdade e de sua capacidade de ação transfiguradora.

O primeiro elemento é apontado por Foucault como uma premissa fundamental através da qual se estabelece que “*A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito*” (2006, p. 19, grifo nosso). Aqui faz-se necessário ressaltar a divergência com a perspectiva cartesiana - tema do item 2.7 - pois, do ponto de vista da espiritualidade, não é possível acessar a verdade “[...] por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito” (FOUCAULT, 2006, p. 19). Ao contrário, a postulação central da perspectiva da espiritualidade filosófica é a de que “[...] o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, *outro que não ele mesmo*, para ter direito ao acesso à verdade” (FOUCAULT, 2006, p. 19, grifo nosso). O contraponto é contundente: o sujeito cartesiano encontra a verdade no ato de conhecimento que não coloca o ser em questão; o sujeito de espiritualidade, em contrapartida, somente encontra a verdade na disposição corajosa de pôr-se à prova, ou nas palavras definitivas de Foucault “*A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito*” (2006, p. 20, grifo nosso). Desta forma, o sujeito que tem a pretensão de acessar a verdade precisa, necessariamente, colocar o seu ser de sujeito em risco.

O segundo elemento destacado por Foucault é o da *conversão*, aqui entendida como o processo de *transformação do sujeito* através do acesso da verdade que contém em si o germe da *transfiguração* que pode se dar de três distintas formas. Na primeira, denominada por Foucault como *Eros* (amor), a conversão efetua-se por um movimento que “[...] arranca o sujeito de seu *status* e de sua condição atual (movimento de ascensão do próprio sujeito; movimento pelo qual, ao contrário, a verdade vem até ele e o ilumina” (2006, p. 20). Na segunda, o processo de conversão exige um trabalho de si sobre si em que “[...] se é o responsável por *um longo labor que é o da ascese (áskesis)*” (FOUCAULT, 2006, p. 20, grifo nosso). A *áskesis*, então, é o processo pelo qual o sujeito age sobre si mesmo em busca de uma estruturação do eu que seja caracterizado primordialmente pela liberdade do espírito, pela serenidade d’alma (este será o tema central do terceiro capítulo). Na terceira, o fenômeno é o

do *retorno da verdade sobre o sujeito*, através da abertura de um acesso à verdade efetivo e autêntico cuja capacidade fundamental é a de produzir “[...] efeitos que seguramente são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la” (FOUCAULT, 2006, p. 20). *Eros*, como verdade que ilumina o sujeito, *áskesis* como trabalho do sujeito consigo mesmo e *retorno da verdade sobre o sujeito* como mecanismo transfigurador: elementos distintos, mas que atuam na *conversão* do sujeito, possibilitando a ele redefinir-se.

Verdade, em síntese, no âmbito da espiritualidade filosófica, não é uma espécie de prêmio conquistado através de um simples ato de conhecimento e sim o resultado de um permanente trabalho de si sobre si mesmo. *Verdade*, aqui, caracteriza-se por um ato de “iluminação”, de realização interior, constitui-se em um ato de construção da tranquilidade da alma ou, no dizer de Foucault “[...] *na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito e que o transfigura*” (2006, p. 21). *Verdade*, em suma, como o ápice de um processo laborioso que exige a presença e a atuação do sujeito em si e sobre si, colocando à prova o eu e desestabilizando saberes cristalizados de forma irrefletida - sejam eles advindos de um açoitamento do próprio sujeito, sejam eles advindos de sua exterioridade.

Espiritualidade, enfim, compreendida como algo para além do ato de conhecimento em si e por si mesmo, conhecimento que se faz, todavia, necessário, mas que precisa ser o produto de uma preparação e de uma consumação “[...] *do próprio sujeito no seu ser de sujeito*” (FOUCAULT, 2006, p. 21, grifo nosso). Assim, o sujeito que inicia o processo difere do sujeito que o finaliza, com este finalizar sendo provisório e afeito a novos investimentos filosófico-espirituais e, neste sentido, confirmando e reafirmando a ideia de que as práticas espirituais contêm em sua racionalidade interior o entendimento de que “[...] *o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito*” (FOUCAULT, 2006, p. 24, grifo nosso). Reside aqui a compreensão da filosofia helenística grega e romana da Antiguidade de que o acesso à verdade exige o *deslocamento* do sujeito no sentido de colocar-se à prova em busca de sua reinvenção e, quiçá, do encontro com seu *si mesmo* verdadeiro - sempre na perspectiva do vir a ser. Por isso, o sujeito tal como é, não tem a capacidade de acessar a verdade e, também por isso, a verdade, como substrato de uma trabalho intenso e permanente de si sobre si, como produto de um esforço filosófico-espiritual, constitui-se como efetivamente capaz de transformar o sujeito.

Vejamos, a seguir, os fundamentos desta busca de si mesmo em três proposições distintas da filosofia helenística, principiando pela perspectiva platônica, onde Foucault situa a busca do elemento divino como mecanismo de salvação do sujeito.

3.5 *Epistrophé platônica: o olhar para o alto como forma de encontrar o elemento divino*

No universo das já referidas variações históricas da relação sujeito/verdade, uma das mais antigas e influentes abordagens do tema da conversão encontra-se desenvolvida na filosofia de Platão. A denominada *epistrophé* platônica estrutura-se nuclearmente em quatro momentos, díspares no processo particular de cada um, porém, irredutíveis entre si no que tange à realização do movimento de conversão a si mesmo.

Primeiro, “[...] conversão como maneira de se desviar de alguma coisa” (FOUCAULT, 2006, p. 257), ou seja, o ponto fulcral aqui é algo muito relevante no pensamento de Platão e envolve o esforço do sujeito no sentido de *desviar-se das aparências*. Por um lado, é a ideia das aparências como sendo ilusórias, enganosas e parciais no mundo tangível, concreto; por outro lado, a compreensão da verdade como sendo algo fora deste mundo e presente na concepção das ideias imutáveis: é o cerne do dualismo ontológico platônico como franca e irresolúvel oposição, portanto, entre dois mundos.

Segundo, o movimento de “[...] retorno a si constatando sua própria ignorância e decidindo-se, justamente, a ter cuidado de si e a ocupar-se consigo” (FOUCAULT, 2006, p. 257), isto é, o foco reside na atitude de perceber e admitir o próprio estado de *stultícia*. O aspecto fundante aqui é o da primazia do conhecimento como maneira de liberação e de desenvolvimento, em Platão, inclusive, como forma de “[...] um desprendimento da alma em relação ao corpo” (FOUCAULT, 2006, p. 258). Desta forma, uma vez constatado o perigo de deixar-se conduzir pelos sentidos corpóreos - instáveis e distorcedores da realidade - e o nível de desconhecimento em que se encontra, o sujeito é levado a cuidar-se, a investir tempo e dedicação consigo mesmo no afã de superar suas deficiências.

Terceiro, é exatamente este momento de retorno a si que “[...] conduzirá à reminiscência” (FOUCAULT, 2006, p. 257). Reminiscência que possibilita o ato de conhecimento - um dos pontos fundamentais da teoria do conhecimento de Platão reside no entendimento de que *conhecer é recordar*. Por fim, e como consequência do retorno a si e da reminiscência “poder-se-á retornar a própria pátria, a das essências, da verdade e do ser” (FOUCAULT, 2006, p. 257). Em resumo, desviar-se das aparências, conscientizar-se da própria ignorância, voltar-se para si mesmo e reencontrar-se com a verdade - todo um processo de relação verdade/sujeito que se funda, se operacionaliza e se efetiva pelo ato de conhecimento proporcionado pela estratégia da *reminiscência*.

A *epistrophé* em Platão realiza-se, assim, através do movimento d'alma que se volta para si mesma e, conforme Foucault expressa “[...] é um movimento pelo qual seu olhar é atraído para “o alto” - para o elemento divino, para as essências e para o mundo supraceleste onde elas são visíveis” (2006, p. 601). É justamente neste mecanismo que reside a possibilidade, em Platão, de que o sujeito possa cuidar de si, operando o esforço de constituir o si mesmo em sua plenitude: esta assertiva nos conduz a buscar esclarecer o que envolve este cuidar-se de si mesmo e o que se entende como sendo este si mesmo em questão.

Foucault pergunta, primeiro, “[...] *o que é o eu?*” (2006, p. 65, grifo nosso), colocando assim objetividade na questão do cuidar-se como maneira de constituir-se. O ponto nuclear aqui reside não na busca da descrição da espécie animal ou da natureza do sujeito, e sim na clarificação do significado do termo *heautón* (si mesmo) e de sua dupla apreensão, como sujeito e como objeto do qual se ocupa o sujeito. Nos termos assim estabelecidos a questão a responder é “O que é este elemento idêntico, de certa forma presente de parte a parte no cuidado de si: sujeito do cuidado, objeto de cuidado?” (FOUCAULT, 2006, p. 66); ou seja, como denomina-se a conjunção do agente do cuidado com o objeto alvo deste cuidado?

Segundo Foucault, a resposta apresenta-se no escopo da obra filosófica platônica magistralmente construída na forma de diálogos e designa que “[...] *“psykhês epimeletéon”* (é preciso ocupar-se com a própria alma)” (2006, p. 67, grifo nosso). *Alma*, então, como designação deste si mesmo que cuida de si e que é cuidado por si; alma como sujeito que age corporalmente, que utiliza instrumentos, que tem a capacidade de linguagem; para Foucault, “É a alma unicamente enquanto *sujeito da ação*” (2006, p. 70). O si mesmo, nestes termos, que exige cuidados e que recebe cuidados, que demarca a relação do sujeito com ele mesmo, com seu entorno, com os demais sujeitos e com os objetos que o circundam, que é concomitantemente seu próprio ponto de partida e o fim a ser alcançado é “[...] *a alma sujeito*” (FOUCAULT, 2006, p. 71, grifo nosso). E é exatamente este sujeito que se ocupa de si mesmo e que direciona sua atenção para si mesmo, que coloca o eu como sujeito e como objeto de si mesmo, que Foucault aponta como sendo, em Platão, a alma nos termos de um “[...] *sujeito de ações, de comportamentos, de relações, de atitudes*” (2006, p. 72, grifo nosso). Portanto, *alma-sujeito* que age e interage, que se relaciona consigo e com os outros, que tem em si mesmo o porto seguro do qual parte e ao qual retorna, que desenvolve uma atitude de cuidado consigo ao mesmo tempo que tem uma postura de cuidado com o outro necessário a seu próprio reconhecimento.

O passo seguinte envolve a necessidade de identificar pontualmente “[...] que forma deve ter este cuidado” (2006, p. 65). O aspecto nevrálgico deste ponto do cuidar, deste *ocupar-se consigo mesmo*, na perspectiva da *epistrophé* platônica, explicita a prioridade dedicada ao *gnôthi seautón*, ao conhecimento. Como já vimos anteriormente, o processo de conhecer-se imbrica-se à atitude de *prudência* em relação as próprias capacidades ou, dito de outra forma, exige do sujeito a atenção a si mesmo no sentido de que “Olhando um pouco para si mesmo e apreendendo suas próprias insuficiências, Alcibíades era incitado a ocupar-se consigo” (FOUCAULT, 2006, p. 85). Neste sentido, a exigência específica diz respeito a uma busca de clareza relacionada ao eu com o qual o sujeito irá ocupar-se, detectando seu grau de insuficiência formativa e explicitando definitivamente que “O cuidado de si deve consistir no conhecimento de si” (FOUCAULT, 2006, p. 85). A particularidade, então, do *gnôthi seautón* platônico refere-se ao fato de que para conhecer-se a si mesmo é preciso “[...] dobrar-se sobre si [...] desligar-se das sensações que nos iludem [...] estabelecer na alma uma fixidez imóvel que a desvincula de todos os acontecimentos exteriores” (FOUCAULT, 2006, p. 86). Temos aqui estabelecida a fórmula na qual o cuidado de si, a partir da definição do eu como alma, só é possível através do conhecer-se.

Este *conhecer-se*, em Platão, é absolutamente singular e vincula-se a metáfora do olho que questiona: “[...] quando o olho de alguém se olha no olho de outro alguém, quando um olho se olha em um outro olho que lhe é inteiramente semelhante, o que ele vê no olho do outro?” (FOUCAULT, 2006, p. 88). Como a citação indica, ao olhar no olho de um semelhante o sujeito enxerga a si mesmo, explicitando que a identificação de uma mesma natureza “[...] é a condição para que um indivíduo possa conhecer o que ele é” (FOUCAULT, 2006, p. 88). A indicação da necessidade do outro semelhante em termos de natureza humana como condição ao conhecer-se coloca em pauta, definitivamente, o outro como elemento indispensável à constituição do eu. Ocorre neste processo do olhar a manifestação do princípio da visão que consiste em que “[...] o ato da visão, que permite ao olho apreender a si mesmo, só pode efetuar-se em outro ato de visão, aquela que se encontra no olho do outro” (FOUCAULT, 2006, p. 88). Conhecer-se, assim, é algo que não ocorre pelo olhar do olho no próprio olho - diante do espelho, por exemplo - ao contrário, exige o olhar do outro como reflexo de si mesmo. A exposição de si diante do outro semelhante provoca e instiga o princípio da natureza da *alma que é constituída pelo elemento divino que se compõe duplamente* pelo “[...] pensamento e o saber” (FOUCAULT, 2006, p. 88, grifo nosso). Reside no pensamento e no saber a possibilidade de que o sujeito possa apreender-se a si mesmo - *conhecer-se* -, constatando seu nível de conhecimento - e de

desconhecimento - bem como de realizar esta tarefa sem a influência distorcida dos sentidos do organismo, que se encontra, por sua própria natureza, incapacitado de apreender a realidade exterior ao sujeito na sua forma íntegra e verdadeira. Em síntese, ocupar-se consigo implica conhecer-se; conhecer-se envolve olhar o outro semelhante a si que signifique o princípio do saber e do conhecimento como elemento divino, ou, como afirma Foucault “[...] é preciso olhar-se no elemento divino para reconhecer-se; é preciso conhecer o divino para reconhecer a si mesmo” (2006, p. 89). Resulta indelével, aqui, a necessária inclusão do outro.

No ápice da abertura ao conhecimento do divino que permite que nos conheçamos e nos cuidemos atinge-se aquele ponto final do processo que permite que, “[...] a alma atinja a sabedoria” (FOUCAULT, 2006, p. 90). A sabedoria - *sophrosýne* - então, estrutura a alma de tal forma que ela pode fazer o movimento de descer do mundo intangível para o concreto sem perder-se nas aparências e ilusões provocados pelos sentidos - a alma, assim, conforme Foucault, “Saberá distinguir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso” (2006, p. 90). Esta capacidade atende de maneira consistente e objetiva os propósitos da conversão a si em termos gerais - bem viver, bem conduzir-se - e também no que respeita a situação específica, pontual, de Alcibíades - bem governar os outros. Das armadilhas da aparência e da ignorância como ponto de partida do imperativo do cuidado de si à sabedoria que permite conhecer-se, conduzir-se, bem viver e bem governar - este é o percurso pelo qual a *epistrophé* platônica aciona e implementa a injunção entre o cuidado de si e o conhecimento de si através dos mecanismos do olhar do alto e da reminiscência. Nas palavras de Foucault “[...] na reminiscência platônica acham-se reunidos e aglutinados, em um único movimento da alma, conhecimento de si e conhecimento da verdade, cuidado de si e retorno ao ser” (2006, p. 310). Reminiscência, pois, reafirmemos, como estratégia da alma para realizar a árdua tarefa de conhecer-se para cuidar de si mesmo e como forma de conhecer a verdade rememorando o já sabido.

Vejamos, a seguir, os traços fundantes da proposição de acesso à verdade da ascese cristã, que Foucault centraliza nas atitudes de renúncia e de fé.

3.6 Ascese cristã: renúncia de si e fé na Palavra como forma de acesso à verdade

Uma das marcas mais evidentes das transformações efetivadas no horizonte das relações dos sujeitos com a verdade é estabelecida pela imposição da tarefa do *dizer verdadeiro sobre si mesmo* no interior da *ideia de salvação* do cristianismo. Segundo Foucault, o fato da *confissão* ter-se tornado obrigatória a todos - citamos anteriormente esta modificação e

expansão no âmbito do Concílio de Trento - exigindo sua prática pelos cristãos ao menos uma vez por ano e ameaçando com a excomunhão aqueles que não a observassem, “[...] constitui um momento absolutamente fundamental na história da subjetividade do Ocidente” (2006, p. 437). Fundamental por que coloca em questão a verdade do sujeito a ser dita, obrigatoriamente, por ele mesmo, sobre si mesmo, diante de um outro, ou seja, trata-se de um processo de exposição de si ao outro, agora na perspectiva de um *auto-assujeitamento* - imposto sob o manto sagrado da confissão na tradição cristã - como forma de realizar a própria salvação.

A ascese cristã, nestes termos, esclarece Foucault, estrutura-se na “[...] forma de práticas cujos elementos, fases, progressos sucessivos devem ser renúncias cada vez mais severas, tendo como alvo e no limite a *renúncia de si*” (2006, p. 386, grifo nosso). Ainda, e principalmente, prossegue afirmando que esta renúncia, no âmbito da confissão com seu caráter coercitivo, significa “[...] o momento em que *o sujeito objetiva-se a si mesmo em um discurso verdadeiro*” (2006, p. 401, grifo nosso). O elemento chave da leitura foucaultiana em relação à confissão cristã - a partir do entendimento de que o sujeito, ao expor-se diante do outro tendo a si como objeto para si e para o outro enseja uma exposição unilateral - *é o movimento da renúncia de si*. Este concretiza-se no ato da fala do sujeito que confessa - uma fala sobre si mesmo, uma fala com potencial de revelar seu universo interior - e que, portanto, empreende a auto objetivação do sujeito pelo seu próprio discurso de verdade sobre si - *almejando com isto receber, em contrapartida, a Palavra salvadora*.

Um dos aspectos nucleares subjacentes ao complexo processo da confissão cristã é a *arte de falar*, arte que precisa ser considerada pela sua dupla face, a do ouvinte (o mestre condutor) e a do falante (o confessor a ser conduzido).

Do lado do mestre (ouvinte e orientador), o viés norteador está dado pela *Palavra*, pela *Revelação*, pelo *Texto Sagrado* - reside aí o fundamento que, a um só tempo, *ensina a verdade* - *Divina* - *baliza o diagnóstico* - por exemplo, se o discurso advém do alto do céu ou dos subterrâneos do inferno - *e o prognóstico* - a pena, o castigo, a forma de salvação. Neste sentido, o cristianismo articula, *na ação do mestre*, uma tripla asserção de uma verdade sempre iluminada, que é (1) *ensinada* - pelo Verbo - que é (2) *prescrita* (parênese) - o que fazer frente ao ato pecaminoso confessado - e que é (3) *aconselhada* - a fim de evitar a repetição do erro. Ensinar, prescrever e aconselhar, tripla tarefa, portanto, do mestre de consciência portador de uma condição de superioridade em relação ao confessor. Situação que não impede possíveis desvios de rota, pois, nos termos foucaultianos, “[...] a *palavra do mestre será encontrada, na espiritualidade e na pastoral cristãs, sob diferentes formas e com uma multiplicidade de*

ramificações” (2006, p. 436, grifo nosso). O que parece indicar a vulnerabilidade, na prática, de uma coesão estrutural do discurso orientador dos mestres em termos de regras e estratégias replicadoras - a despeito de que eles também tenham regras e obrigações a cumprir. Ou seja, a fonte Divina da verdade convive com uma força propagadora que, em tese, a seguiria fielmente, mas que, por conta da singularidade dos mestres, pode apresentar desvios de rota - não necessariamente em termos de malversação e sim, simplesmente, por conta da subjetividade de cada um deles.

De parte do dirigido ou, dizendo de outra maneira, relativamente àquele a ser levado a conhecer a verdade que salva, aquele que se encontra no estado de *stultícia* e/ou de desorientação pecaminosa, existe a necessidade de falar algo, de falar uma verdade entendida como sendo “[...] a verdade de si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 437). Este é o ponto fulcral da confissão cristã, a “[...] *obrigação do dizer verdadeiro sobre si mesmo*” (FOUCAULT, 2006, p. 438, grifo nosso), uma verdade confessada sobre si mesmo que objetiva obter a benevolência Divina através da coragem da exposição de uma falha cometida ou, no melhor dos casos, dos progressos obtidos através da observação da Palavra. Foucault denuncia, porém, o caráter instrumental deste processo, afirmando que os elementos que o compõem “[...] não tem valor espiritual” (2006, p. 438). O que equivaleria a dizer que os elementos da confissão - talvez justamente pelo seu viés de exposição unilateral destacado anteriormente - não possuem o caráter de operador de consciência, isto é, não transformam verdadeiramente o sujeito em função de que todo o processo é coercitivo, com toda a sua força vital vinculada à estratégia da ameaça (excomunicação) que auto-assujeita.

A ascese cristã, nestes termos, estabelece o caminho da confissão como forma de salvação com base na restrita exigência de que o sujeito que fala, fala sobre si, fala a verdade de si - ele é o sujeito que expressa um discurso verdadeiro no qual ele próprio é o objeto. Dito de outra maneira, com Foucault, no discurso pronunciado “[...] *o sujeito da enunciação deve ser o referente do enunciado: é a definição da confissão*” (2006, p. 495, grifo nosso). Aqui residem dois elementos de semelhança entre o ascetismo cristão e a filosofia Antiga: o cuidado de si que implica a inclusão do sujeito na relação com ele mesmo e o conhecer-se como exigência para expressar uma verdade de si que contém o germe da salvação.

Salvação cristã que, conforme esclarece Foucault, tem sua efetividade ancorada em três aspectos, o primeiro diz respeito a um “[...] sistema binário” (2006, p. 222), o segundo refere-se a “[...] dramaticidade do acontecimento” (2006, p. 222) e o terceiro a uma “[...] operação com dois termos” (2006, p. 223). Na sequência acima exposta temos que a dualidade se expressa

nos termos de vida e morte, mortalidade e imortalidade e, sobretudo, na oposição entre um mundo e outro; o drama pode situar-se no tempo cronológico mundano ou no Divino, Eterno, envolvendo as já citadas transgressões pecaminosas, as faltas, a queda original, etc. O último aspecto implica a dupla consideração Eu/Outro, altamente complexa pois “[...] o próprio sujeito que realiza sua salvação, dela é, sem dúvida, o agente e o operador, mas na qual também é requerido o outro (um outro, o Outro)” (FOUCAULT, 2006, p. 223). Neste sentido, fica clara a vinculação do sujeito com ele mesmo, como sendo profundo conhecedor de si, agindo sobre si e falando a verdade sobre si, porém, como já vimos anteriormente (Galeno), o sujeito, por amor excessivo a si mesmo¹⁹, pode deturpar a compreensão dos acontecimentos e ficar inadvertidamente preso a este equívoco, o que coloca, também na perspectiva cristã, a exigência efetiva do consórcio de um outro para que ocorra a conversão.

Conversão cristã (*metánoia*) com um sentido de penitência a partir de um ato falho, de reelaboração radical da forma de pensar e de profunda modificação do estado de espírito; tais elementos emergem vinculados diretamente com situações de rápida mutação. Para isto faz-se necessário, “[...] um acontecimento único, súbito, ao mesmo tempo histórico e meta-histórico que, de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2006, p. 260). Aqui residem as já citadas ocorrências imprevistas e incontroladas da vida, tais como a morte, a perda de algo importante (emprego, saúde, etc.), assim como também as frustrações relacionadas ao excesso de expectativa com relação a algo e/ou alguém. Neste sentido de uma “[...] passagem de um tipo de ser a outro” (FOUCAULT, 2006, p. 260), após a ocorrência traumática é que reside a perspectiva de “[...] haver a conversão na medida em que, no interior do próprio sujeito, houver a ruptura” (FOUCAULT, 2006, p. 260). A referida ruptura dá-se, assim, entre o eu anterior e o eu posterior à situação conflitiva e traumática ou, nas palavras de Foucault “*O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo*” (2006, p. 260, grifo nosso). A conversão cristã assim entendida significa um morrer-se para si ao mesmo tempo em que se renasce em um outro si mesmo, reelaborado após a experiência chocante que, por isso mesmo,

¹⁹ Sobre esta questão da negatividade do amor próprio, ver Busca por reconhecimento e educabilidade do amor-próprio, in DALBOSCO, Claudio Almir. *Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, páginas 76-107. Dalbosco - inspirado por Neuhouser - enumera as principais razões pelas quais o amor-próprio constitui-se em fonte do mal humano - aspiração por reputação, honra e distinção; desejo de assimetria em termos de posição social em relação aos demais; origem de vícios e comportamentos amorais; dependência do estado singular de estima no olhar de outrem, sendo este a base para um movimento em que o sujeito passa a somente existir a partir da consideração exterior a si. Por fim, dando azo a sua veia pedagógico-educacional, Dalbosco assevera que, abordado somente por este viés negativo, o amor-próprio “[...] pode tornar-se altamente destrutivo às relações humanas e sociais” (2016, p. 94), sendo necessário buscar compreendê-lo também - e talvez principalmente - na perspectiva de sua educabilidade, objetivando extrair desta o *contraponto* ao caráter pervertido - sendo que este reside justamente no seu aspecto construtivo.

difere rotundamente em termos de modo de pensar, de ser, de agir e de reagir; o *êthos* que emerge como resultado da ruptura caracteriza-se por dessemelhar-se radicalmente de seu precedente.

O ponto a ser marcado na ascese cristã como seu marco primordial é o da rejeição absoluta da temática do retorno a si pois o cerne do ascetismo repousa no princípio que estabelece que “[...] a renúncia de si constitui o momento essencial que nos permitirá aceder à outra vida, à luz, à verdade e à salvação” (FOUCAULT, 2006, p. 304). Fica claro que salvar-se implica, necessariamente, renunciar a si, portanto, a perspectiva do retorno a si deixa de fazer qualquer sentido, afinal, o que se pretende, como salvação, é fazer renascer um outro eu - este, então, como fruto da orientação Divina. Foucault chama a atenção para a ambiguidade desta proposição, afinal, está explicitado que a salvação do eu está estreitamente condicionada à morte do eu: “mata-se” o eu para que o eu renasça. É o tema do *aniquilamento do eu em Deus* que se assoma e que produz, assim, a perda da identidade, da individualidade e da subjetividade do sujeito que é absorvido, objetivado por um discurso verdadeiro de si sobre si na confissão cristã que salva por colocar o sujeito em “[...] uma relação privilegiada e imediata com Deus” (FOUCAULT, 2006, p. 305). Esta relação com Deus, que implica a ruptura do sujeito com ele mesmo no sentido de que um eu morra para que outro nasça, baseia-se na já existente Palavra, na já estabelecida Revelação - detentora de um caráter salvador de almas conturbadas.

Foucault denomina todo este processo de *modelo cristão* (2006, p. 310-311) e o caracteriza de três maneiras, que aqui sintetizaremos livremente. *Circularidade* (1) que imbrica conhecimento de si, da verdade e cuidado de si: a) o ato de salvação de si exige o reconhecimento e o acolhimento da verdade do Texto e da Revelação; b) para isto precisamos nos ocuparmos de nós mesmos como forma de acessar esta verdade que purifica o coração; c) isso somente se realiza na condição de relacionamento fundamental com a verdade do Texto e da Revelação. *Exegese de si* (2) através de técnicas estruturadas com o objetivo de clarear o mundo interior, dissipando as ilusões do eu, identificando as tentações da alma e do coração e desarmando as seduções que nos chegam do mundo exterior. Aqui o desafio é o deciframento das representações e dos pensamentos em termos de identificar suas origens, formas e objetivos. *Renúncia de si* (3), como já vimos, como forma de encontrar a Verdade e a Salvação - o si mesmo, perturbado por falsas e ilusórias verdades, morre para renascer no Divino que ilumina salvando-o. Adentraremos, a seguir, no marco moderno do assim chamado momento cartesiano - caracterizado por Foucault como sendo uma proposição onde o sujeito, tal como é, é capaz de verdade.

3.7 *Momento cartesiano: a ideia de sujeito existente como princípio gerador da verdade*

Para Michel Foucault o processo de acobertamento das premissas fundamentais da *epiméleia heautoû* grega não foi algo pontual que se levou a cabo em um determinado momento e que tenha sido provocado por uma única tradição. Ao contrário, foi algo complexo que se produziu ao longo de um largo período histórico e que envolveu a convergência de vários fatores bem como o concurso de algumas tradições. Trabalhamos com duas delas até aqui, descrevendo seus pressupostos e conceitos centrais, confirmando terem sido ambas muito influentes, tendo cada uma a seu modo eclipsado quase que totalmente a tradição helenística - a *epistrophé platônica* e o *ascetismo cristão*. Não obstante esta observação, Foucault coloca uma ênfase muito forte no fenômeno moderno por ele denominado de *momento cartesiano*, algo que remete logicamente ao filósofo francês René Descartes (1596-1650), mas que, todavia, não pode ser reduzido somente às proposições por ele desenvolvidas. Apesar desta observação, para os propósitos de nosso trabalho centraremos nossa atenção nas características peculiares do pensamento cartesiano que designam uma forma singular e também muito influente de estabelecer as relações entre o sujeito e a verdade.

Para Foucault, a perspectiva da filosofia moderna designada como momento cartesiano foi incisiva ao “[...] fazer recair a tônica inteiramente sobre o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) e, conseqüentemente, a esquecer, deixar na sombra, marginalizar um tanto, a questão do cuidado de si” (2006, p. 86). O imperativo vigente no cartesianismo situou como pedra de toque o *conhecimento*, relegando a um segundo plano, ao ostracismo quase que definitivo, o complexo sistema do cuidado de si grego - posteriormente também latino (*cura sui*) - que exigia o conhecimento como um de seus elementos fundamentais, porém, não com a centralidade platônica e cristã e tampouco com a cartesiana, e sim apenas como um de seus elementos constitutivos.

O estudo histórico de Foucault mostra que nas tradições platônica, cristã e cartesiana, o conhecimento deixa de ser uma dimensão enquadrada no interior da *epiméleia heautoû/cura sui* para assumir o lugar de honra, o posto mais elevado quando a questão é a relação sujeito/verdade - ressalte-se aqui a diferenciação epistemológica, metodológica e teleológica das mesmas. O fato é que a riqueza das noções prescritivas, as práticas de si e os exercícios espirituais que demarcavam um modo de ser e de existir, que norteavam uma maneira de se conduzir, enfim, todo o conjunto de estratégias filosóficas do cuidado de si grego e latino da

Antiguidade foi soterrado pela ascensão imperiosa do conhecimento como forma cartesiana de acesso à verdade.

Um aspecto que contribuiu, certamente, foi a crescente distorção do que se entendia como cuidado de si, algo inclusive perturbador pela implicação com um grau de excessivo individualismo e até mesmo de solipsismo. Para Foucault há toda uma tradição que nos leva a ter dificuldades “[...] de conceder a todas estas formulações, a todos estes preceitos e regras, um valor positivo e, sobretudo, de deles fazer o fundamento de uma moral” (2006, p. 16). O discurso do cuidado de si, de exaltação de si mesmo, de cultuar-se, de voltar-se para si, precioso para os Antigos, na modernidade cartesiana soa como algo distante do ideal de uma humanidade que aspira a inclusão e a cooperação como forma de desenvolvimento ético-moral. Há, neste sentido, uma reversão do caráter positivo da proposição do cuidado de si mesmo original dos gregos helênicos, embora resida justamente nesta assertiva a gênese das “[...] mais austeras, mais rigorosas e mais restritivas morais, sem dúvida, que o Ocidente conheceu” (FOUCAULT, 2006, p. 17). Foram os estoicos, os cínicos e os epicuristas - bem antes do cristianismo - que asseveraram os fundamentos éticos que viriam, *a posteriori*, servir inclusive de base à tradição moral cristã.

Entretanto, o elemento central, na modernidade, para que o preceito do cuidado de si caísse no esquecimento, segundo Foucault, foi o fato de que o momento cartesiano “[...] atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón*, seja desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia heautoû*” (2006, p. 18). Neste sentido, resultou decisiva a estruturação das *Meditações* de Descartes estabelecendo um procedimento que “[...] instaurou a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico - a evidência tal como aparece, isto é, tal como se dá, tal como efetivamente se dá à consciência, sem qualquer dúvida possível” (FOUCAULT, 2006, p. 18). Em síntese, o conhecimento de si no procedimento cartesiano emerge na forma de consciência de si, pelo processo de introspecção, na esteira do famoso *cogito ergo sun* - penso, logo existo - ou seja, a evidência do sujeito que existe - que indubitavelmente existe - é o mecanismo que possibilita ao sujeito conhecer a verdade. O princípio do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) nesta nova forma, cartesiana por excelência, “[...] pôde ser aceito, desde o século XVII, portanto, em certas práticas ou procedimentos filosóficos” (FOUCAULT, 2006, p. 19). A idade moderna - Descartes incluído, mas não somente ele - marca, assim, de forma indelével a concepção de que a condição de acesso a verdade está no conhecimento. O caráter que demarca a busca da verdade na modernidade cartesiana - seja pelo filósofo, seja pelo sábio, ou seja mesmo pelo sujeito comum

- é o de total ausência de maiores exigências em termos de transformações no êthos do sujeito. Nos termos de Foucault, o processo cartesiano estabelece que o sujeito, sem nenhuma exigência de transformação em seu ser de sujeito “[...] é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso” (2006, p. 22). A complexidade greco-romana, instituída pela necessidade de exercício de si mesmo como forma de acesso à verdade que transfigura pelo seu efeito de retorno, pela conversão que salva, sai quase que definitivamente de cena. O resumo deste procedimento cartesiano não poderia prescindir das próprias palavras conclusivas de Foucault no sentido de que a modernidade das relações entre o sujeito e a verdade “[...]começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito” (2006, p. 24). Isto significa que o sujeito, por ele mesmo e sem o concurso de nada mais além dele, tem a capacidade de acessar a verdade e que esta, embora disponível nos próprios atos de conhecimento do sujeito, não produz transformações no seu modo de ser.

Neste capítulo, em um primeiro momento, adentramos nas ideias e conceitos vinculados à proposição do cuidado de si como forma de constituição do si mesmo. Vimos, assim, a origem e as derivações do conceito de *gnôthi seautón*, da sempre decisiva presença de Sócrates na filosofia grega e tratamos da *epiméleia heautoû* em sua descrição como prática espiritual. Destacamos ainda uma concepção de filosofia e de espiritualidade no horizonte do acesso de uma verdade transfiguradora do modo de ser do sujeito. Passamos, na sequência, a reconstruir os traços apontados por Foucault como constituidores de três proposições de ascese diferenciadas da perspectiva helenística - a platônica, a cristã e a cartesiana. Nosso objetivo, no decorrer do capítulo foi justamente destacar os elementos que diferenciam tais proposições da concepção helenística - notadamente de sua acepção de constituição do si mesmo a partir da *áskesis filosófica*. Isto porque julgamos importante cotejar os fundamentos das mesmas, explicitando sua base epistemológica, seus métodos de acesso à verdade transformadora e suas finalidades - todo este material será de capital relevância para justificarmos, no quarto capítulo, a opção pela perspectiva da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade. Neste sentido, tensionar a busca do elemento divino do platonismo, o pressuposto da fé e da renúncia de si do cristianismo e o *cogito* cartesiano com o exercício de si mesmo em um mundo entendido como prova do helenismo será, assim pensamos, esclarecedor exatamente desta nossa opção. Mais uma vez, tendo como pano de fundo as questões do sujeito de veracidade e da ação docente como formação humana, buscaremos extrair subsídios para justificar a prioridade concedida ao exercício de si mesmo helenístico em contraposição as demais proposições. Estas serão

francamente secundarizadas por nós em função de seu caráter coercitivo e conseqüentemente obstaculizador no que diz respeito à constituição de um sujeito livre e comprometido consigo mesmo.

Trataremos, no próximo capítulo, especificamente da perspectiva das relações sujeito-verdade no universo da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade, ou, dizendo de outra forma, da proposição de acesso à verdade através do trabalho de si sobre si que se desdobra no interior da *áskesis filosófica*.

4. **ÁSKESIS HELENÍSTICA: ATITUDE FILOSÓFICA COMO ATO CONSTITUIDOR DE UMA ARTE DE SI MESMO**

Trataremos de realizar, agora, uma reconstrução específica da interpretação que Foucault faz - no interior da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade - da proposição de constituição de uma subjetividade livre e capaz de veracidade como substrato da *áskesis filosófica*, ideia central para os propósitos de nosso trabalho.

A razão para a centralidade acima referida dá-se, sobretudo, por pensarmos que a mesma se constitui em um fecundo *fenômeno histórico*, não a ser simplesmente trasladado ao presente, mas sim a ser fortemente considerado como profícua *inspiração* para a abordagem de questões intrínsecas ao desenvolvimento subjetivo na atualidade. Neste sentido, entendemos que a filosofia helenística, através do processo da *áskesis filosófica*, aporta saberes e reflexões que podem possibilitar a estruturação de estratégias para o *viver veraz* e para a elaboração de procedimentos *educacionais* e *pedagógicos* que visem 1) *o enfraquecimento de alguns traços negativos* marcantes de nossa sociedade atual, tais como a exacerbação do *egocentrismo* e do *individualismo*, 2) *o fortalecimento dos seus aspectos positivos*, como por exemplo a *solidariedade* e a *fraternidade* e 3) *a recondução do sujeito à relação consigo mesmo*, em uma perspectiva distanciada do solipsismo moderno e contemporâneo e próxima da ideia de cosmopolitismo²⁰. Junto a estas dimensões e até mesmo ressoando as mesmas, o trabalho de si sobre si através do processo da *áskesis filosófica* pode propiciar o 4) *desenvolvimento da capacidade de adaptação à realidade circundante*. Isto quer significar que o sujeito pode construir em

²⁰ O conceito de cosmopolitismo encontra em Martha C. Nussbaum (*El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós, 2005 y *La tradición cosmopolita: un noble e imperfecto ideal*. Barcelona: Paidós, 2020) e em Kwame Anthony Appiah (*Cosmopolitismo: la ética em un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz Editores, 2012) dois de seus mais lúcidos defensores. Ambos apontam o caráter único de *humanidade* como central à necessidade de que se estabeleçam relações considerando justamente a unidade da espécie humana, indicando ainda que as origens de tal acepção social podem ser já encontradas nos cínicos (Diógenes El Cínico como o precursor) e estoicos da Antiguidade filosófica greco-romana. Destacamos, neste sentido, a presença de caracteres próprios do cosmopolitismo no Sócrates das ruas de Atenas no capítulo anterior (item 2.2). Ademais, Piaget, nos idos de 1931 escrevia o ensaio *Introdução psicológica à educação internacional* (PIAGET, Jean. *Sobre pedagogia*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 1998, páginas 79-88) onde apontava o caráter psicológico do que ele denominou de *internacionalismo*. A título de exemplo, destacamos a orientação piagetiana de educação dos infantes na perspectiva internacional - cosmopolita, portanto - para que se possa potencializar uma forte tendência humana. Nesta, tendemos a esforçarmo-nos para “[...] corrigir e superar o ponto de vista imediato, para situá-lo num sistema de conjunto capaz de coordenar esta perspectiva particular com um número crescente de visões diferentes (1998, p. 80)” - podemos ver ressoar nesta sentença a forma positiva com que Piaget percebia o ser humano.

si e a partir de si, sempre no mundo e com o outro, a fortaleza interior e a flexibilidade necessárias para fazer frente às constantes variações modernas, seja nas atividades profissionais, seja na constante modulação dos costumes, seja em outras áreas da vida²¹.

No tocante ao primeiro ponto, compreendemos que a perspectiva do helenismo contém em si o germe da proposição de ações e condutas humanas capazes de, senão romper, ao menos colocar em patamares menores o *excesso de individualismo e egoísmo* que acaba por fundar a *indiferença para com a fortuna de outrem*.

No que diz respeito ao segundo ponto, entendemos que os princípios da filosofia da Antiguidade greco-romana ressoam e emulam ainda hoje valores inegociáveis como os da *Liberdade* e da *Vida*, sempre na relação do sujeito *Consigno Mesmo* e com o *Outro* nos *Acontecimentos do Mundo*²².

Referente ao terceiro ponto, nossa percepção é a de que as formas de vida moderna e contemporânea - salvo as exceções de sempre - não apenas convidam como *induzem* o sujeito a buscar realização, sentido, significado e satisfação subjetiva em uma dinâmica na qual o *Ser* está enraizado no *Ter*. Diríamos mais, pois, em um sentido mais atual, o *Ter* desloca-se para um *Parecer Ter* que encontra-se vinculado a uma indistinção entre o *conhecer* e o *saber* e também a posses materiais²³ de caráter francamente volátil, apenas para citar dois aspectos que levam à constituição de visões de mundo distorcidas. Neste sentido, o sujeito, via de regra, busca fora de si ou recepciona do exterior a si os elementos que possibilitem a ele um bem viver que resulta ilusório e vazio pois, ao fim e ao cabo, o

²¹ Sem cair na armadilha da relativização dos fenômenos, compreendemos que a modernidade carrega em si mesma o desafio de que o sujeito, ao longo de sua existência, readquirir a habilidade de adaptar-se às mudanças estruturais que, de maneira muito comum, advém das profundas alterações provocadas, entre outros fatores, pela tecnologia. Richard Sennett, na obra *A corrosão do caráter* (Rio de Janeiro: BestBolso, 2012) mostra, entre outras coisas, dois momentos absolutamente distintos da profissão de padeiro. No primeiro, além do caráter sucessório produtor de estabilidade - de pai para filho - o profissional padeiro, ainda na perspectiva do trabalho artesanal, identifica-se e sente-se valorizado pela função que desempenha: ele é o centro da atividade. No segundo, de caráter fragmentado, - desaparece a linha sucessória e sem ela surge a instabilidade - o sujeito, agora frente à linha de produção automatizada, percebe-se impotente: tem a alma açoitada pelo fato de que é praticamente um acessório e resulta com o espírito perturbado diante da perspectiva de ser praticamente descartável. Este é tão somente um exemplo de situações desafiadoras nas quais o trabalho de si sobre si no interior da *áskesis* filosófica revela fecundidade e relevância.

²² A definição do termo *acontecimentos do mundo*, em Foucault, implica a presença do sujeito na concretude da vida em seu caráter de absoluta imprevisibilidade: detalharemos esta questão quando adentrarmos na ideia de *mundo como prova* no transcurso do item 3.2.3.5.

²³ Quanto a esta acepção, resulta interessante a distinção entre o *Eu como senhor (ánax)* tal como aparece em Homero, no sentido de que é o que é por que possui o que possui: territórios, honras, cargos, dinheiro; e o *Eu como Si Mesmo* de inspiração socrática que se funda no entendimento de que a validade de ser dono de algo não se relaciona a coisas exteriores ao sujeito e sim a posse de si mesmo (CABRERA, Mónica. El último Sócrates de Foucault. In: ABRAHAM, Tomás. *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003, p. 19).

separam de si mesmo e de sua humanidade, com a conseqüente desvinculação também em relação ao outro²⁴. Reside neste fenômeno, assim pensamos, um grande paradoxo moderno e contemporâneo: o sujeito, ao exacerbar seu egocentrismo e seu individualismo, finda por estar em plena *solidão* e incapacitado para *estar a sós* consigo mesmo²⁵. Acreditamos que a sabedoria greco-romana pode propiciar a clara percepção do *distanciamento do sujeito em relação a ele mesmo, à sua Humanidade latente e também no tocante ao outro*. E que, a contrapelo deste distanciamento, no desafio do *exercício filosófico de si mesmo como forma de vida*, a proposição helenística é decisiva no sentido de proporcionar ao sujeito contemporâneo uma opção através da qual ele possa dedicar-se ao processo de auto reconciliação, através de um exaustivo, exigente e permanente *trabalho de si sobre si mesmo* que o leve ao *reencontro humano consigo mesmo junto ao outro*.

Como traço inerente ao quarto ponto, - e com extrema importância - como já mencionado antes, o caráter provisório e imprevisível implícito à *condição humana* associado à intervenção do homem na criação de mecanismos notadamente artificiais potencializam os desafios da existência. Os elementos de fragilidade e de vulnerabilidade ganham agora a companhia da volatilidade das relações gerais ancoradas em crescentes e aspiradas *inovações* - que podem carregar em seu núcleo a marca da tecnologia e também dos costumes e dos comportamentos. As demandas e as realizações criativas - como propulsoras do potencial humano por excelência - precisam ser recepcionadas como avanços no sentido de produção de conforto e de bem-estar, porém, - como vimos com Sennett - possuem também um viés desestabilizador, exigindo atenção e cuidado. Tarefa urgente, pois, para o processo de cuidado de si mesmo que se dá pelo recurso à *áskesis filosófica* em seu trato cotidiano e permanente: a obtenção de uma adequada e equilibrada

²⁴ Nessa linha de raciocínio, o conto literário *Negrinha*, de Monteiro Lobato (MORICONI, Italo (org.). *Os cem melhores contos brasileiros do século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, páginas 78-84) é exemplar. Os personagens “abandonam” a si mesmos como base para sua constituição subjetiva e rendem-se aos elementos fornecedores de *status* provenientes da sociedade - o que resulta na mais pura desconsideração para com os seus caracteres de Humanidade. Trabalhamos esta questão no artigo *Da servidão irrestrita à simpatia cooperante: reflexões a partir de George Herbert Mead e Monteiro Lobato*. Campinas: *Proposições*, v. 31, out/2020.

²⁵ Esta diferenciação conceitual entre *solidão* e *estar só* é tributária das reflexões desenvolvidas por Hannah Arendt na obra *A vida do espírito*, volume 1, *Sobre o pensar*, capítulo 2, *As atividades espirituais em um mundo de aparências*, páginas 58-59 (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991). *Solidão* implica a ausência do sujeito na relação com ele mesmo, uma situação que resulta na impossibilidade de sua singularização. *Estar só*, ao contrário, relaciona-se a uma postura em que o si mesmo, presente e participativo no ato do conhecer sobre o mundo e sobre seu próprio ser, propicia a constituição subjetiva livre e independente do sujeito.

compreensão racional dos fenômenos da vida relaciona-se diretamente com um viver mais sereno e certamente mais saudável - estes são alguns dos motivos pelos quais Foucault será nosso guia e elo de aproximação com a tradição helenística.

Foucault, buscando novos elementos para pensar a relação sujeito-verdade, desloca sua atenção, de forma prioritária, para os séculos I e II de nossa era - período denominado como sendo a *época de ouro* das questões que envolvem sujeito e verdade - tratando de prospectar elementos teórico-filosóficos na dimensão espaço-temporal romana “[...] desde o período do estoicismo romano, desenvolvido por Musonius Rufus até Marco Aurelio” (2006, p. 101). Afirma, categoricamente, que o referido período “[...] constitui uma verdadeira idade de ouro na história do *cuidado de si, entendido tanto como noção quanto como prática e como instituição*” (2006, p. 101, grifo nosso). As elaborações filosóficas deste espaço de tempo latino, como vimos anteriormente (item 2.2, Cuidado de si, Sócrates, *Apologia* e *Alcibíades*), produziram alterações profundas nos pressupostos fundantes da *epiméleia heautoû* - recordemos brevemente três destas, altamente impactantes. A primeira referia-se ao objeto do cuidado de si e ao fato de que este residia na constituição do si mesmo do jovem aristocrata cujo futuro e finalidade envolvia governar a cidade - *cuidar o eu como objetivo e governar o outro como finalidade*. A segunda implicava e ressoava o anterior, pois não só era exigido cuidar-se para governar e sim que o ocupar-se consigo apresentava-se como forma de bem governar - portanto, *de exercer o poder de forma virtuosa*. A terceira situava a base deste cuidado consigo mesmo na ideia do conhecer-se - *cuidar de si, ocupar-se consigo, constituir o eu, era uma atividade que se explicitava no conhecimento de si (gnôthi seautón)*.

Tais resoluções rompem-se nos séculos I e II e, segundo Foucault, “[...] é ao cabo de uma longa evolução, já perceptível no interior da obra de Platão, que estas diferentes condições do cuidado de si, expostas no *Alcibíades I*, finalmente desapareceram” (2006, p. 102). No cerne destas alterações apresentam-se, de forma impactante, os fundamentos de um cuidado de si que deixa de ser ação específica de uma faixa etária e social - a juventude aristocrata - e de um objetivo pré-definido - bem governar a cidade - para tornar-se “[...] um princípio geral e incondicional, um princípio que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condições de *status*” (FOUCAULT, 2006, p. 103). Nestes termos, o cuidado de si interpõe ao sujeito o desafio da adoção da atitude permanente de relacionar-se consigo mesmo, do início ao final da vida, estabelecendo o eu como princípio e fim a ser buscado ininterruptamente. Não obstante esta definição de caráter

singular e interminável, o cuidado de si helenístico romano insere uma diferença em termos de função relacionada à idade do sujeito. Na *juventude*, afirma Foucault, “[...] trata-se de *preparar-se* - é a famosa *paraskeuē*” (2006, p. 108, grifo nosso); na *velhice*, segue ele, “[...] *filosofar é rejuvenescer*, isto é, voltar no tempo ou, pelo menos, desprender-se dele, e isto graças a uma atividade de rememoração” (2006, p. 108, grifo nosso). Preparar-se, quando se é jovem, para as intempéries da vida, para fazer frente aos acontecimentos imprevisíveis do viver humano e, quando se é velho, para relembrar filosoficamente as ocorrências como forma de delas extrair aprendizados e elementos que possibilitem a boa convivência com o tempo que passa, inapelavelmente, para todos.

Reside aqui, nesta ação transformadora dos pressupostos basilares do cuidado de si, a ressonância intelectual que tem suas raízes no pensamento platônico e que marca de forma indelével a totalidade do período helenístico, notadamente “[...] em todas aquelas filosofias, cínica, epicurista, estoica, que se apresentaram como *artes de viver*” (FOUCAULT, 2006, p. 102, grifo nosso). Artes de viver que carregam em si uma série de advertências relacionadas à *condição humana* e a conceitos importantes no âmbito do *bem viver* e que, justamente em função disto, produzem mudanças significativas nas estratégias desenvolvidas em torno da ideia do cuidado de si, especialmente vinculado a concepção de *exercício de si mesmo*, como veremos mais detidamente na sequência.

Objetivando atender os propósitos anunciados, trataremos de descrever, a seguir, as peculiaridades das práticas de si em Foucault, a fundamentação do cuidado de si da tradição helenística e a questão da conversão a si mesmo que lhe é inerente. No passo seguinte, adentraremos no conceito de *áskesis* filosófica, desvelando suas funções como mecanismo de conversão à si mesmo e como processo de subjetivação do discurso verdadeiro. Neste sentido, detalharemos, como elementos fundamentais do processo da *áskesis*, as dimensões da escuta atenta, da leitura e da escrita meditativa e da arte de falar. Finalizaremos com dois aspectos imbricados entre si e que não só possibilitam o efetivo exercício de si como o tornam fecundo, a concepção de mundo como prova e a prática dos exercícios espirituais como terapia da alma.

4.1 Foucault e o cuidado de si como *práticas de si*

Para Foucault, a expressão que melhor define a atitude filosófica referente ao cuidado de si do período helenístico greco-romano da antiguidade é a de *práticas de si*, o

que exige, conseqüentemente, observar no interior destas o imperativo decorrente de dois elementos de exponencial relevância. Um deles é a *relação com a Natureza para a constituição do sujeito* e o outro refere-se à *ação do outro para possibilitar a superação do estado de stultícia*; ambas implicam recepcionar o ser humano a partir de uma posição de ignorância que é fruto de uma (de) formação instituidora de maus hábitos - temos aqui ecos referentes à crítica acerca da deficiência pedagógica grega já citada.

Acerca do primeiro - a ideia de Natureza como constituinte do Ser - Foucault filtra a lição de que o sujeito, mesmo na sua origem, “[...] jamais teve com a natureza a relação de *vontade racional* que caracteriza a ação moralmente reta e o sujeito moralmente válido” (2006, p. 160, grifo nosso). Resulta desta assertiva o entendimento de que o caráter de conhecimento implícito a Natureza difere de uma concepção de saber como *máthesis universalis* cartesiana²⁶: ao contrário, especifica a necessidade do desenvolvimento de uma ideia de *saber de espiritualidade*, fundamental para a realização adequada da *áskesis filosófica* (detalharemos esta concepção logo mais abaixo). Assim, longe de buscar um saber que se sobreponha a ignorância original do sujeito, a relação com a natureza imbrica-se a um esforço do sujeito no sentido de *tornar-se sujeito* ou, nos termos foucaultianos “Há que substituir o não-sujeito pelo *status* de sujeito, definido pela plenitude da *relação de si para consigo*” (FOUCAULT, 2006, p. 160, grifo nosso.). É esta relação que contém um caráter de vital importância, pois é tão somente através dela que o sujeito, objetivado por mecanismos exteriores - teologia, ideologia, etc. - e tensionado por demandas internas - necessidades, desejo, etc. - encontra a perspectiva da subjetivação de si mesmo nos termos da tão aspirada liberdade - objetivo intrínseco à *áskesis filosófica*.

No que diz respeito ao segundo - a intervenção do outro com o propósito de arrancar o sujeito de sua situação errante para que chegue a ser sujeito de si mesmo - impõe-se a necessidade de entendermos a relação da *stultícia* com a *vontade* e o papel deste outro na relação.

Na interpretação que Foucault realiza da carta 52 de Sêneca a Lucílio, o estado de *stultícia* implica uma postura de espírito no qual a marca fundamental é “[...] a agitação do pensamento, a irresolução na qual muito naturalmente nos encontramos”

²⁶ O termo *máthesis* remete a uma perspectiva de “[...] verdades imediatas ou fundamentais, que nas disciplinas puramente lógicas funcionam como axiomas”. ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 653.

(FOUCAULT, 2006, p. 161). Ainda, e justamente como repercussão profunda desta não-*ataraxia*, a *stultitia* envolve uma incapacidade de fixar-se a objetivos apazíveis e a compreensão de que o sujeito sozinho não consegue sair da situação difícil em que se encontra, por isso “É preciso que alguém lhe estenda a mão, e alguém que o puxe para fora” (FOUCAULT, 2006, p. 161). Isto decorre do fato de que o sujeito *stultus* não tem cuidados consigo mesmo, e é neste ponto que reside a importância da *prática de si* que se efetiva através da atuação corretiva e formativa de um outro tido e havido como um *mestre*²⁷, no exato sentido de uma ação reformadora que forma o indivíduo como sujeito de si mesmo. Enfaticamente, Foucault afirma que “A prática de si tem de lidar - como matéria prima, por assim dizer - com a *stultícia* e seu objetivo é dela sair” (2006, p. 161), ou seja, uma das mais decisivas funções da mestria pedagógica em relação à *stultícia* se vincula, exatamente, a existência do *sujeito stultus* - ele é, a um só e mesmo tempo, seu terreno árido e seu solo fértil.

Temos então que o *sujeito stultus*, na leitura foucaultiana, constitui-se por duas características de base, sendo 1) “[...] aquele que está à mercê dos ventos, aberto ao mundo exterior, isto é, aquele que deixa entrar em seu espírito todas as representações que o mundo exterior lhe pode oferecer” (2006, p. 162) e 2) “[...] aquele que está disperso no tempo” (2006, p. 162). A repercussão negativa destes dois caracteres do *stultus* - abertura excessiva, displicente e até mesmo irresponsável ao mundo exterior e ausência de foco temporal - verifica-se justamente na agitação da mente, afinal recepiona as representações sem filtrá-las criticamente e também na incapacidade de conduzir a própria vida na direção de uma meta devidamente explicitada. Como consequência nociva ao bem viver, o sujeito *stultus* “[...] deixa a vida correr” (FOUCAULT, 2006, p. 162), isto é, vive praticamente sem memória pois ignora o passado e, como sua opinião se altera ao sabor do vento, seu presente - e por efeito seu futuro - contém a marca da constante e “[...] perpétua mudança no modo de vida” (FOUCAULT, 2006, p. 162). Em função desta

²⁷ Sobre o papel do mestre no horizonte formativo humano, ver a tese de Miguel da Silva Rosseto, intitulada *A mestria socrática do cuidado de si e a formação como autoformação: um estudo com Michel Foucault* (UPF, 2018). Nesta, fundamentalmente, a centralidade recai sobre a figura de Sócrates, decisiva, neste sentido de mestre formador, especialmente na perspectiva da autoformação. Rosseto trabalha a mestria socrática com base na obra *A hermenêutica do sujeito* de Foucault agregando - como forma de expandir a leitura foucaultiana do mestre Sócrates - as visões de Pierre Hadot, Hannah Arendt e de Jacques Rancière, fortalecendo a abordagem, por um lado, e alertando para possíveis riscos, por outro. Basilar na concepção de Sócrates como mestre do cuidado de si na dimensão da formação humana é a definição de que se trata do processo de “[...] reconstituição do aspecto ético existencial do si mesmo, perdido quando a epistemologização do sujeito esmagou a subjetivação ética do si mesmo” (ROSSETO, 2018, p. 5).

postura, o *stultus* ignora a necessidade de pensar a vida na velhice, nos efeitos do processo natural da passagem do tempo da vida e de tomar providências para a sua saudável consumação. O alerta de Foucault é preciso no sentido de que o sujeito no estado de *stultícia* - ao abrir-se excessivamente às representações sem avaliá-las racionalmente e por viver disperso no tempo, portanto sem valorar as experiências passadas, presentes e seus efeitos futuros - “[...] *não é capaz de querer como convém*” (2006, p. 163, grifo nosso). Não querer como convém nos remete explicitamente à questão da vontade como mola propulsora de um existir que passa pelo crivo constante e permanente do pensamento racional e que se conduz na direção de uma meta clara, bem definida e buscada com a devida atenção, rigor, persistência e disciplina.

No referente à *vontade*, Foucault estabelece que esta, no *stultus*, carece de liberdade, demarcando com ênfase que se trata de uma vontade que é claramente incapaz de “[...] *querer sem qualquer determinação*” (2006, p. 163, grifo nosso). Como vimos acima no tocante às representações e a passagem do tempo, a vontade do sujeito *stultus* caracteriza-se pela estreiteza e pela limitação da visão da vida, em relação a qual os elementos centrais resultam relativizados e em eterna mutação. O *stultus* desconhece, ignora o estado de espírito que se guia por um querer firme, convicto e resoluto; querer efetivamente algo e sempre é uma impossibilidade natural decorrente do estado de *stultícia*. O aspecto grave desta situação é que o *si mesmo* - singular, único - é constituído sem fundamentos sólidos; ao contrário, é (de) formado constantemente em função das determinações interiores e das influências sociohistóricas que recaem sobre o indivíduo, frente às quais ele não esboça a mínima reação pois *está ausente na relação consigo mesmo* - na verdade, o sujeito em estado de *stultícia* sequer percebe a ocorrência de tais fenômenos.

Resulta deste processo deformativo a assertiva filosófica helênica greco-romana destacada por Foucault anteriormente e que reenfatizamos aqui por sua fundamental relevância ao colocar a necessidade da ação do outro pois “Sair da *stultícia*, na medida mesmo em que ela se define por esta não-relação consigo, não pode ser feito pelo próprio indivíduo” (2006, p. 165). O *si mesmo*, assim, neste estado de *stultícia*, somente poderá encontrar resolução fundada no fortalecimento de uma vontade que o coloque como objetivo permanente, livre e fortemente estabelecido “[...] por intermédio de outro” (FOUCAULT, 2006, p. 165). Temos então vinculada a possibilidade de assunção de um *eu* autônomo, livre e que quer como convém à intervenção de um outro absolutamente

necessário. Este outro deverá atuar para além do papel convencional de alguém que ensina conteúdos, verdades e princípios a serem simplesmente memorizados, ou seja, deverá ser um mestre que efetive “[...] uma certa ação, com efeito, que será operada sobre o indivíduo” (FOUCAULT, 2006, p. 165). O mestre em questão disponibilizará, neste sentido, as devidas condições - “estenderá a mão” - de tal forma que auxiliará decisivamente na condução do indivíduo, possibilitando que ele saia do estado de espírito, da forma de vida em que se encontra, limitado pelo exterior e passivo e ignorante em relação à sua própria natureza.

O *filósofo*, assim, entra em cena neste ponto da questão como sendo este outro que tem a função justamente ser o *operador da transformação do indivíduo*, uma concepção de orientação que se faz presente “[...] em todas as correntes filosóficas, quaisquer que sejam” (FOUCAULT, 2006, p. 166). É a ideia do filósofo como mestre capaz de constituir singularidades que, não obstante a condução inicial - o pegar pela mão e levar - encaminha o indivíduo rumo a sua constituição como sujeito, a formação de um si mesmo capaz de autogoverno e, conseqüentemente, a presença de si consigo.

A *filosofia* - mediante o discurso que visa a transformação do indivíduo - assume aqui o estatuto de um “[...] conjunto de princípios e de práticas que se pode ter à própria disposição ou colocar à disposição dos outros, para tomar cuidados, como convém, de si mesmo e dos outros” (FOUCAULT, 2006, p. 167, grifo nosso). Tais princípios e práticas, na perspectiva do helenismo greco-romano da Antiguidade, encontravam-se vinculados a determinadas escolas que eram identificadas com mestres-filósofos fundadores e orientadores²⁸.

Foucault chama a atenção para as duas formas institucionais através das quais o filósofo buscava atuar com consistência e efetividade na transformação do indivíduo, a *helênica* e a *romana*.

No caso do *sistema helênico*, destaca que sua forma “[...] é a escola, a *skholé*²⁹” (2006, p. 167), e cita o exemplo das escolas epicuristas e pitagóricas como tendo um caráter fechado e constituindo-se de indivíduos que convivem de forma comunitária sob a direção espiritual de um mestre. A prática de direção de consciência era estruturada de

²⁸ Tratamos disto no primeiro capítulo, *Filosofia como maneira espiritual de viver - pressupostos e exigências*.

²⁹ Acerca do conceito grego de *skholé* - escola como concepção de tempo livre, ou seja, tempo designado para atividades do espírito - ver a tese de Cleriston Petry, *Da escola sem sentido à escola sem função: por uma constituição da skholé*, UPF, 2017.

acordo com os ideais estabelecidos pela corrente filosófica a partir dos pressupostos orientadores prescritos por seu mestre.

Assim, por exemplo, a forma de atuação entre os *epicuristas* previa a existência de um *hegemón* - guia - que asseguraria a direção espiritual e organizava-se em torno de dois princípios reguladores. O primeiro colocava a exigência de que a relação espiritual entre mestre e discípulo deveria dar-se no interior de “[...] uma intensa relação afetiva, uma relação de amizade” (FOUCAULT, 2006, p. 169), e o segundo estabelecia também que devia fazer-se presente “[...] uma certa “maneira de dizer”, uma certa, digamos assim, “ética da palavra” (FOUCAULT, 2006, p. 169). O que estava em jogo aqui era a postura de franqueza, de abertura de coração entre os pares que permitia - e exigia - tudo falar sem nada esconder³⁰.

Já a maneira de atuar dos *estoicos* no sentido de conduzir a boa constituição da consciência de si mesmo fundamentava-se no preceito caríssimo ao estoicismo de Epicteto de que o erro cometido tem a ver com o equívoco de considerar como verdadeiro algo que, na verdade, não o é. Emerge daí o desafio para o mestre de fazer com que o discípulo compreenda a “[...] *pikrá anánke*, a amarga necessidade de renunciar àquilo que reputava verdadeiro” (FOUCAULT, 2006, p. 171). Em outros termos, o mestre, aqui, precisa demonstrar possuir a capacidade de proceder como sendo “[...] *deinós en logo* - (é verdadeiramente forte, hábil na arte do discurso)” (FOUCAULT, 2006, p. 172). Neste sentido, o mestre condutor necessita articular de forma eficiente os fundamentos tanto do *Elenktikós* quanto do *Protreptikós*, ou seja, precisa dar conta de praticar, concomitantemente, duas habilidades absolutamente imprescindíveis. Ser exímio “[...] na arte da discussão, do debate intelectual que permite distinguir a verdade do erro, refutar o erro e substituí-lo por uma proposição verdadeira” (FOUCAULT, 2006, p. 172) e muito efetivo na tarefa de “[...] dar um ensinamento *protréptico*, isto é, um ensinamento que consegue mover o espírito na boa direção” (FOUCAULT, 2006, p. 172). O eficiente desempenho destas habilidades no processo da maestria está diretamente relacionado com a perspectiva de conduzir o dirigido ao bom caminho, ao percurso que permitirá ao mesmo superar o estágio inicial da *stultícia* em que o si mesmo depende “da direção do vento” para constituir-se e, como resultado, desenvolver-se a ponto de ele próprio

³⁰ O conceito conhecido e difundido, inclusive com ênfase por Foucault em suas obras tardias e em especial nas suas conferências de Berkeley, em 1983 (La parrêsia, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017), é o de *Parrhesía*, com o qual nos ocuparemos detalhadamente no quarto capítulo quando trabalharmos o ponto de chegada filosófica da tese em torno da concepção e da constituição subjetiva do *sujeito de veracidade*.

conduzir-se³¹. A rigidez e o grau de exigência desta tarefa aparecem contundentemente na afirmação de que, se o processo de condução não for bem-sucedido, os que conduzem - os filósofos - devem assumir para si que “[...] se não o conseguirmos, não devemos crer que faltoso é aquele que dirigimos, mas nós próprios” (FOUCAULT, 2006, p. 172). Entendemos que faz todo sentido a pressão à maestria no sentido de demonstrar capacidade de atuar eficazmente tanto na dimensão do *Elenktikós* quanto do *Protreptikós* - afinal, é nesta atuação que repousa a perspectiva de transformação do indivíduo, levando-o a constituir-se como sujeito de si mesmo. Entretanto, é nossa opinião que, por mais eficiente que possa ser um mestre na relação com um discípulo - Sócrates e Alcibíades, como exemplo histórico³² - nada poderá ser feito se o discípulo não assumir, ele mesmo, de maneira constante e disciplinada, uma postura de responsabilidade e comprometimento em relação ao seu próprio desenvolvimento.

No *sistema romano*, por outro lado, a forma de intervenção do filósofo para alterar e transformar o *status* existencial, a forma de vida do *discípulo-cliente* “[...] é a do conselheiro privado” (FOUCAULT, 2006, p. 174). O processo romano de intervenção implicava sempre uma relação de caráter clientelista, marcado pela profunda assimetria de *status*, de riqueza e de poder entre os indivíduos, bem como por uma identificação específica de uma determinada tradição filosófica - por exemplo, epicurea, estoica, platônica, etc. Do ponto de vista da visão filosófica não havia a figura do filósofo generalista - o filósofo era contratado por sua imbricação com uma determinada

³¹ A metáfora da navegação / pilotagem constitui uma abordagem muito significativa desta transição entre a condição de *stultícia* e a apropriação do si mesmo no processo de subjetivação do discurso verdadeiro através da *áskesis* filosófica. No cerne da referida metáfora - que sintetizamos aqui a partir de Foucault e relacionamos à transição acima citada - encontram-se estruturados cinco elementos: deslocamento, meta, lugar de origem, perigos da trajetória e técnica/arte. *Deslocamento* de um ponto a outro, de uma situação a outra - na *áskesis* helenística isto se situa no esforço de realizar a passagem da *stultícia* para a *sophía*. A *meta*, o objetivo, é alcançar um porto seguro - na proposição do helenismo tal lugar de segurança imbrica-se à armadura com a qual revestimos o si mesmo para que resista às intempéries da existência. O nosso *lugar de origem* reside na identificação do nosso porto inicial - poderíamos aqui vincular esta ideia ao processo de desaprendizagem inerente à *áskesis* como processo de desconstrução de um si mesmo objetivado por forças externas. Os perigos da trajetória - no caso da navegação, os ventos e tempestades em alto mar - incidem sobre o desafio proposto pela filosofia helenística de que o sujeito se coloque, permanentemente, à prova. A técnica, a arte de bem pilotar um navio - leitura dos equipamentos necessários à navegação, etc. - ressoa nos Antigos na forma de articular congruentemente o discurso à ação, e vice-versa, ou seja, na necessidade de construir um saber que seja *ad manum* tanto na dimensão do *prágma* (o referente do discurso, conforme detalharemos mais adiante) quanto na esfera do fazer como se deve. O encontro, a bifurcação entre a navegação/pilotagem e a *áskesis* filosófica está na exata definição de que “[...] o eu surge, fundamentalmente, como a meta, o fim de uma trajetória incerta e eventualmente circular, que é a perigosa trajetória da vida” (FOUCAULT, 2006, páginas 303-304).

³² O reencontro de Sócrates com Alcibíades no diálogo *O banquete*, de Platão, mostra que, a despeito do esforço do primeiro, o segundo não conseguiu evoluir na direção pretendida pela ação do mestre.

percepção filosófica do mundo e com vinculação a determinados princípios e regras. Da perspectiva das ocorrências, ao contrário, a atuação do conselheiro se efetivava através de “[...] pareceres sobre determinadas circunstâncias” (FOUCAULT, 2006, p. 175) - ou seja, a marca aqui é a da generalidade, podendo aconselhar sobre questões políticas, familiares, etc. Portanto, especificidade de viés filosófico e pontualidade circunstancial - raiz da avaliação foucaultiana de que o papel do filósofo, nestes termos, se esvai e se esvazia da função propriamente dita do filosofar tradicional que propunha modelos gerais - platônico ou aristotélico, por exemplo. Aqui o filósofo trabalha com a proposição de conselhos referentes a determinados acontecimentos e/ou situações, o que leva Foucault a considerar que, neste sentido, “[...] o filósofo aparecerá como um conselheiro da existência” (2006, p. 176), ou seja, o filósofo atuará não mais na reflexão estruturante de sistemas gerais e sim na avaliação racional de ocorrências cotidianas e múltiplas que o interpelam e exigem resolução adequada e, via de regra, imediata.

Para Foucault, em síntese, “[...] a prática de si foi um imperativo, um modo de agir que teve relações muito privilegiadas com a filosofia, os filósofos, a própria instituição filosófica” (2006, p. 185), o que resultou em uma exposição do filósofo como uma figura ambígua. Por um lado, forte e privilegiada pelo seu saber consistente e, por outro, ao mesmo tempo alvo de desconfianças e de reações negativas, em especial no tocante às intervenções na dimensão da política. Ainda, a atuação de filósofos profissionais insistentemente solicitando as pessoas para que se ocupassem consigo mesmas “[...] não ocorria sem que se colocasse um certo número de problemas políticos sobre os quais houve discussões muito interessantes” (FOUCAULT, 2006, p. 185). Certamente, o episódio histórico mais conhecido e que até nos dias atuais suscita debates acalorados é aquele narrado por Platão na *Apologia* - diante da acusação de desrespeitar os deuses da *polis* e de corromper a juventude, Sócrates é alvo de julgamento público, sendo condenação à morte por auto envenenamento com cicuta.

O aspecto preponderante desta abordagem da filosofia é o de que o que se leva a termo é a valorização que lhe é inerente como área de saber teórico e de prática concreta, em outros termos, o que emerge é a “[...] *repatriação da filosofia em uma maneira de ser, em um modo de conduta, em um conjunto de valores, em um conjunto de técnicas também*” (FOUCAULT, 2006, p. 191, grifo nosso). É a concepção de *filosofia como forma de vida* que se reapresenta em sua plenitude desafiadora e instigante, exigindo consistência filosófica agregada à ação virtuosa, tanto no que diz respeito ao cuidado de

si quanto no que se refere ao cuidado do outro, tendo como pano de fundo, nos séculos I e II, “[...] todo um conjunto da cultura em que figuram os velhos valores da liberdade romana” (FOUCAULT, 2006, p. 191). Foucault ensina que, ao longo deste processo, aquilo que era uma prática de si específica de um determinado indivíduo no interior de um dado grupo - terapeutas, estoicos, etc. - transformou-se em uma prática social, independentemente de fazer-se presente em uma instituição ou grupo. Inclusive, em função da efervescência da atitude da prática de si nos séculos em questão, esta proliferou às margens “[...] da instituição filosófica, fora mesmo da profissão filosófica” (FOUCAULT, 2006, p. 191). O cuidado de si como prática social manteve-se presente e ativo na exploração das formas de relações do sujeito consigo mesmo e com o outro, de buscar a formação do si mesmo autônomo e moralmente válido - mesmo que tal processo tenha se difundido na dimensão extramuros da filosofia. Vejamos agora como se estruturou o modelo helenístico, suas premissas e seus pressupostos fundantes.

4.2 O modelo helenístico do cuidado de si

Na descrição reconstrutiva realizada anteriormente acerca de três distintas vertentes estruturantes da relação do sujeito com a verdade - *epistrophé platônica*, *ascese cristã* e *momento cartesiano* - destacamos algumas das premissas principais e definidoras que as constituem. Assim, observamos que o *platonismo* coloca ênfase absoluta no *conhecimento de si através da reminiscência* como estratégia para que o sujeito possa reencontrar seu *elemento divino*; constatamos que o *cristianismo* impõe realizar a constituição do eu através de um exigente processo de *exegese de si* possibilitador de conhecimento que, paradoxalmente, estabelece a *renúncia de si* como ponto inegociável e intransferível; por fim, vimos como o *momento cartesiano* fixa-se na *introspecção* como mecanismo de acesso ao conhecimento de um eu que se fundamenta em seu próprio pensamento.

Na tradição helenística greco-romana da Antiguidade, que “desenvolveu-se no decurso dos últimos séculos da era antiga e dos primeiros séculos de nossa era” (FOUCAULT, 2006, p. 312), os processos seguiam prescrições diferentes. De maneira absolutamente distinta, a relação do sujeito com a verdade priorizava *o cuidado de si como estratégia de constituição e de desenvolvimento do si mesmo ainda e sempre em formação*, portanto, - numa recepção moderna - como fruto da capacidade humana de

perfectibilidade (Rousseau) e de *plasticidade* (Dewey)³³. Primeiro, considerando o indivíduo como um *ser de relações*, imerso nos *acontecimentos do mundo* - e não como mero reflexo das *Ideias* como em Platão, onde o si mesmo já aparece como dado, necessitando apenas ser recordado. Segundo, *o objetivo primeiro e último é o si mesmo singular e livre* - em franca e decisiva oposição à exigência da *renúncia de si* cristã e à adoção da *Palavra* que já contém, em si, um eu cristalizado que precisa ser tão somente assumido. Terceiro, justamente por tratar-se de um *ser de relações que tem a sua constituição subjetiva aberta e passível de transformações nos tensionamentos do mundo*, o si mesmo helênico contrapõe-se à perspectiva cartesiana que repousa na *introspecção* como mecanismo de assunção de um si mesmo que poderíamos talvez assimilar ao *solipsismo* - afinal, exclui o outro e o mundo. Quarto, e fundamental, a perspectiva do helenismo previa um papel de relevância à dimensão do conhecimento, porém, com duas severas discrepâncias em relação às demais, sendo 1) o conhecimento de si é *um* dos pilares do cuidado de si e não *o* determinante e 2) conhecer-se a si mesmo implica, necessariamente, o *exercício de si* através de uma complexa teia de práticas espirituais, todas elas imbricadas com o exigente processo da *áskesis filosófica*. Trataremos a seguir das peculiaridades da perspectiva do helenismo greco-romano, especialmente a partir das bases teóricas e conceituais da proposição filosófico-espiritual que lhe é inerente.

4.2.1 A questão da *Conversão a Si Mesmo*

Na exposição acima vimos como, para a tradição filosófica do helenismo greco-romano, o conhecimento de si constituía um elemento de grande importância ao processo de conversão a si sem, entretanto, ser o detentor de um *status* de núcleo central e, tampouco, de opção ao referido processo. Na conversão a si helenística, conforme esclarece Foucault, “Não se havia que conhecer: ou a natureza ou nós mesmos” (2006, p. 314), ou seja, nada de excluir um em função de outro. Temos então que, ao contrário, converter-se a si mesmo implica uma “[...] certa *relação de laços recíprocos* entre

³³ Se por um lado é certo que entre Rousseau e Dewey existem diferenças quanto à especificidade dos referidos conceitos, por outro lado também é correto afirmar que eles coincidem quanto ao traço comum: trata-se de um caráter exclusivamente humano, que possibilita ao indivíduo o desenvolvimento das capacidades ao longo de toda a sua existência. É justamente este caráter de flexibilidade subjetiva passível de (auto) orientação racional - assim pensamos e assim defenderemos ao final - que subjaz à perspectiva da construção da *paraskueé* grega/*cura sui* latina - entendidas como um processo permanente de constituição de capacidades, com destaque para a questão da personalidade veraz que se enraíza fortemente à ideia de ação docente como formação humana.

conhecimento da natureza e conhecimento de si” (FOUCAULT, 2006, p. 314, grifo nosso), e é justo nesta relação que o conhecimento de si se justifica como relevante. Como ponto decisivo desta relação resulta nuclear a afirmação de que ““Converter-se a si” é ainda uma certa maneira de conhecer a natureza” (FOUCAULT, 2006, p. 314). Em síntese, o ensinamento foucaultiano indica que a conversão a si mesmo imbrica-se à relação si mesmo/natureza colocando, ademais, a consideração da integração esclarecida de ambas as dimensões como aspecto fundamental à constituição do sujeito livre.

Reside, pois, nesta conjunção entre si mesmo e natureza a possibilidade de que nós possamos “*Ser para nós mesmos, aos nossos próprios olhos, aquilo que somos, a saber, um ponto, pontualizarmo-nos no sistema geral do universo*” (FOUCAULT, 2006, p. 339, grifo nosso). O conhecimento sobre a natureza, acerca de suas forças, a consideração de sua organização geral explícita, assim, uma das condições basilares para conhecer a si mesmo de maneira consistente a ponto de adquirir um caráter formativo.

Foucault cita o esforço da *tradição epicurista* que estabelecia no saber da *física* - um saber capaz de colocar luz nos fenômenos da natureza atemorizadora - a perspectiva de libertar os seres humanos “[...] dos medos, dos temores e dos mitos *com os quais fomos atulhados desde o nosso nascimento*” (2006, p. 339, grifo nosso). Este é um dos aspectos centrais da proposição filosófica helenística - que destacamos com Foucault anteriormente - da necessária e respeitosa *desaprendizagem* em relação ao saber que nos chega do passado.

Foucault ressalta ainda a *tradição estoica* - Sêneca em especial - no sentido de tratar o conhecimento da natureza como maneira de também expurgar da compreensão humana os falsos temores e as falsas crenças que lhes são subjacentes, embora com foco distinto. Três elementos são realçados por Foucault no interior da tradição estoica a partir da relação de reciprocidade entre o si mesmo e a natureza - 1) o fato de que *não trata de interioridade*, 2) a *condição humana* e 3) o *efeito liberador*.

Na questão da *interioridade* (1), a compreensão foucaultiana é a de que “[...] a ideia de uma exploração, a ideia de que há um domínio de conhecimentos específicos a ser apreendido e elucidado [...] tudo isso é absolutamente estranho à análise de Sêneca” (FOUCAULT, 2006, p. 339), ou seja, o pensamento senequiano fornece a Foucault a chave para rejeitar tanto a ilusão moderna de poder sobre nós mesmos quanto a proposição cristã de exegese de si mesmo. O que ocorre - a partir das concepções teóricas do estoico Sêneca - diz Foucault, é que se a busca de si se entrelaça ao conhecimento da

natureza, o que temos de valorar é o fato de que “[...] o conhecimento da natureza nos revelará que *somos nada mais que um ponto*, um ponto cuja interioridade não se põe evidentemente como um problema” (2006, p. 340, grifo nosso). O desafio que emerge desta compreensão é o de que o ser humano precisa justamente situar-se “[...] lá onde ele está e ao mesmo tempo aceitar o sistema de racionalidade que o inseriu neste ponto do mundo” (FOUCAULT, 2006, p. 340). Situar-se, pois, como um ponto devidamente inserido em uma racionalidade cósmica: realidade humana a um só tempo determinada e potencialmente libertadora, como veremos.

Na perspectiva da *condição humana* (2) o substrato do conhecer-se a partir do conhecimento da natureza situa-se na ideia “[...] de nos apreender a nós mesmos lá onde estamos, isto é, de recolocar-nos no interior de um mundo inteiramente racional e seguro, que é o da Providência divina” (FOUCAULT, 2006, p. 339). O lugar onde estamos - por obra da reflexão estoica - é o espaço onde ocorre o encadeamento [...] de causas e efeitos particulares, necessários e razoáveis, que precisamos aceitar” (FOUCAULT, 2006, p. 339). Este é um dos pressupostos mais caros da tradição do estoicismo - e que contém um caráter paradoxal: implica a *aceitação* do encadeamento dos fenômenos da natureza a *reconhecimento da necessidade* destes encadeamentos como forma de *liberação*.

No que se refere ao potencial de *liberação* (3) do saber sobre a natureza - da apreensão do conjunto da natureza e do lugar do ser humano - Foucault destaca dois efeitos vitais à constituição do si mesmo, sendo 1) “[...] a tensão entre o eu como razão e o eu como ponto” (2006, p. 341) e 2) “[...] que tenhamos sobre nós mesmos uma certa visão” (2006, p. 341). O efeito liberador situa-se, por um lado, no desenvolvimento da tensão entre o *eu razão universal* - com seus elementos determinantes e potencializadores - e o *eu razão individual*, com suas necessidades e idiosincrasias - incluindo neste a possibilidade de liberdade designada pelas escolhas morais. Por outro lado, concretiza-se no *olhar sobre si mesmo* que impede a dispersão de si, daquilo que se é e, por efeito, leva à contemplação de si mesmo em um mundo ao qual estamos vinculados existencialmente. Mundo em relação ao qual temos uma compreensão que nos leva ao reconhecimento e aceitação da racionalidade de seus elementos de determinações e de necessidades - inclusive, faz-se mister reconhecer também seu caráter liberador através da sua dupla face de espaço de experiência e de exercício (ver item 3.2.3.6).

Decorre disto a assertiva de Foucault de que “[...] “não se perder de vista” e “percorrer com o olhar o conjunto do mundo” são duas atividades absolutamente

indissociáveis uma da outra” (2006, p. 341). Trata-se de um *movimento de recuo*³⁴ do sujeito em relação a ele mesmo, um “[...] *movimento espiritual do sujeito*, estabelecendo dele a ele mesmo o máximo de distância e fazendo com que, no topo do mundo, o sujeito chegue a se tornar *consortium Dei*: o mais próximo de Deus, participante da racionalidade divina” (FOUCAULT, 2006, p. 341, grifo nosso). Chega-se, desta forma, ao ápice da proposição da conjunção si mesmo/natureza: a ideia subjacente é a de que ao observar o mundo à distância, do alto, o conhecimento de si associado ao saber de natureza propicia o desenvolvimento da alma virtuosa. Foucault faz menção, neste sentido, à carta 66 de Sêneca a Lucílio, na qual o filósofo romano funda a concepção de que “[...] a alma virtuosa é uma alma “em comunicação com todo o universo e atenta a explorar todos os seus segredos”” (2006, p. 341). A virtuosidade da alma consiste, por este viés, na atitude de atenção contemplativa e comunicativa em relação às decorrências e fenômenos do universo e é justamente esta postura que permite, à alma, o autocontrole de si mesma, dotando de racionalidade seu modo de ser e, assim, serenando suas representações e seus pensamentos, conduzindo, desta forma, a reta ação. Em resumo, para Foucault, “Inserir-se no mundo e não ser arrancado dele, explorar os segredos do mundo em vez de se voltar para os segredos interiores, é nisto que consiste a “virtude” da alma” (2006, p. 341).

Retomamos aqui, explicitamente, a orientação filosófica helenística greco-romana de consideração do ser humano como um ser de relações - consigo e com outrem - nos acontecimentos do mundo como mecanismo de acesso e desvelamento de um saber compreendido como espiritual. *Saber espiritual*³⁵ que se constitui, na interpretação foucaultiana, da “[...] modalização do saber sobre as coisas” (2006, p. 373), caracterizada de quatro distintas e, ao mesmo tempo, entrelaçadas maneiras, implicando *deslocamento*, *valor*, *visão* e *transfiguração*.

³⁴ Este movimento de recuo do sujeito em relação a ele mesmo encontra formulações distintas em Sêneca (recuo do sujeito em direção à globalidade do mundo) e em Marco Aurelio (recuo do sujeito em direção à especificidade, aos mínimos detalhes do mundo).

³⁵ O contraponto deste saber de espiritualidade é o saber de conhecimento, que recebe de Foucault fortes críticas. Como este tema, apesar de riquíssimo para a questão das transformações do pensamento ocidental, não é o foco de nosso trabalho, não adentaremos em suas minúcias históricas. Acentuamos apenas que as transformações, segundo Foucault assevera na obra *A hermenêutica do sujeito*, opera-se no núcleo de um longo período histórico - recebendo a sombra do platonismo e a do cristianismo, em especial. No transcurso dos séculos XVI -XVII, segue Foucault, ocorre a decisiva transformação, com o saber de conhecimento recobrando totalmente o saber de espiritualidade, através de pensadores como Descartes, Pascal, Espinosa. O peso da perda histórica, na avaliação foucaultiana, emerge na afirmação de que se trata de “[...] um saber de espiritualidade que desaparece com a *Aufklärung* e a triste saudação ao nascimento de um saber de conhecimento (FOUCAULT, 2006, p. 374) ”.

Deslocamento do sujeito é a primeira, sendo indiferente que tal movimento seja no sentido de que o sujeito “[...] suba até o topo do universo para vê-lo em sua totalidade, quer se esforce em descer até o cerne das coisas” (FOUCAULT, 2006, p. 373). Parece-nos que o aspecto relevante neste deslocamento é o de que o sujeito, seja olhando o mundo do alto (Sêneca), seja mirando as coisas em seus ínfimos detalhes (Marco Aurelio), rompe com uma visão de si e do mundo que poderíamos chamar de excessivamente individualista. Para Foucault, o ponto chave, aqui, reside na afirmação de que “[...] *não é permanecendo onde está que o sujeito pode saber do modo como convém*” (2006, p. 373, grifo nosso), o que equivale a assegurar que saber como convém implica a multiplicidade do olhar, ou seja, a ruptura da perspectiva solipsista com a consequente atitude ético-política de acolhimento de outros pontos de vista.

Valorização das coisas a partir de sua realidade no interior do kósmos é a segunda, pois possibilita “[...] apreender as coisas ao mesmo tempo em sua realidade e em seu valor” (FOUCAULT, 2006, p. 373). Valorar as coisas e dimensioná-las na relação entre o mundo e o sujeito, desvelando sua real importância e poder sobre a constituição de um ser livre. Afinal, afirma Foucault, “[...] nada é tão capaz de nos tornar a alma grande quanto poder identificar com método e verdade cada um dos objetos que se apresentam na vida” (2006, p. 353). O cerne da questão aqui é a consideração efetiva dos objetos quanto à sua origem, utilidade e valor no conjunto das coisas e em relação ao ser humano. Neste sentido, identificar a origem das representações é vital - não no sentido divino ou demoníaco do cristianismo e sim no que diz respeito à sua dimensão de realidade - se advinda de um processo reflexivo ou se procedente de um açodamento marcado pelo *stultícia*. Quanto à utilidade, o nó górdio refere-se não ao aspecto pragmático e sim ao componente de contribuição justamente ao desenvolvimento de um si mesmo liberto das ilusões e dos vícios. No que diz respeito ao valor, a questão nos parece ser exatamente o elemento de somar, de agregar consistência filosófica ao ser e ao agir do sujeito - dentro da perspectiva de uma existência congruente consigo mesma.

Pensamos ser importante considerar aqui a expressão grega *parástema*, cuja definição pontual é a de que se trata de “[...] alguma coisa que está ali, que se deve ter em vista, que se deve guardar sempre sob os olhos: *tanto enunciado de uma verdade fundamental quanto princípio fundador de uma conduta*” (FOUCAULT, 2006, p. 353, grifo nosso). Foucault busca detalhar o conteúdo da *parástema* na vertente filosófica estoica - mais especificamente em Marco Aurelio - discernindo três elementos pontuais.

Um destes elementos tem a ver com a *definição de bem para o sujeito*, algo que pensamos explicitar-se no horizonte singular de cada um na estreita conjunção com o outro e o mundo. O outro implica a *definição de liberdade para o sujeito*, neste ponto Foucault assevera que “[...] tudo para nós depende, na realidade, de nossa própria faculdade de opinar” (2006, p. 353). Esta, certamente, encontra sua consistência na adequada constituição de um si mesmo esclarecido e livre. O último refere-se à *definição do real para o sujeito*, aspecto que Foucault enfatiza estabelecendo que “[...] não há, no fundo, para o sujeito, senão uma instância da realidade, e a *única instância da realidade que existe para o sujeito é o próprio instante*” (2006, p. 354, grifo nosso). Nesta perspectiva, somente interessa valorizar como real o espaço de tempo presente, percebendo o passado como não mais existente e o futuro como algo ainda inexistente.

Possibilidade para o sujeito ver a si mesmo é a terceira, sendo imperioso neste sentido que o sujeito - algo central e imprescindível à perspectiva helenística - se inclua na relação com ele mesmo, pois, “[...] neste saber espiritual, trata-se para o sujeito ser capaz de ver a si mesmo, apreender-se em sua realidade” (FOUCAULT, 2006, p. 373). Entendemos que o desafio deste ver a si mesmo reside na *atitude de coragem* - nos termos de Kant, *sapere aude* - para reconhecer-se em sua verdadeira condição humana.

Transfiguração do modo de ser do sujeito por efeito do saber é a quarta, algo que Foucault situa de forma contundente por entender que “[...] nele o sujeito não apenas descobre sua liberdade, mas *encontra em sua liberdade um modo de ser* que é o da felicidade e de toda perfeição de que ele é capaz” (2006, p. 373, grifo nosso). Reforçamos, neste sentido, que para os propósitos da filosofia helenística, o saber, necessariamente, deve produzir transformações no modo de ser do sujeito, em sua visão de mundo, em suas formas de agir e reagir, enfim, o sujeito deve ser *um* antes do saber espiritual e *outro* após os reflexos deste em seu espírito. Trata-se de um processo de ação, de intervenção mesmo, que o sujeito deve operar sobre si mesmo no sentido de converter-se a si, através do exercício de si no âmago da *áskeis*, nosso próximo tema.

4.2.2 *Áskesis filosófica como mecanismo de conversão a si mesmo*

Na reconstrução que Foucault leva a termo da atividade denominada de “[...] *áskeis* (ascese, enquanto exercício de si sobre si) ” (2006, p. 381), entendida como mecanismo de conversão a si - o foco específico da fundamentação se dá nos séculos I-II

d.C. O que leva Foucault a esta orientação temporal é o fato de que, nas suas palavras, “[...] chega-se nos séculos I-II a uma cultura de si, uma prática de si cujas dimensões são consideráveis, cujas formas são muito ricas” (2006, p. 382). Diferentemente de outras épocas - Foucault ressalta que a *ascese*, como exercício de si mesmo, já estava presente no cotidiano dos pitagóricos - os séculos I-II fornecem subsídios mais consistentes para um escrutínio mais detalhado do referido processo. Para tornar mais lúcida a interpretação de Foucault acerca da *áskesis*, destacaremos, a princípio, o que não lhe é subjacente e fundamentador, para, na sequência, descrever afirmativamente suas peculiaridades, funções e objetivos.

No sentido negativo, então, quando se fala de *áskesis* na perspectiva da filosofia helenística grega e romana da Antiguidade, em hipótese alguma se quer vinculá-la ao estabelecimento de uma lei no sentido moderno - cujo cumprimento é obrigatório. Ao contrário - e este é o primeiro ponto a destacar - Foucault enfatiza que “[...] *ela não é e jamais será fundamentalmente o efeito de uma obediência à lei*” (2006, p. 383, grifo nosso). A prática, o desenvolvimento da *áskesis*, de todo o seu conjunto de premissas e de seu aparato de técnicas, assim, independe do referencial jurídico-social de caráter coercitivo para a sua realização pelo indivíduo.

Outro ponto a considerar é o de que *a relação sujeito/conhecimento não se baliza pela busca da objetivação do sujeito*, no restrito sentido de saber se é possível “[...] aplicar ao sujeito o mesmo modo de conhecimento que se aplica às coisas do mundo, se o sujeito efetivamente faz parte das coisas do mundo que são cognoscíveis” (FOUCAULT, 2006, p. 383). A constituição compreensiva do modo de ser do sujeito - na intenção de desvelar suas fraquezas e potencialidades com vistas a sua transformação - diferia, portanto, das estratégias que intentavam entender e esclarecer os fenômenos do mundo.

Áskesis, agora em seu sentido afirmativo, está inexoravelmente implicada a uma *prática da verdade*, dentro de uma estratégia de relação sujeito/verdade que reflexiona um saber sobre o mundo que apresenta “[...] para o sujeito, para a experiência do sujeito, para a salvação do sujeito, uma certa forma e um certo valor espirituais” (FOUCAULT, 2006, p. 383). A perspectiva da espiritualidade aqui mencionada refere-se à possibilidade de encontrar uma resposta plausível ao questionamento sempre presente entre gregos e romanos acerca da conformação adequada da conduta humana. Foucault põe acento na reflexão clássica dos antigos em torno da questão sobre se “[...] o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, de praticar e exercer a verdade, pode permitir ao sujeito não

somente agir como deve agir, mas *como deve ser e como quer ser*” (2006, p. 385, grifo nosso). Este é o ponto de partida, crucial e decisivo, para a compreensão da proposição, do significado e do sentido do processo de *áskesis filosófica* helenística: trata-se de, substancialmente, ligar o sujeito a uma verdade que possibilite a constituição de uma subjetividade que interligue as dimensões do como deve ser ao como quer ser. O *como deve* situa o sujeito singular em meio a outros sujeitos também singulares, nos acontecimentos do mundo sempre imprevisíveis e aos quais não se pode escapar; o *como quer* - sem excluir o como deve - desafia o sujeito ao autogoverno, à serenidade e ao autocontrole de sua ação e reação frente às demandas externas e aos desejos inculcados no interior de si mesmo.

A ascese filosófica, assim prenunciada, deve priorizar a equilibrada constituição de um si mesmo cuja formação resida em uma relação de si para consigo capaz de transfigurar o sujeito ou, nos termos foucaultianos “[...] o objetivo da ascese na Antiguidade é realmente a constituição de uma relação plena, acabada e completa de si para consigo” (FOUCAULT, 2006, p. 386, grifo nosso). Em síntese, na *áskesis filosófica* - embora contendo em seu bojo aspectos de renúncia e de austeridade, o propósito fundamental é o de *acrescentar algo que ainda não se possui*, de dotar-se de alguma coisa que ainda não se tem, com o objetivo de proteger e desenvolver o si mesmo. Este algo necessário à constituição de um eu capaz de autogoverno, ensina Foucault, “[...] é o que em grego se chama *paraskeuê*, que Sêneca traduz frequentemente em latim por *instructio*” (2006, p. 387). Esta é, pontualmente, a função primordial do processo da *áskesis* na tradição filosófica helenística greco-romana da Antiguidade - “[...] a constituição de uma *paraskeuê*” (FOUCAULT, 2006, p. 387). *Paraskeuê/instructio* que reflete justamente a ideia de uma preparação do indivíduo no sentido de enfrentar os acontecimentos do mundo, as intempéries da vida, os momentos de perigo e de desencontro que podem advir das relações que o sujeito estabelece em seu percurso existencial - fundamental, portanto, para a concepção de formação humana, conforme aprofundaremos no quarto capítulo.

Foucault - que antes havia destacado a necessidade de o sujeito viver o instante presente, agora - evidentemente que sem desconsiderar esta importante premissa estoica - observa que a ascese interpõe e agrega outra faceta. Faceta esta que diz respeito a preparação do sujeito também para um *futuro* que, como caracterizado anteriormente, pode apresentar-se com imprevistos e acontecimentos “[...] cuja natureza em geral talvez conheçamos, os quais, porém, não podemos saber quando se produzirão, nem mesmo se

se produzirão” (FOUCAULT, 2006, p. 387). E este é, certamente, o caráter mais exigente da *paraskeuê*; ela deve advir de um processo de *áskesis* que a constitua com a capacidade de “[...] *ajustar-se ao que possa se produzir, e a isto somente, no momento exato em que se produzir, caso venha a produzir-se*” (FOUCAULT, 2006, p. 387, grifo nosso). Na esteira desta consideração de que a preparação deve fazer frente ao imprevisto, Foucault descreve três definições de *paraskeuê*, sendo 1) como *sábio/atleta*, 2) como *logói/discursos* e 3) como *modo de ser*.

A *preparação do atleta* (1), na comparação com o sujeito que deseja chegar a uma existência dotada de sabedoria - Foucault inspira-se em Demetrius (o cínico, contemporâneo de Sêneca) - incide no exercício, ou na perspectiva daquele que se exercita e funda-se em três características. A primeira é a de que tal exercício não deve visar o desenvolvimento de “todas as possibilidades que nos são dadas” (FOUCAULT, 2006, p. 387). Ainda, não se trata de “[...] realizar, em tal ou qual setor, tal ou qual façanha que nos permitiria prevalecer sobre os outros” (FOUCAULT, 2006, p. 387). Isto é importante, na medida em que, além de não prever a superação dos outros, não estabelece a necessidade de superar a nós mesmos - a questão é uma preparação que nos possibilite enfrentar o que vier a suceder, ou, em síntese, o ponto central é o “[...] de ser mais forte, ou de não ser mais fraco do que aquilo que pode acontecer” (FOUCAULT, 2006, p. 388). Treinar, preparar-se, implica-se com a prática de movimentos que possam ser reproduzidos de maneira eficaz e com capacidade de adaptação às circunstâncias em geral, “[...] para que possamos, sob a condição de serem também suficientemente simples e bem adquiridos - deles dispor sempre que necessário” (FOUCAULT, 2006, p. 388). Advém desta ideia de treinamento como preparação às ocorrências imprevisíveis a conclusão de Foucault de que a *paraskeuê* constitui-se de um conjunto de “[...] práticas necessárias e suficientes [para] permitir-nos ser mais fortes do que tudo que possa acontecer ao longo de nossa existência” (2006, p. 388). O atleta, assim como também o sábio, treinará então com vistas a uma preparação consistente que o constitua como sendo suficientemente forte para não só não sucumbir as vicissitudes da vida, mas, - e tão importante quanto, assim pensamos - para fazer inclusive destes acontecimentos uma espécie de potencialização em termos de aprendizado.

A dimensão dos *logói/discursos* (2) explicita este equipamento a ser adquirido no processo da *áskesis* filosófica - em seu caráter de simplicidade, eficácia e sempre “a mão”. Trata-se aqui, primeiro, de desprender-se da concepção de *logói* como “[...] apenas um

equipamento de proposições, de princípios, de axiomas, etc.” (FOUCAULT, 2006, p. 389). Ao contrário, e isto é de grande relevância, “É preciso entender os discursos enquanto enunciados materialmente existentes” (FOUCAULT, 2006, p. 389). Isto significa que o sujeito precisa trabalhar no sentido de desenvolver uma *paraskeuê* que - para além do conhecimento generalizado das questões da natureza e das premissas correspondentes às particularidades dos acontecimentos - tenha em si mesmo e prontamente disponível, todo um aparato discursivo eficaz. Eficaz justamente por constituir-se em um aporte mental estruturado através da incrustação no espírito de frases e de lições escutadas com a devida atenção, repetidas exaustivamente, escritas para si mesmo, ditas para si mesmo. O que impacta decididamente na constituição do si mesmo através da prática efetiva da *áskeis* que constitui uma *paraskeuê* como armadura - metáfora utilizada por Marco Aurelio em suas *Meditações* - é que se tratam de “[...] frases, elementos de discurso, de racionalidade: de *uma racionalidade que ao mesmo tempo diz o verdadeiro e prescreve o que é preciso fazer*” (FOUCAULT, 2006, p. 390, grifo nosso). Expressa um conteúdo teórico, portanto, com um caráter de verdade que, por isto mesmo, orienta a conduta.

Este é um aspecto muito rico - que atravessa a totalidade da filosofia helenística - no sentido de que aponta para a produção de uma *verdade persuasiva*, pois esta situa-se na exata conjunção de uma *verdade constituída de convicção esclarecida com a conduta que a repercute plenamente*. Foucault destaca este *processo persuasivo* indicando que, na verdade, funciona como “[...] esquemas indutores de ação que, em seu valor e sua eficácia indutora, uma vez presentes - na mente, no coração, no próprio corpo de quem os detém - este que os detém agirá como que espontaneamente” (2006, p. 391). O fenômeno racional assim descrito - ancorado nos *logói* incrustados na razão do sujeito - resulta no equipamento adquirido que fortalece a vontade virtuosa e explicita uma condição de liberdade que se manifesta livremente. E livremente induz o sujeito a uma existência plena, pois o orienta não apenas expressando a ação necessária, mas levando espontaneamente o sujeito a agir racionalmente como deve. A conclusão de Foucault dispensa maiores comentários, pois ele entende que são “[...] como matrizes de ação que estes elementos materiais de *lógos* razoável estão efetivamente inscritos no sujeito” (FOUCAULT, 2006, p. 391). Chamamos a atenção apenas para a situação paradoxal de fundo, pois temos, ao fim e ao cabo, uma ação livremente levada a termo através de um

processo indutor: paradoxo aparente, afinal todo o processo da *áskesis* põe-se em marcha na constituição de uma *paraskeué* que não apenas propicia a liberdade, mas a potencializa.

A *questão do modo de ser* (3) coloca como exigência que os referidos *logói/discursos* estejam na base estruturante da preparação e prontamente disponíveis, ou seja, “[...] é preciso que sejam não somente adquiridos, mas também dotados de uma presença permanente, ao mesmo tempo eficaz e virtual” (FOUCAULT, 2006, p. 391). Este ponto é crucial, afinal não se trata - diante de um acontecimento inesperado - de buscar formas de resolução na realidade e no contexto no qual se está inserido e a partir da ocorrência. Trata-se, ao contrário, de possuir, de ter disponível, em si mesmo, os elementos necessários (*paraskeué*) para administrar o tensionamento advindo de algo inusitado, em relação ao qual já se sabe da possibilidade, porém sem domínio nem controle acerca de o que, como, onde ou quando.

Para Foucault, quando um determinado e imprevisível acontecimento expõe o sujeito ao risco “[...] é preciso que o *lógos* possa responder assim que solicitado e que possa fazer ouvir a sua voz, anunciando de algum modo ao sujeito que ele está presente, que traz socorro” (2006, p. 391). É exatamente por causa disto que Foucault designa a necessidade de que o *lógos* contenha o caráter da expressão grega *boethós* - socorro - como seu fundamento no interior na *paraskeué*. A literatura grega e romana está repleta de expressões metafóricas deste *lógos boethós* - por exemplo, o *pharmákon* epicúreo, a *armadura/muralha/fortaleza* em Marco Aurelio, a famosa e muito difundida *metáfora da pilotagem*, etc. A ideia preponderante é a de que “[...] é preciso que o *lógos* esteja “a mão”: *prókheiron*, que os latinos traduziam por *ad manum*” (FOUCAULT, 2006, p. 392). Um equipamento sempre em processo de reatualização a partir do fato de que se trata de uma memória de atividade, de treino - no âmbito dos *logói boethós* que constituem a *paraskeué* oriunda da *áskesis filosófica* “[...] todas as repetições verbais deverão ser *ad ordem* preparação” (FOUCAULT, 2006, p. 392). É neste processo da *áskesis*, portanto, que tem como função a constituição de uma *paraskeué* fortemente ancorada nos *logói boethós*, que reside a perspectiva da constituição de um *si mesmo capaz de auto governar-se*. Duplo e concomitante autogoverno, como já ressaltamos anteriormente e que acreditamos ser relevante reenfatizar: 1) governo de si mesmo frente às demandas do mundo com seus acontecimentos imprevisíveis, do universo de relações que o sujeito estabelece consigo mesmo e com outrem, consciente das idiossincrasias e das aspirações

gerais e 2) governo de si mesmo diante das demandas interiores ao próprio sujeito - as necessidades, os desejos, as aspirações e as determinações advindos da *condição humana*.

Em síntese, a perspectiva da *áskesis* filosófica helenística - tanto para os gregos quanto para os romanos - objetiva a constituição de uma relação do sujeito de si para consigo, através da estruturação da *paraskeuê/instructio* que se funda na concepção de um *lógos boethós*. A *áskesis*, em suma, assume a condição de um conjunto de regras e procedimentos que habilitam o indivíduo a “[...] formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskeuê*” (FOUCAULT, 2006, p. 394). A *paraskeuê*, neste sentido, operacionaliza a formação dos *discursos verdadeiros* na direção da indução das boas e adequadas condutas, sendo estas ancoradas em comportamentos morais - temos assim a *paraskeuê* como “[...] elemento de transformação do *lógos* em *êthos*” (FOUCAULT, 2006, p. 394). Este movimento é de capital relevância, pois ele é que “[...] faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2006, p. 395, grifo nosso). Temos aqui sintetizada uma das mais caras premissas filosóficas do helenismo greco-romano da Antiguidade - que já referimos e que reforçamos por seu impacto no universo da filosofia e da educação: os preceitos teórico-filosóficos entrelaçam-se inexoravelmente às condutas morais concretas que, por reflexo, os repercutem, confirmam e reforçam - um círculo virtuoso e formativo por excelência. É por isto tudo que a *áskesis* (ascese) enquanto processo dinâmico, complexo e profundamente transformador do modo de ser do sujeito, “[...] tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de *subjetivação do discurso verdadeiro*” (FOUCAULT, 2006, p. 400, grifo nosso)”. Este é o ponto nuclear - a *áskesis* possibilita ao próprio sujeito desenvolver estratégias de estruturação e expressão de um discurso verdadeiro, sendo ele mesmo o sujeito que enuncia uma verdade que se reflete em sua conduta e também uma conduta que reflete com rigor o seu discurso - tema a seguir.

4.2.3 *Áskesis filosófica como processo de subjetivação do discurso verdadeiro*

A marca distintiva entre as formas de ascese que descrevemos - platônica, cristã, cartesiana e helenística - reside em três aspectos principais que dizem respeito ao *objetivo a ser realizado*, à *forma de alcançá-lo* e à sua *finalidade*. O primeiro refere-se à *constituição do si mesmo*, presente em todas as proposições, sendo necessário considerar a diversidade epistemológica inerente a cada uma. O segundo implica as estratégias

metodológicas - o *Olhar do alto* em Platão, a *Palavra* no cristianismo, a *Introspecção* no cartesianismo e o *Exercício de si mesmo* na filosofia helenística. O terceiro imbrica-se aos fins - encontrar o *elemento divino* no viés platônico, assumir a *verdade* do Verbo Divino cristão, desvelar a verdade que reside na *interioridade* cartesiana e *construir a verdade* nas relações consigo mesmo, com o outro e com os acontecimentos do mundo no helenismo greco-romano da Antiguidade.

O ponto fundamental, em nosso entendimento, emerge da perspectiva da *forma de constituição deste si mesmo*. Para as concepções platônica e cristã, ele já está dado, sendo necessário apenas lançar mão da *Reminiscência* para recordá-lo e da *Fé na Palavra* para purificá-lo - temos aqui a constituição do si mesmo através do que Foucault denomina de *objetivação do sujeito por um discurso verdadeiro*. No cartesianismo, por outro lado, o movimento na direção do si mesmo envolve tão somente o *cogito ergo sum* - penso, logo existo - como elaboração de um si mesmo que encontra seus princípios fundantes em si mesmo.

Já na perspectiva da filosofia helenística a questão torna-se bem mais complexa e desafiadora por colocar a exigência do *tensionamento da relação consigo e com outrem no mundo* como basilar para a emergência do si mesmo. Aqui a verdade constituidora do si mesmo é fruto de extenso, permanente e extremamente rigoroso processo de *exercício de si sobre si* no interior da *áskesis*. Nesta, onde a verdade caracteriza-se por uma flexibilidade - sem, entretanto, abrir mão da consistência filosófica - inerente às relações marcadas pela idiosincrasia e pela imprevisibilidade que emerge justamente do caráter de historicidade contingencial da existência humana. Dito de outra forma, *a constituição do si mesmo e da verdade que lhe é subjacente repousa no caráter aberto e imprevisível do viver*. Viver que contém em si aspectos deterministas (vida, morte, etc.), elementos de necessidade (fome, sede, desejo, etc.) e potencial de liberdade (escolhas morais em especial) e que, por isto mesmo, coloca na responsabilidade do sujeito o exercício de si mesmo como forma de constituir-se de maneira autônoma diante das demandas interiores e exteriores a si. Nas palavras decisivas de Foucault, na *áskesis* helenística o mecanismo para a constituição do si mesmo “[...] não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a *subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si*” (2006, p. 401, grifo nosso). Ainda, “Fazer sua a verdade, *tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro: isto é, creio, o próprio cerne da ascese filosófica*” (2006, p. 401, grifo nosso). Temos aqui a importante descrição foucaultiana de que o

núcleo da *áskesis* do helenismo da Antiguidade reside na subjetivação do discurso verdadeiro, ou seja, na *ideia de que a verdade é construída nos acontecimentos imprevisíveis do mundo por um sujeito que por sua vez é compreendido como sendo um sujeito de relações*.

Para Foucault, enfim, o processo inicial e a estrutura permanente da ascese compreendida fundamentalmente como um processo de subjetivação de um discurso verdadeiro - que conduz à constituição de um si mesmo livre e esclarecido - encontram-se em “[...] *todas as técnicas e todas as práticas que concernem à escuta, à leitura, à escrita e ao fato de falar*” (2006, p. 401, grifo nosso). São nestas quatro características, essencialmente humanas, que reside a possibilidade de que o processo de subjetivação do discurso verdadeiro constituidor do si mesmo livre efetive-se de forma eficaz e transformadora. Em outras palavras, escutar, ler, escrever e falar *como se deve*, é fator determinante para a elaboração de um saber de espiritualidade a um só tempo formador e transfigurador do si mesmo - a caracterização e a operacionalização destes elementos serão descritas a seguir.

4.2.3.1 A importância da *escuta*

A capacidade da *escuta*³⁶ no processo da *áskesis filosófica* - cujo objetivo é a constituição da *paraskeué* grega / *instructio* latina - é minuciosamente detalhada por Foucault, que entende ser este o mecanismo primordial “[...] na ascese e na subjetivação do discurso verdadeiro, uma vez que escutar [...] *é o que permitirá recolher o lógos, recolher o que se diz de verdadeiro*” (2006, p. 402, grifo nosso). Trata-se de um processo de escuta através do qual o sujeito - escutando como se deve - será persuadido da verdade que lhe chega e que se entranha em seu si mesmo, passando a constituir-se como sua e fundamentando de forma consistente seu *êthos*. Foucault é preciso ao afirmar de forma esclarecedora que “*A passagem da alethéia ao êthos* (do discurso verdadeiro ao que será

³⁶ Trabalharemos com o conceito de *escuta* por entender que ele é distinto do conceito de *ouvir*. *Ouvir* pressupõe a utilização do aparelho auditivo humano para discernir e compreender sons e palavras sem, no entanto, desenvolver o complexo sistema de compreensão do sentido e do significado *singular* da sonoridade e das expressões. *Escutar*, por sua vez, além de recepcionar compreensivamente sons e palavras, implica o uso da razão reflexiva para o desvelamento justamente do sentido e do significado que lhes são inerentes em dado contexto contingencial. Trata-se, assim, de um fenômeno que, em função do esforço do sujeito, potencializa a capacidade de análise crítica do discurso advindo tanto do próprio pensamento e do diálogo consigo mesmo quanto da interlocução com outrem.

regra fundamental de conduta) *começa seguramente com a escuta*” (2006, p. 402, grifo nosso). Temos então definido que o processo de escuta - com suas peculiaridades específicas - funciona concomitantemente como mecanismo de subjetivação de um discurso verdadeiro e como estruturação da matriz condutual do sujeito. É a escuta apropriada que permitirá ao indivíduo constituir-se como sujeito de enunciação e como sujeito de ação - é escutando como deve que o sujeito tornar-se-á o agente do discurso e o agente dos atos.

O reconhecimento de que a escuta é fundamental ao processo da *áskesis* helenística nos coloca a necessidade de abordá-la com mais detalhes. Foucault acentua, através do pensamento de Plutarco, de Sêneca e de Epicteto, a ambiguidade inerente à mesma. Nas suas palavras “Encontramos o ponto de partida e a necessidade desta *ascese da escuta* no que os gregos reconheciam como a natureza profundamente ambígua da audição” (2006, p. 402, grifo nosso). Ambiguidade que é parte constitutiva das produções filosóficas e literárias do período helenístico em torno da escuta e que se vinculam às abordagens das questões relacionadas às práticas de si mesmo.

Foucault - inspirado pela obra *Tratado da escuta* de Plutarco - coloca em pauta a dupla e simultânea presença da escuta em suas formas de *pathetikós* e de *logikós*. A acepção *pathetikós* da escuta a configura como sendo o mais [...] “passivo” de todos os sentidos” (FOUCAULT, 2006, p. 403), ou seja, marca a passividade da alma em relação ao que lhe chega do mundo exterior, expondo-a desta forma à imprevisibilidade dos acontecimentos - por conseguinte, podendo ser surpreendida por eles. O aspecto preponderante da escuta na perspectiva do *pathetikós*, assinala Foucault, é que se trata do sentido com maior capacidade de “[...] enfeitiçar a alma, recebendo e sendo sensível à lisonja das palavras, aos efeitos da retórica” (2006, p. 403). Dito de outra maneira, parece haver - na leitura que Foucault faz do tratado de Plutarco - uma propensão à servilidade por inanição da escuta enquanto *pathetikós*, incluindo aí os efeitos da música na alma do indivíduo; neste sentido, talvez o exemplo literário mais forte seja o de Ulisses em relação ao canto das sereias. Já na dimensão *logikós* da escuta, Foucault avalia que Plutarco “[...] pretende indicar o sentido que, mais do que qualquer outro, pode receber o *lógos*” (2006, p. 404), acrescentando também que “[...] o ouvir é o único de todos os sentidos pelo qual se pode aprender a virtude” (2006, p. 404). Neste sentido, a escuta, enquanto *logikós*, distingue-se dos demais sentidos - gosto, toque, olfato e visão, entendidos como canais de acesso aos prazeres, erros e vícios - por associar necessariamente a virtude ao *lógos*

que se manifesta através da linguagem articulada e racional. A escuta *logikós* possibilita, assim, o escutar como se deve, proporcionando a armadura necessária para que a alma - inicialmente desprovida de proteção - possa recepcionar o que lhe chega do exterior com critérios racionais e propedêuticos à virtude.

Foucault - agora insuflado pela *carta 108* de Sêneca - foca a ambiguidade da escuta no interior do seu aspecto *pathetikós* destacando nele vantagens e inconvenientes. A *vantagem*, segundo aponta Foucault com base nas reflexões senequianas, situa-se no fato de que é justamente na *passividade do ouvir* que está a condição para que “[...] o ouvido se deixe assim penetrar, sem que a vontade intervenha” (2006, p. 405). Isto é, o ganho reside exatamente na característica vulnerável da escuta por permitir a tudo que lhe chega a oportunidade de provocar a alma sem o crivo da razão - nestes termos, pode o indivíduo ser surpreendido como vimos antes em Plutarco e isto ser negativo. Porém, assim deduz-se, pode dar-se também que, por não passar o que lhe chega pelo critério racional, o indivíduo possa ser instigado a um processo de abertura provocado pelo que lhe chega desavisadamente - o que muito provavelmente não ocorreria sob a ação protetora de uma razão cristalizada. E esta nossa compreensão de potencial abertura parece receber o aval de Foucault que afirma - tendo como exemplo uma aula de filosofia - que “Alguma coisa sempre permanece porque o *lógos* penetra no ouvido, e assim, *quer o sujeito queira, quer não, há sempre um certo trabalho do lógos na alma*” (2006, p. 405, grifo nosso). É esclarecedora e decisiva aqui a denominada *doutrina das sementes da alma* que estabelece haver “[...] sementes de virtude em toda alma razoável vinda ao mundo e elas é que são despertadas e ativadas pelas palavras” (FOUCAULT, 2006, p. 405). Evidentemente que, na tradição do helenismo, como vimos até aqui, faz-se necessário que tais palavras sejam dotadas do caráter de verdade capaz de produzir transformações na alma - no horizonte da escuta, como *lógos* verbalizado e transfigurador absorvido pelo sujeito. Desta forma, ocorre a injunção pedagógica - na perspectiva da doutrina acima referida - entre as sementes que a natureza do indivíduo lhe disponibiliza - mesmo que sem o concurso da razão - e a sua abertura ao novo, ao seu despertar transfigurador através do *lógos* que penetra em seu ouvido - mesmo que sem a sua devida atenção. O inconveniente - explica Foucault na esteira da reflexão de Sêneca - refere-se à constatação de que “[...] alguns vão à escola de filosofia sem tirar nenhum proveito” (2006, p. 406). O fenômeno emerge da postura dos indivíduos na classe de filosofia - ao invés de uma atitude de discípulo atento e interessado, comportam-se distraída e

displicentemente. Por causa disto, o impacto formativo, ainda que passivo, da doutrina das sementes vista a pouco, deixa de se realizar em função da fraca e até mesmo inexistente atenção ao que está sendo expressado. E este é um dos pontos cruciais da proposição da ascese da escuta: a possibilidade de que o *lógos* propicie efeitos na alma do indivíduo através da verdade que enuncia está estreitamente imbricada a qualidade e ao foco da atenção. Se a lição proferida não produz alteração na alma do indivíduo “[...] é porque a atenção está mal dirigida” (FOUCAULT, 2006, p. 406), ou seja, o indivíduo assemelha-se ao *stultus*, vivendo a deriva, ao sabor dos ventos - não se orientando adequadamente por um objetivo bem definido e sem exercitar a escuta como se deve.

Foucault, enfim - atento aos ensinamentos do *Colóquio II-23*, de Epicteto - coloca forte ênfase na capacidade da audição de recepcionar o *lógos*, sem deixar de acentuar a ambiguidade da mesma inclusive em sua dimensão *logikós*. Seguindo Epicteto, Foucault afirma que independentemente da perspectiva lógica da audição, nesta “[...] há algo necessariamente passivo, necessariamente da ordem do patético, tornando assim toda audição, inclusive a audição da palavra de verdade, *um pouco perigosa*” (2006, p. 407, grifo nosso). O elemento a ser destacado aqui é o da *parádoxis* - o ensino com pretensão de elevar à perfeição através da palavra proferida, transmitida ao indivíduo - e o que isto implica em termos de exigência tanto a quem a pronuncia quanto a quem a escuta. Para Foucault, expressar uma verdade com o intuito de que ela atinja a alma do discípulo coloca em evidência a estruturação e a verbalização da mesma em elementos próprios à palavra pronunciada no interior de um discurso organizado. Para isto ocorrer de maneira efetiva, na concepção de Foucault, duas coisas são absolutamente indispensáveis, sendo 1) uma maneira de dizer, *léxis* e 2) uma maneira de escutar, *empeiría* e *tribé*.

Léxis (1) é, em sentido específico, *a maneira de dizer*, ou seja, colocando acento definitivo, Foucault define que “[...] *não se pode dizer as coisas sem uma certa maneira de dizer*” (2006, p. 407, grifo nosso). O cuidado - ou o perigo acima assinalado - repousa na compreensão de que, a depender das escolhas relacionadas ao estilo e à semântica do discurso, este pode impedir que uma determinada ideia ou verdade possam ser transmitidos, e por consequência, recepcionados de forma adequada e com ação transformadora. Neste sentido, a verdade pronunciada ao discípulo por meio da dupla e conjunta estratégia racional - *lógos* como discurso e *parádoxis* como verbalização - implica a *léxis* e recorre a opções semânticas. Reside nesta assertiva o risco de que a atenção do indivíduo recaia “[...] não precisamente sobre a coisa dita, mas sobre estes

elementos que permitem dizê-la, e unicamente sobre eles” (FOUCAULT, 2006, p. 407). Assim, a *léxis* e os elementos discursivos semânticos encontram-se estreitamente relacionados a possibilidade da boa pronúncia de uma verdade que pode proporcionar ao indivíduo uma decisiva mudança de *status* - passando do estágio da *stultícia* ao de *maioridade* kantiana, por exemplo. Este é o ponto nuclear da atividade do falar, mais especificamente, a exigência de que "para saber *falar como convém*, de modo útil, para evitar falar de maneira vã ou prejudicial, é preciso algo como uma *tékhne*, uma arte” (FOUCAULT, 2006, p. 408). Uma *tékhne* necessariamente fundada no conhecimento - no conhecimento do corpo para a medicina, no conhecimento da alma para a retórica - que possibilita a asserção de uma verdade com fundamentos passíveis de generalização.

No âmbito da escuta, ao contrário, o que se faz necessário é “[...] *empeiria* - isto é, competência, a saber; habilidade adquirida. É preciso também *tribé* (*tribé* é aplicação, prática assídua)” (FOUCAULT, 2006, p. 408). O aspecto a ser observado tanto na dimensão da *empeiria* quanto na da *tribé* é que ambas dispensam o conhecimento como sua base de fundamentação - distinguem-se, portanto de uma *tékhne*. Reforça Foucault que “[...] a escuta não pode ser definida como uma *tékhne*, porquanto com ela estamos no primeiro estágio da *ascese*” (2006, p. 409). *A ação de escutar posiciona-se, desta forma, no princípio da relação com a verdade*, sendo fundamental e absolutamente necessária para o correto desenvolvimento de outras estratégias inerentes ao exercício de si mesmo, em especial o da *parrhesía* - *entendemos inclusive que sem a ascese da escuta a mesma não encontra possibilidade de êxito* - o falar franco e verdadeiro da *parrhesía* está estreita e inextricavelmente imbricado a *ascese da escuta*.

O que se configura agora como exigência ao nosso trabalho é desvelar como, no ato da escuta, - a despeito da ambiguidade da mesma nos âmbitos do *pathetikós*, do *logikós*, da *léxis* e das exigências pontuais das dimensões da *empeiria* e da *tribé* - torna-se possível preservar e potencializar, para o indivíduo, o elemento lógico ativo que lhe é inerente na perspectiva da *áskesis* helenística. Pontual e instigadora, a pergunta que citamos é do próprio Foucault: “Como se purifica a escuta lógica na prática de si?” (2006, p. 410). Esta é a questão de fundo no sentido de perscrutar e desenvolver uma *ascese da escuta* - decisiva à *parrhesia* e crucial ao todo da proposição de exercício de si do helenismo greco-romano da Antiguidade - que se ampara na observação de três posturas, sendo a) o *silêncio*, b) a *atitude ativa* e c) a *atenção*.

No que se refere ao *silêncio* (a), Foucault traz à tona o rigorismo dos pitagóricos, tradição filosófica na qual, no âmago de suas comunidades “[...] impunham-se cinco anos de silêncio aos que ingressavam e deviam ser iniciados” (2006, p. 410). O rigor - decididamente exacerbado aos nossos olhos contemporâneos - referia-se fundamentalmente à realização dos exercícios, no sentido de que ao novato era proibido falar “[...] a cada vez que era preciso haver-se com o *lógos* enquanto discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2006, p. 410). A orientação aos recém-chegados era para que escutassem sem esboçar qualquer intervenção, sem manifestar objeções e tampouco opiniões; de maneira mais drástica ainda, era vedada qualquer intenção de ensinar. Outro exemplo de abordagem do tema do silêncio por Foucault advém da obra *Tratado da tagarelice*, de Plutarco, certamente em uma concepção mais suave do que a pitagórica - sem deixar, contudo, de ser pedagógica nem, tampouco, mordaz. Isto porque “*Plutarco faz da aprendizagem do silêncio um dos elementos essenciais da boa educação*” (FOUCAULT, 2006, p. 410, grifo nosso) asseverando ainda que “Foram os deuses que ensinaram o silêncio aos homens e foram os homens que nos ensinaram a falar” (FOUCAULT, 2006, p.410). Duas afirmações emblemáticas da necessidade de observar silêncio, uma referindo-se à atitude respeitosa na escuta de um discurso verdadeiro e por isto mesmo formativo e a outra dando conta da distorção humana que, ao menos contemporaneamente, resulta na aridez da fala açodada e excessiva e na escassez e mesmo incapacidade da escuta.

Em síntese, *o silêncio desempenha um papel de extrema importância na espiritualidade*, a tal ponto que Foucault destaca que ele - para além do elemento divino e educativo - recebe ainda de Plutarco a orientação de que “[...] é preciso fazer reinar em si mesmo, por toda a vida, uma espécie de economia estrita da palavra” (2006, p. 411). Há nesta assertiva uma dupla lição, sendo que a primeira indica que é preciso calar-se sempre que possível e em especial quando outro indivíduo fala - uma franca e concreta pedagogia sócio-política. A segunda, mais profunda e complexa, levada a cabo na dimensão da alma/*lógos*, explicita a necessidade de escutar a lição com parcimônia e serenidade pois faz-se necessário “[...] quando se acaba de ouvir um sábio falar, quando se acaba de ouvir um poema ser recitado ou uma sentença pronunciada, *cercar então a escuta que se acaba de operar com uma aura e uma coroa de silêncio*” (FOUCAULT, 2006, p. 411, grifo nosso). O ponto central desta orientação envolve a retenção ativa e reflexiva do que se escutou e, neste sentido, por consequência natural, imbrica-se a atitude

de evitar, açodadamente, sua expressão em palavras. A ironia e a mordacidade de Plutarco são descritas por Foucault na afirmativa de que, segundo aquele “[...] no tagarela o ouvido não se comunica diretamente com a alma: o ouvido se comunica diretamente com a língua” (2006, p. 411). O resultado, para o tagarela, é que o fato de ele se apressar em falar imediatamente após escutar - sem refletir e sem esforçar-se por reter o recebido - implica na impossibilidade do efeito formativo sobre sua alma. Resumindo, o silêncio é o primeiro e decisivo procedimento para o bom desenvolvimento da ascese da escuta - permitindo superar o seu caráter *pathetikós* e o que ele contém de perigoso - abrindo fronteiras para a resolução das lições na esfera do *logikós* proporcionando, desta forma, benefícios à alma do indivíduo.

Na perspectiva da *atitude ativa* (b) durante o processo da ascese da escuta, o elemento que assoma relevância é o de que “[...] a escuta requer da parte de quem escuta uma determinada atitude física muito precisa” (FOUCAULT, 2006, p. 412), sendo que esta operacionaliza duas posturas distintas, porém interligadas entre si. Na primeira, afirma Foucault, a imobilidade corpórea deve “[...] permitir a máxima escuta, sem nenhuma interferência, sem nenhuma agitação” (2006, p. 412), e, na segunda, a mobilidade precisa do corpo deve indicar que “[...] efetivamente a alma compreende e recolhe o lógos tal como é proposto e tal como lhe é transmitido” (2006, p. 412). Na conjunção do sentido das duas posturas - imobilidade e mobilidade corporal - encontra-se uma dupla e mesma finalidade; por um lado, permitir a escuta potencializada pela ausência da agitação e da interferência - o corpo calmo, aqui, significa melhor receptividade da lição recebida. Por outro lado, o indivíduo, através de movimentos específicos e relacionados ao momento da lição, dá sinais eloquentes de estar atento e interessado ao que está sendo pronunciado e também de entendimento acerca de seu conteúdo - o corpo em movimento, aqui, explicita atenção e compreensão. Duas posturas, um mesmo objetivo, portanto - recepção potencializada do discurso que contém uma verdade com capacidade de transfiguração do indivíduo. Por fim, Foucault faz referência novamente a aula de filosofia, esclarecendo que “[...] o que se quer do bom ouvinte de filosofia é uma espécie de *silêncio ativo e significativo*” (2006, p. 415, grifo nosso). E agrega a esta concepção de regras de atenção do âmbito físico uma de espectro geral, concernente à relação mestre e discípulo, colocando o discípulo no compromisso de manifestar sua boa vontade de escutar como uma forma que “[...] sustenta e suscita o discurso do mestre” (2006, p. 415). Em resumo, a atitude ativa relacionada a boa escuta

expressa a necessidade de harmonia entre uma imobilidade corporal que é sinônimo de atenção e uma mobilidade física que, bem executada, informa o andamento da aprendizagem por parte do discípulo ao mesmo tempo que fomenta o discurso do mestre.

No que se refere a *atenção* (c) como elemento fundador da ascese da escuta, a orientação é de extrema simplicidade, afinal, diz Foucault, “O discurso filosófico deve ser escutado com toda a atenção ativa de alguém que procura a verdade” (2006, p. 419). O que não impede - como já vimos - que o discurso filosófico seja composto por efeitos da léxis, do estilo, da retórica e da semântica que estão na raiz de sua ambiguidade; emerge a necessidade de que o indivíduo ouvinte tenha uma atitude que “[...] *deve consistir em dirigir sua atenção como convém*” (FOUCAULT, 2006, p. 419, grifo nosso). É justamente esta exigência que Foucault enquadra nos termos da expressão grega *prâgma* e na necessidade de o indivíduo esforçar-se por *reter a lição através da memorização* - lição a ser, recordemos, disponibilizada *ad manun* na alma.

O termo *prâgma* designa que a tarefa do indivíduo ouvinte é a de que “[...] dirija sua atenção para o que é tradicionalmente chamado *tò prâgma*” (FOUCAULT, 2006, p. 419), expressão que não designa um determinado objeto e sim que se trata de “[...] um termo filosófico e de gramática muito precisa, que *designa a referência da palavra*” (FOUCAULT, 2006, p. 419, grifo nosso). O trabalho do ouvinte, a partir desta indicação, é o de excluir da palavra pronunciada o que ela contiver de pontos de vista inadequados, impertinentes, tais como a beleza, a gramática, o vocabulário e as argumentações próprias a um debate. O foco deve dar-se na apreensão do discurso de verdade advindo do *lógos* “Pois o *prâgma* (o referente) da escuta filosófica³⁷ é a proposição verdadeira enquanto pode transformar-se em preceito de ação” (FOUCAULT, 2006, p. 419, grifo nosso). Para exemplificar, Foucault cita a carta 108 de Sêneca como sendo fundamental à ideia de escuta ativa e bem direcionada a um objetivo, a uma meta, contendo elementos relacionados à concepção de escuta *parenética* (exortação moral) de um texto. A escuta filosófica, dotada deste *caráter parenético*, implica no *trabalho meditativo que conduz a transição de uma proposição a um preceito de ação* ou, nas palavras de Foucault “[...] a uma regra não somente para se conduzir mas para viver de uma maneira geral e fazer desta afirmação algo que está gravado em nossa alma como pode estar um oráculo” (2006,

³⁷ Talvez pudéssemos relacionar o *prâgma*, em certo sentido, ao que se convencionou chamar de “chave de leitura” dos textos no universo acadêmico, ou seja, o *prâgma*/chave de leitura refere-se às ideias e conceitos fundantes da abordagem de um tema por um determinado autor.

p. 421). Em síntese, a escuta filosófica implica a apreensão do *prâgma* entendido como *referente*, ou seja, para aquele elemento que contém em si não somente uma determinada ideia, mas também aquilo que a partir dela referenda um preceito a ser percebido como fundamentador de uma conduta.

No âmbito da necessidade de *reter e memorizar* a lição recebida - do mestre, da poesia, etc. - afirma Foucault que “É preciso que a coisa, assim que a tivermos ouvido da boca daquele que a pronunciou, seja recolhida, compreendida, bem apreendida no espírito” (2006, p. 421). Isto porque é necessário que o que se aprendeu permaneça ativo e “à mão”, servindo ao mesmo tempo como regra reflexiva e fundamento condutual, harmonizando pensamento e ação; podemos ver reemergir aqui as orientações quanto ao silêncio necessário para a apreensão efetiva da lição. Mais ainda, como parte integrante deste esforço de retenção/memorização e no caminho da busca da elevação do espírito através da escuta *parenética* - que conduz do discurso verdadeiro a reta ação - o indivíduo tem a oportunidade de reexaminar-se e de avaliar se o que “[...] aprendeu constitui uma novidade em relação ao equipamento (a *paraskeuê*) ” (FOUCAULT, 2006, p. 421). Podemos verificar, cada um de nós, deste modo, como nos encontramos na busca da realização do objetivo de melhoramento da alma ou, nos termos foucaultianos, podemos perscrutar a própria alma, olhar para nós mesmos “[...] *para saber e constatar como se está na relação com a verdade*” (FOUCAULT, 2006, p. 422, grifo nosso). Esta atitude de reexaminar-se - na relação com a verdade com potencial transfigurador do modo de ser do sujeito - representa o movimento crucial na pretensão de apropriação do discurso verdadeiro e da ideia de *facere suum* - de torná-lo efetivamente seu.

Em resumo, neste primeiro movimento de *subjetivação de um discurso verdadeiro* concebido como mecanismo de realização efetiva da *áskesis* filosófica, o sujeito é desafiado a olhar especificamente para o *prâgma* - o referente do discurso - em busca da sua compreensão e apreensão na alma nos termos do *prókheiron* (*ad manun*, ter à mão). Isto envolve desvelar nele “[...] *uma significação propriamente filosófica em que a asserção vale como prescrição*” (FOUCAULT, 2006, p. 422, grifo nosso). Desafio que se estende também ao próprio sujeito, no sentido de que, ao reexaminar-se, ao olhar para si mesmo após memorizar a lição escutada, pode vislumbrar a verdade recebida reflexivamente instaurar-se na alma. Por isto Foucault inscreve a assertiva de que “*A alma que escuta deve vigiar a si mesma*” (2006, p. 422, grifo nosso), ou seja, deve evitar as demais dimensões do discurso, retórica, semântica, etc. - *no horizonte da ascese da*

escuta elas não passam de distrações que levam à ilusão, ao vício e ao erro. Na contrapartida, deve vigiar reflexivamente os pensamentos e a forma como recepciona a significação do que ouve, em busca do *prâgma* transfigurador da alma - este sim o objeto a ser focado de maneira prioritária, atenta e permanente.

4.2.3.2 A prática da leitura

Os elementos relacionados à *leitura* - plenamente identificada com a concepção de *ócio estudioso* que veremos mais amiúde no quarto capítulo - em especial a leitura qualificada de textos clássicos, entra em sintonia com as recomendações correntes da época Antiga, mais precisamente 1) a *seleção de textos* e 2) a *atitude meditativa*. A leitura, desta forma, pressupõe uma certa postura existencial e intervém no cotidiano do indivíduo, - cotidiano que é no mais das vezes mecânico, resultando em um sujeito irreflexivo e inconsciente em relação a si mesmo - ofertando duas simples, porém, extraordinárias maneiras de preparar o espírito para o tensionamento de si mesmo com o outro e com a imprevisibilidade das ocorrências mundanas.

Em primeiro lugar, convida para a *seleção de textos* para fins de realizar o ato da leitura em si de forma objetiva e qualificada; aqui a orientação era a de “[...] ler poucos autores; ler poucas obras; ler, nestas obras, poucos trechos; escolher algumas passagens consideradas importantes e suficientes” (FOUCAULT, 2006, P. 427). O filtro é a estratégia para qualificar a leitura, - filtro de autores, de obras e de passagens específicas - sendo que o trabalho consiste essencialmente em identificar material que contenha mensagens potencialmente constituidoras de um si mesmo que se proponha e se dedique à sua própria subjetivação e autogoverno.

Neste processo seletivo, algumas práticas eram muito utilizadas, tais como a *leitura de resumos de obras* específicas e também de *florilégios* (coletânea de trechos literários, antologias) que consistem em reunir a visão de vários autores acerca de uma determinada temática, concentrando reflexões propositivas. Prática também das chamadas *correspondências formativas* - como, por exemplo, *Carta a Meneceu*, de Epicuro e *Cartas a Lucílio*, de Sêneca. O objetivo subjacente às escritas destinadas à leitura por um determinado discípulo consistia em recomendações filosóficas - geralmente ancoradas em uma formulação discursiva própria ou de algum outro autor que continha reflexões e ensinamentos que convidavam a meditação sobre si mesmo e sobre

o próprio modo de ser do indivíduo. Segundo assinala Foucault “*Pela leitura - em todo caso é este seu objetivo principal - trata-se essencialmente de propiciar uma ocasião de meditação*” (2006, p. 428, grifo nosso), atividade esta com teor distinto da concepção moderna e contemporânea, como detalharemos a seguir.

Foucault principia o esclarecimento do que significa a meditação na Antiguidade a partir da expressão grega *meditatio*, afirmando que ela “[...] traduz o substantivo grego *meléte*, o verbo grego *meletân*” (2006, p. 428). Ambas expressões carregam a compreensão de fundo como sendo *exercício* a partir da proximidade com o termo *gymnázsein*, cujo significado subjacente é o de treinamento, porém, com uma sutil e importante diferença. *Gymnázsein*, diz Foucault, refere-se geralmente a “[...] uma espécie de prova “em realidade”, uma maneira de se confrontar com a própria coisa” (2006, p. 428). *Meletân*, por sua vez, distancia-se da concretude do exercício e explicita uma “[...] espécie de exercício de pensamento, exercício “em pensamento”” (FOUCAULT, 2006, p. 428). O aspecto que difere a *meletân* da compreensão moderna e contemporânea de meditação é que, enquanto nesta o esforço se efetua na direção de pensar intensamente em um objeto específico, porém sem buscar identificar nele o seu *prâgma* orientador do discurso e da conduta, naquela o processo é justamente inverso. Foucault assevera que entre os gregos e os latinos a “[...] *meletân* consiste em fazer um exercício de apropriação, apropriação de um pensamento” (2006, p. 429) onde, mais uma vez, é preciso marcar a dessemelhança com o processo de exegese. Isto por que, na exegese, o trabalho é o de buscar compreender o que é dito e/ou escrito sem a conseqüente retenção e repercussão na alma do indivíduo. Ao contrário, a apropriação do pensamento através da *meletân* implica recepção-lo e retê-lo, sendo por ele persuadido de tal forma que “[...] por um lado, acreditamos que ele seja verdadeiro e, por outro, podemos constantemente redizê-lo, redizê-lo tão logo a necessidade se imponha ou a ocasião se apresente” (FOUCAULT, 2006, P. 429). Trata-se de, por meio da *meletân*, atender a já anunciada necessidade de que o indivíduo subjetive a verdade na alma e que dela possa lançar mão (*prókheiron*, “ter a mão”) como regra de pensamento, de ação e de conduta nos acontecimentos imprevisíveis da vida - é o elemento estruturante do conceito de *armadura* já citado e tão presente nas *Meditações* de Marco Aurelio.

Por fim, Foucault define a *função meditativa da leitura filosófico-helenística* como sendo um “Deslocamento do sujeito com relação ao que ele é por efeito do pensamento” (2006, p. 429), e é neste deslocamento sobre si - com diferentes nuances no

pensamento de Sêneca e de Marco Aurelio, como vimos anteriormente - que o sujeito se experimenta em situações geradas pela sua capacidade de *phantasia* - imaginação. Neste processo, por consequência natural, o foco não se dá na direção da compreensão do conteúdo explicitado por um determinado autor, nem a repercussão advém do contexto ou da sentença proferida. O foco permanente situa-se na dimensão do esforço empreendido pelo sujeito na construção de sua singular *paraskeuê* e do que, nela, ele encontra disponível para enfrentar as vicissitudes da existência. Retenhamos aqui a reafirmação de fundo da *áskesis* helenística que se desenvolve e se consolida por mecanismos inerentes à condição humana do indivíduo, indivíduo que age sobre si mesmo com o firme objetivo de “[...] constituir uma trama sólida de proposições que valham por prescrições, de discursos verdadeiros que sejam ao mesmo tempo princípios de comportamento” (FOUCAULT, 2006, p. 431). A leitura, nestes termos, entendida como exercício filosófico com potencial de transfigurar o modo de ser do sujeito, como experiência que o sujeito realiza sobre si mesmo através do pensamento e como *meditatio*, entrelaça-se à escrita, conforme abordaremos na sequência.

4.2.3.3 A relevância da escrita

A *escrita* é alçada por Foucault ao *status* de “[...] fenômeno de cultura e de sociedade seguramente importante da época que lhes falo: o lugar relevante [aí] assumido pela escrita, a escrita de certo modo pessoal e individual” (2006, p. 431). Escrita que, nos séculos I e II manifesta-se e conforma-se como um dos preciosos elementos do exercício de si mesmo, prolongando, segundo Foucault, a leitura, e proporcionando ao sujeito um potente mecanismo de meditação. A *carta 84* de Sêneca é a inspiração de Foucault para destacar, com o filósofo romano, que leitura e escrita devem alternar-se, em função de que “A leitura recolhe *orationes, logói* (discursos, elementos de discursos); é preciso disto fazer um *corpus*” (2006, p. 431) e que “É a escrita que vai constituir e assegurar este *corpus*” (2006, p. 431). Além de prolongar a leitura e permitir a construção de um *corpus*, a escrita configura um exercício de si sobre si em duas esferas, sendo 1) *escrita para nós mesmos* e 2) *escrita como correspondência espiritual*.

No primeiro caso, ao *escrevermos para nós mesmos* acerca do objeto de nossos pensamentos, no sentido de identificar e reter o *prâgma* - o referente do discurso - contribuimos para a sua assimilação na alma. O hábito da leitura, seguido da escrita sobre

o que se leu e da releitura a partir do que se escreveu, afirma Foucault “[...] constituía um exercício quase físico de assimilação da verdade e do *lógos* a reter” (2006, p. 432). Assim se constituía o que os gregos denominavam de *hypomnémata* - estruturação de um cabedal de lembranças que eram instauradas na alma e que tinham a função de reger - espontaneamente, no sentido do *prókheiron* já citado - as reflexões e as ações do indivíduo - uma parte, portanto, fundamental da *paraskeuè* grega/*instructio* romana.

No segundo caso, das *correspondências filosófico-espirituais*, ocorre uma dinâmica muito interessante, pois há uma espécie de círculo virtuoso que, por um lado, permite “[...] àquele que estiver mais avançado na virtude e no bem que dê conselhos ao outro” (FOUCAULT, 2006, p. 434) e, por outro lado, possibilita “[...] àquele que dá conselhos recordar as verdades que fornece ao outro e das quais ele próprio tem necessidade para sua vida” (FOUCAULT, 2006, p. 434). A dinâmica acima referida implica uma relação de contribuição mútua no interior da troca de correspondências - diretor e dirigido, mestre e discípulo, findam por serem beneficiados pelas verdades que fazem circular entre si. Tal benefício encontra efetividade, seja na direção do que necessita de apoio imediato - em função de uma situação inesperada - seja na direção do mestre - que assim exercita e perpetua a autodireção. Neste sentido, Foucault é lapidar e dispensa maiores comentários ao considerar que “*Os conselhos dados ao outro, são dados igualmente a si mesmo*” (2006, p. 434, grifo nosso).

4.2.3.4 A arte de falar

No que concerne a *arte de falar*, a questão fundamental reside no enfrentamento do desafio de “[...] *tornar-se um sujeito de verificação*” (FOUCAULT, 2006, p. 435, grifo nosso). Isto é, todo o processo e todas as estratégias elencadas no interior da *áskesis* devem ter como foco e objetivo final que o indivíduo desenvolva a *condição de sujeito veraz*, portanto, que seja habilitado a proferir, para si e para os outros, discursos verdadeiros, e que estes ecoem em uma conduta congruente. O referido processo de subjetivação principia pela atitude de *escutar como se deve* aos discursos formadores e transfiguradores propostos ao indivíduo e, no ato seguinte ao esforço da busca de evolução espiritual-filosófica, “[...] que ele próprio possa dizer o verdadeiro, *que possa dizer a si mesmo o verdadeiro*” (FOUCAULT, 2006, P. 438, grifo nosso). É, neste

sentido, a condição efetivamente aspirada e o propósito fundamental da *áskesis* filosófica - *a constituição subjetiva do sujeito de veracidade*.

Resulta importante remarcar, aqui, a distinção entre o ideal de dizer a verdade *de si mesmo* - que assinala a *objetivação do sujeito por um discurso verdadeiro* - e a concepção de dizer a verdade *a si mesmo* - que marca o processo de *subjetivação do sujeito por um discurso verdadeiro*. O primeiro caso é exemplificado por Foucault no âmago da confissão cristã - o sujeito é, como vimos (item 2.6, segundo capítulo), objetivado por um discurso verdadeiro que lhe é exterior e que se lhe impunha coercitivamente através do ato confessional - no qual *o sujeito é obrigado a dizer a verdade de si mesmo*. O segundo caso é pedra angular da proposição de constituição do si mesmo da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade - o sujeito é instado ao exercício de si mesmo que lhe servirá de fundamento para desenvolver o espírito no intuito de fazer frente - livremente - ao *desafio de dizer a verdade a si mesmo*.

Isso nos leva a recuperar, neste ponto do trabalho, um elemento fundador deste processo, a *maieutica socrática*; o aspecto que ganha proporção nesta estratégia de perguntas-respostas-perguntas é justamente o de levar o indivíduo interrogado a perceber-se, a voltar-se sobre si mesmo, sobre o estado em que se encontra. Foucault afirma, em relação ao sujeito abordado, que “*Trata-se simplesmente de testá-lo, de colocá-lo à prova como sujeito capaz do dizer verdadeiro*” (2006, p. 439, grifo nosso). O objetivo de fundo é levar o indivíduo a dar-se conta do nível de seu saber; Sócrates procura “[...] mostrar ao sujeito que ele sabe aquilo que pensava não saber” (FOUCAULT, 2006, p. 439) e tanto Sócrates quanto os estoicos e cínicos com sua forma insolente de questionar intentam desvelar ao mesmo que ele “[...] não sabe o que pensava saber” (FOUCAULT, 2006, p. 439). O foco é o já conhecido e descrito anteriormente: conduzir o indivíduo na direção da tomada de consciência acerca de sua condição singular no que diz respeito a ser capaz de realizar a subjetivação do discurso verdadeiro e, portanto, de ser efetivamente capaz de veracidade.

Exatamente nesta exigência do *dizer o verdadeiro* é que emerge uma questão sumamente importante - o *fundamento norteador* deste momento, em sua expressão verbal diante do interlocutor. Foucault tensiona a questão em torno dos envolvidos, dirigido e diretor, afirmando inicialmente que não vê problemas no discurso do primeiro por que sua tarefa essencial é guardar silêncio - “[...] ele não tem que falar, ou então o que é levado a dizer não passa de uma maneira para o discurso do mestre apoiar-se ou

desenvolver-se” (2006, p. 439). O silêncio é primordial para o processo evolutivo do dirigido - vimos sua exigência levada ao extremo na tradição pitagórica - que necessita observar e praticar todas aquelas nuances das técnicas referidas ao processo da ascese da escuta e também da leitura filosófica meditativa e de sua natural vinculação à escrita.

Já no que se refere ao diretor, a situação é muito mais complexa e por isto mesmo exige uma abordagem aprofundada da concepção greco-romana de *parrhesía*, algo que não abordaremos aqui por entendermos que esta questão é de vital relevância às reflexões em torno da constituição subjetiva do sujeito de veracidade e à noção de ação docente como formação humana - alvos pontuais de nosso quarto capítulo. Por hora, antecipamos apenas que se trata de um desdobramento fundamental do discurso do mestre que precisa desenvolver sua tarefa com vistas a provocar uma abertura que funciona como uma espécie de mola impulsionadora. Esta cria as condições nas quais o mestre encontra terreno fértil não apenas para falar o que é preciso falar, mas também faz “[...] com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro” (FOUCAULT, 2006, p. 440). Temos aqui, por um lado, a descrição de um processo que guarda afinidade de objetivo para diretor e dirigido - desenvolver a capacidade do dizer verdadeiro - mas que, por outro lado, coloca em evidência uma dessemelhança em termos de atitude: o dirigido deve calar-se - deve colocar-se em postura de *escuta silenciosa ativa* - e o diretor deve falar - observando estrita e criteriosamente o princípio da *parrhesía* grega traduzida como *libertas* pelos latinos.

Julgamos importante reforçar aqui o que afirmamos anteriormente quando colocamos a ascese da escuta como elemento fundamental ao processo parrhesiástico. Para o dirigido, ao longo de sua formação filosófico-espiritual, a tarefa é a de ir, gradativamente, capacitando-se ao falar verdadeiro, sendo para isto, repetimos, *crucial o processo de escutar como se deve*. Para o diretor, empenhado sincera e honestamente em falar nos termos formativos da *parrhesía*, é de imprescindível valor *também operar em si a ascese da escuta* - talvez a principal função desta, para o diretor, seja exatamente a identificação, em relação ao dirigido, do caráter temporal que se define pela expressão grega *kairós*. Este é o tempo que pode fazer a diferença entre o ecoar inútil ou potente do discurso verdadeiro do mestre na relação com o discípulo: se antes da hora, ou seja, se a fala do mestre encontra o discípulo ainda não preparado, o efeito será nulo; se depois da hora, talvez ressoe como desnecessário. Ao contrário, se o discurso formativo do mestre

encontra o discípulo preparado, atento e ativo, o ecoar potencializa a constituição do falar verdadeiro por parte do mesmo.

Entendemos como sendo imprescindível - a partir do que desenvolvemos até aqui - assinalar que toda a concepção filosófica de evolução espiritual que se propõe através da *áskesis* ocorre *no mundo*, razão pela qual abordaremos a seguir a *ideia de mundo como prova*.

4.2.3.5 *Áskesis e a concepção de mundo como prova*

Todo a descrição teórica das ideias, dos conceitos e das técnicas que permeiam a filosofia helenística grega e romana da Antiguidade aponta para uma árdua tarefa que é expressada por Foucault como tendo um propósito formativo ético no sentido de que “[...] devemos compreender a ascese filosófica como uma certa maneira de *constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta*” (2006, 9. 589, grifo nosso). Em outras palavras, os procedimentos previstos no núcleo da atividade filosófica - com pretensões de desenvolvimento espiritual do indivíduo - apontam para a presença permanente da ética como elemento constitutivo das operações efetivadas no âmbito do pensamento. Pensamento que repercute como *modus operandi ad manun* para as ações levadas a termo por um sujeito de relações nos acontecimentos do mundo - e que, por isso mesmo, ressoa e reforça a racionalidade que lhe é subjacente e que lhe orienta. *É a síntese perfeita da relação simbiótica entre lógos e êthos*.

Como vimos, o desenvolvimento deste fenômeno formativo com caráter predominantemente ético - no horizonte da filosofia helenística - ocorre *no mundo*, mundo que, justamente, constitui o espaço onde o sujeito é testado em sua capacidade de verificação. Foucault assinala esta perspectiva asseverando que a conjunção entre a formação do sujeito de conhecimento verdadeiro e a do sujeito de ação reta é assegurada pelo fato de que “[...] situamo-nos em um mundo ou nos oferecemos como correlato de nós mesmos em um mundo que é percebido, reconhecido e praticado como prova” (2006, p. 589). Colocando ênfase e abrindo caminho para uma melhor compreensão da questão ensina ainda que “[...] *no pensamento antigo, a partir do período helenístico e do período imperial, o real foi pensado como lugar de experiência de si e ocasião de prova de si*” (2006, p. 589, grifo nosso). O real como um espaço privilegiado onde o sujeito pode colocar-se a prova, experimentando a si mesmo em meio às relações que estabelece com ele mesmo, com os outros e com os fenômenos mundanos que, embora racionalmente

tidos como possíveis e até mesmo como prováveis, caracterizam-se pela imprevisibilidade tanto em termos de o que, como e quando, desafiando o sujeito a superá-los. Trata-se, desta forma, de um movimento que deságua numa alteração entre a percepção do mundo como *tékhne* - portanto a ser medido e dominado - e do mundo como algo a ser pensado - em toda a sua complexidade³⁸. Na compreensão de Foucault, a recepção do mundo como um fenômeno não a ser subjugado pela *tékhne* e sim a ser racionalizado como um espaço que nos coloca à prova, designa duas estratégias distintas e correlacionadas entre si, sendo 1) como *experiência* e 2) como *exercício*.

Na perspectiva de *mundo como experiência* (1), o sentido recai sobre a necessidade de reconhecer ser ele o meio “[...] através do qual fazemos a experiência de nós mesmos, aquilo através do que nos conhecemos, nos descobrimos, nos revelamos a nós mesmos” (FOUCAULT, 2006, p. 590). É *no mundo*, portanto, que experimentamos a sensação de nos testarmos, de tomarmos consciência de nossa fragilidade e vulnerabilidade - de nossa impotência diante de seus aspectos deterministas e insuperáveis, sendo a relação umbilical entre vida e morte talvez o seu maior mistério. É *no mundo*, também, que nos experimentamos em nosso potencial e capacidade de fazer frente às demandas tanto internas (desejos e necessidades), quanto externas (status e poder), todas elas constitutivas de nossa condição humana.

No que tange à concepção de *mundo como exercício* (2), o sentido reside na constatação de que ele “[...] é aquilo a partir do que, através, a despeito ou graças a que iremos nos formar, nos transformar, caminhar em direção a uma meta ou uma salvação, seguir ao encontro de nossa própria perfeição” (FOUCAULT, 2006, p. 590). Permanecemos *no mundo*, desta feita, nos exercitando em nossa pretensão de melhoramento, de evolução filosófico-espiritual, racionalizando estratégias e operacionalizando técnicas - no âmbito do pensamento ou em situação real - no interior de uma concepção de exercício de si sobre si que a filosofia helenística propõe na forma de *exercícios espirituais* - tema de nosso próximo tópico.

³⁸ Foucault faz menção aqui a uma diferença - no pensamento ocidental - entre o viés marcado pela objetividade e o que coloca ênfase na subjetividade. O pensamento ocidental, segundo ele, em um determinado momento da história e desde os gregos, assume uma *forma de objetividade* ancorada na *tékhne*, tendo esta proporcionado aos indivíduos as condições para conhecer o mundo - o *bíos*, a vida - através de instrumentos e objetivos inerentes à mesma. Já no contexto do período helenístico, que se estende até o alto império, o mundo - o *bíos*, a vida - não mais é entendido como sendo o correlato de uma *tékhne* e assume então uma *forma de subjetividade* que situa o sujeito em um mundo que é percebido como o espaço por excelência para pôr-se a prova e experimentar-se.

4.2.3.6 Exercícios espirituais como terapêuticas da alma

Por princípio fundante, a prática dos exercícios espirituais na tradição helenística deverá propiciar ao sujeito o desenvolvimento de uma atitude de atenção ao momento presente tendo como base uma prescrição previa. Nas palavras de Foucault, este processo, na verdade, estrutura-se na forma de um exercício que objetiva manter no espírito as denominadas *parástemas*³⁹ que explicitam “[...] a definição do bem, a definição da liberdade e a definição do real” (2006, p. 354), sendo relevante a função de lembrar e de atualizar tais definições. *Parástemas* como um programa de exercícios que - recordemos por ser intrinsecamente vital à questão dos exercícios espirituais - implica a existência de elementos a serem permanentemente recepcionados tanto como uma verdade basilar quanto como uma orientação de conduta. Um saber, ou, mais precisamente, uma modulação do saber de espiritualidade, portanto, que objetiva tornar consistente uma verdade no espírito de tal forma que repercutirá na forma de se conduzir; discurso e ação, mais uma vez, consoantes e congruentes entre si em um fecundo processo de recíproca emulação.

Foucault cita Hadot e a obra deste acerca dos exercícios espirituais na Antiguidade, destacando a abordagem dos mesmos em Marco Aurelio, onde a compreensão é a de que “[...] trata-se de um exercício espiritual que se refere a princípios que devemos ter no espírito e vincular entre si” (2006, p. 354). Um elemento pontual a ser observado aqui é o de *definição*, ou seja, [...] o exercício espiritual deve consistir em dar definições, em dar uma definição em termos de lógica ou em termos de semântica; e depois, ao mesmo tempo, fixar o valor de uma coisa” (2006, p. 355). Outro refere-se à *descrição*, no sentido de que se trata do “[...] conteúdo intuitivo da forma e dos elementos das coisas” (2006, p. 355). Tais elementos, definir e descrever, incidem sobre os objetos que nos chegam ao espírito e que devem ser submetidos ao crivo da razão; o material comumente associado a este trabalho de esclarecimento refere-se ao conteúdo dos pensamentos e das representações e de sua conseqüente valoração. O exercício espiritual, desta forma, implica um duplo movimento, sendo primeiro o de permitir o livre fluir do pensamento e/ou da representação e segundo o de analisar criticamente o conteúdo associado, visando dotá-lo de um juízo de valor racional apropriado.

³⁹ Tratamos mais amiúde destas questões no item 3.2.1.

Esta proposição de vigiar pensamentos e representações que advêm da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade, recepcionando o que nos chega ao espírito de forma livre e imediatamente após atuando sobre o material de maneira crítica, implica as já citadas *melétai*, as meditações e os exercícios do pensamento sobre si mesmo. Segundo assevera Foucault, as variadas formas de *melétai* praticadas com o intento de clarificar as atividades referentes aos pensamentos e as representações explicitam um processo através do qual busca-se saber “[...] se os julgamentos que fazemos sobre elas, e por conseguinte, os movimentos, as paixões, as emoções, os afetos que elas são capazes de suscitar, são verdadeiros ou não” (2006, p. 562). O foco é o exame crítico-racional do material subjacente buscando identificar a verdade acerca do que se pensa, distinguindo-a, por isto mesmo, da simples dóxa e evitando o açodamento de um juízo de valor que, inevitavelmente, incidirá sobre o humor da alma. O interesse no resultado repousa, assim pensamos, em especial em termos pedagógico-educacionais, na perspectiva ou da limitação - e até mesmo impedimento - ou da potencialização e realização do desenvolvimento das capacidades inerentes ao humano.

Na perspectiva do exercício de si mesmo, decisivo à *áskesis* filosófica, em especial à dimensão dos pensamentos e representações, há uma miríade de exercícios a serem praticados permanentemente por todo aquele que objetiva relacionar-se consigo e com o outro no mundo e, desta forma, ascender espiritualmente. As escolas filosóficas propunham, cada uma a seu modo e com base nos seus fundamentos, múltiplas formas de desenvolver tais atividades. Com o intuito de exemplificar, destacaremos brevemente, a seguir, com base em Foucault, três proposições oriundas da tradição do estoicismo altamente fecundas para a constituição da *paraskeuè* grega/*instructio* latina, a premeditação dos males, o exercício sobre a morte e o exame de consciência.

A *praemeditatio malorum* é traduzida como um exercício de pensamento que se dá acerca da premeditação dos males, tendo como objetivo a preparação do indivíduo para enfrentá-los. Foucault enfatiza que no processo da *áskesis* a presunção dos males “[...] tem por função dotar o homem de um equipamento de discursos verdadeiros a que ele poderá recorrer, que poderá chamar em socorro (o *lógos boethós*)” (2006, p. 569). Dito de outra forma, sempre que o homem estiver às voltas com os acontecimentos do mundo - por mais que eles sejam inevitáveis e imprevistos, sem controle acerca de aspectos como o que, como ou quando - poderá utilizar-se de *parástemas* enraizadas

firmemente no espírito através do exercício *da praemeditatio malorum* mantendo, assim, o domínio de si.

A *meditação sobre a morte* é uma atividade na qual o propósito é o de experienciar o dia em sua plenitude ou, nas palavras de Foucault, “[...] como se cada momento dele fosse o momento do grande dia da vida, e o último momento do dia, o último momento da existência” (2006, p. 581). Agrega ainda, inspirado por Marco Aurelio, que há neste experimentar o momento vivido como sendo o último da vida, uma ideia de perfeição moral implícita ao ato de perceber-se a si mesmo em uma dupla perspectiva. Na primeira ocorre o que pode-se denominar de ruptura pois possibilita [...] operar pelo pensamento um corte na duração da vida, no fluxo das atividades, na corrente das representações (FOUCAULT, 2006, p. 581). E é neste corte que, seguindo o raciocínio foucaultiano, imobiliza-se o instante pela percepção da morte iminente e dota-se o presente de um valor inestimável em relação as atividades efetivas do indivíduo, exigindo dele uma mais adequada avaliação acerca do que está fazendo em e com sua vida. Na segunda efetua-se uma espécie de avaliação acerca do que se fez na vida e com a vida até o momento ou, como diz Foucault “[...] o pensamento sobre a morte é que permite a retrospectção e a memorização valorativa da vida” (2006, p. 582). Em síntese, a meditação sobre a morte, como pode depreender-se do acima exposto, é uma estratégia para, concomitantemente, julgar adequadamente o presente e valorizar o passado.

O *exame de consciência*, informa Foucault, remonta à tradição pitagórica, atravessa o pensamento grego e permanece na tradição monástica dos séculos IV e V, sendo que na tradição estoica adquire contornos específicos reacionados ao momento em que é recomendado. Quando posto em prática pela parte da manhã “[...] consiste em definir, em lembrar as tarefas a serem cumpridas, os objetivos e os fins a que se propõe, bem como os meios a se empregar” (FOUCAULT, 2006, p. 585). Isto é, não se trata de revisar o dia anterior, buscando avaliá-lo como em uma espécie de tribunal e sim de examinar as atividades a serem cumpridas no dia em seu caráter imediato e com vistas a preparar o espírito para conduzir-se de forma eficaz. Quando efetivado pela parte da noite “[...] responde ao anterior como balanço, balanço real da ação que tinha sido programada ou visada pela manhã” (FOUCAULT, 2006, p. 585). Aqui, Foucault baseia-se na obra *De ira*, de Sêneca, para atestar uma mudança em relação ao exame feito pela manhã: a autoavaliação deve ser severa, sem indulgência, assumindo ares de tribunal, com o indivíduo atuando duplamente como juiz e como réu. O traço valioso deste movimento

de auto-inspeção das atividades do dia anterior é o de que, por um lado, não se trata de censurar a si próprio por possíveis falhas ou equívocos e, por outro lado, trata-se, isto sim, de reativar “[...] regras fundamentais da ação, reativação dos fins que devemos ter no espírito, reativação dos meios que devemos empregar para atingir estes fins e dos objetivos imediatos que nos podemos propor” (FOUCAULT, 2006, p. 586). Em resumo, o processo aqui envolve reativação, na memória, das *parástemas* emuladoras do pensar e do agir em seu caráter de orientação da conduta, dotando-lhe, assim, de um caráter de prova. Isto por que, ao revisarmos as ações efetivadas à luz das regras admitidas obtemos nossa posição quanto a “[...] se temos ainda um grande esforço a fazer, se estamos longe da meta, se fomos ou não capazes de efetivamente traduzir em ação os princípios de verdade de que dispomos na ordem do conhecimento” (FOUCAULT, 2006, p. 587). Neste sentido, o exame de consciência levado a termo pela parte da noite imbrica-se ao questionamento acerca do estado atual de desenvolvimento ético na conjunção do discurso de verdade com a ação efetivamente praticada.

Sintetizando nossa abordagem dos exercícios espirituais, sempre com Foucault, temos que, na prática destes, emerge “[...] todo um conjunto de técnicas cuja finalidade é vincular a verdade ao sujeito” (FOUCAULT, 2006, p. 608). Conforme já vimos em passagens anteriores, não se trata da introspecção cartesiana que desvela uma verdade em um sujeito separado dos demais e do mundo, nem de uma aproximação à uma verdade rememorada cuja origem se dá nas Ideias platônicas, tampouco de uma renúncia de si em benefício do Verbo na confissão cristã - não se trata, enfim, da objetivação do sujeito por um discurso verdadeiro. Conforme Foucault repete exaustivamente ao longo de *A hermenêutica do sujeito*, “Trata-se, ao contrário, de dotar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer desta verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada” (2006, p. 608). Uma verdade construída, engendrada pelo sujeito nas relações consigo, com o outro, no mundo - trata-se, sim, da subjetivação do sujeito por um discurso verdadeiro.

Em síntese, apontamos que o desenvolvimento deste capítulo se vincula a necessidade natural de trazer à tona os elementos fundantes da filosofia helenística na perspectiva da leitura realizada por Foucault. Por isto a descrição de *áskesis filosófica* como uma arte de si mesmo - uma definição cara e reveladora do viés foucaultiano - o exercício de si mesmo, com todas as suas imbricações, pressupostos e requisitos apontando para o desafio de um trabalho árduo e permanente para a auto consecução da

obra de arte do si mesmo. No decorrer do capítulo, desta feita, assinalamos o conceito de práticas de si, descrevemos o modelo helenístico do cuidado de si e a questão da conversão a si. Tratamos, na sequência, com maiores detalhes da concepção de *áskesis filosófica* em duas frentes, sendo uma como mecanismo justamente da conversão a si e a outra como processo de subjetivação do discurso verdadeiro - molas mestras da ideia de constituição subjetiva do sujeito de veracidade através da *paraskeuél/instructio*. Destacamos, neste percurso, a necessidade de recuperar um tesouro que consideramos perdido pela modernidade e pela contemporaneidade: a capacidade de escuta, em especial, colocamos ênfase nos elementos que propiciam a *ascese da escuta* - extraíndo desta os elementos que capacitam o sujeito a escutar como se deve. Desvelamos, sempre com Foucault, a relevância da leitura como *meditatio* e de sua prolongação na escrita - leitura e escrita, neste sentido, complementando-se e potencializando-se. Como não poderia deixar de ser, descrevemos também as características da arte de falar - notadamente demarcando a postura do mestre - que deve manifestar-se parrhesiasticamente e a do discípulo - que deve calar-se em atitude de escuta silenciosa ativa. Colocamos, na sequência, nossa atenção na ideia de mundo como prova - em sua dupla perspectiva, como experiência e como exercício - é no mundo, assim, que encontramos a possibilidade de fazermos de nós mesmos uma obra de arte, bem ao estilo proposto por Foucault. Para finalizar o capítulo, descrevemos aspectos nucleares dos denominados exercícios espirituais, situando sua fundamentação, função e relação com a meditação acerca das *parástemas* na tradição do estoicismo, origem igualmente de três exemplos significativos, a premeditação sobre os males, o exercício sobre a morte e o exame de consciência, sendo este desdobrado em duas expressões, a matinal e a noturna. Trataremos, a seguir, de questões que se referem ao sujeito de veracidade e de sua interconexão com a formação humana.

5. O SUJEITO VERAZ E A FORMAÇÃO HUMANA

O desenvolvimento do nosso trabalho passou por etapas reconstrutivas e descritivas, que pensamos serem possibilitadoras da elaboração de um aporte teórico-conceitual capaz de fornecer subsídios para contemplar a problemática proposta em torno da questão da constituição da subjetividade humana. De maneira específica, trazendo, por um lado, elementos que exemplificassem a percepção de que o indivíduo moderno e contemporâneo tem a sua subjetividade atravessada por mecanismos sutis de objetivação do si mesmo, derivando daí o que entendemos ser uma das consequências mais nefastas deste processo - *a ausência do sujeito na relação consigo mesmo*. Por outro lado, que fizesse emergir possibilidades de enfrentamento deste fenômeno que finda por determinar o modo de ser do indivíduo, incapacitando-o inclusive de esboçar qualquer reação - afinal, pensamos ser um consenso que a grande maioria dos indivíduos sequer o percebe.

Neste sentido, principiamos pela proposição de um diagnóstico que expressasse a preocupação de fundo acima mencionada e que, ao mesmo tempo, encaminhasse a busca de uma base filosófica para delinear, de maneira consistente, um processo reflexivo acerca da complexidade da questão, tanto em sua própria dimensão filosófica quanto em sua perspectiva pedagógico-educacional.

Partimos, para isto, da dificuldade relacional *intra* e entre sujeitos, marcada pela presença de idiossincrasias, de diversidade de visões de mundo, de múltipla orientação quanto a princípios e a valores e de um possível distanciamento da humanidade latente em cada indivíduo, que se manifesta concretamente em uma visível postura de indiferença para com a sorte de outrem. Valemo-nos, nesta exposição, de autores como Nussbaum (sujeito que nega a sua condição humana), Ortega Y Gasset (sujeito assujeitado), Sêneca (sujeito *stultus*), Kafka (sujeito burocratizado), Dostoiévski (sujeito traumatizado) e Pessoa (sujeito cindido pela linguagem).

Em todas as perspectivas elencadas, a marca exponencial é a do aprisionamento do indivíduo - denotadamente de maneira inconsciente - à uma realidade externa com a consequente desvinculação de si para consigo mesmo, concorrendo para isto também a dimensão interna por meio de vícios e necessidades. Desvela-se, assim, a dificuldade de se explicitar toda e qualquer possibilidade de realização pessoal, de encontrar sentido e significado para o viver na dinâmica exterior ao indivíduo e na pretensão de *ter* para *ser*, ou, como assinalamos, no *parecer ter* para *ser*. O movimento de busca de reconhecimento

unicamente fora de si resulta ilusório, frustrante e produtor de uma sensação de vazio existencial por conta justamente da realização de algo sem a presença efetiva do *si mesmo* esclarecido como seu legítimo impulsionador. O resultado, assim compreendemos, é o afastamento do indivíduo de seu caráter de humanidade e a emergência do paradoxo moderno/contemporâneo no qual o indivíduo centra-se em si - exacerbando seu individualismo e egoísmo - tendo, como contrapartida, a solidão de sua não-presença, manifestada pela quase total incapacidade de ficar a sós consigo mesmo.

É interessante perceber, com base neste raciocínio, o surgimento de uma postura egocêntrica diferenciada, que optamos por nomear de *egocentrismo invertido*. Para Piaget (1994), por exemplo, o egocentrismo infantil explicita a percepção, por parte da criança, de que ela e o mundo são uma e só coisa, com o mundo sendo uma extensão de si e submetido à condição de servo - *o mundo precisa atender os desejos e as vontades do deus-criança*. Aqui, na inconsciência infantil, muito comumente associada à subserviência irresponsável do adulto, o mote é considerar a criança como um ser supremo e o mundo como seu reinado. A questão que suscita atenção em relação anteposta ao egocentrismo invertido, logo o veremos, é o de que a criança apenas finge cumprir com as demandas externas em função de sua posição de inferioridade frente ao adulto. É curioso observar a afirmação piagetiana de que “[...] a criança é dominada por um conjunto de regras e exemplos que lhe é imposto de fora” (1994, p. 40). Dominação fantasiosa, pois, na verdade, assim o demonstra Piaget, a criança age como bem entende assim que se percebe livre do olhar severo do deus-adulto, iludido este da ideia de controlá-la.

Na modernidade e na contemporaneidade, com notório recrudescimento a partir da constituição da vida pelo viés neoliberal e de sua concepção de vida como uma empresa que finda por conceber o sujeito empresário de si⁴⁰, o mundo é alçado à condição de senhor - *é o indivíduo que precisa atender os desejos e as vontades do deus-mundo*.

⁴⁰ Esta temática é desenvolvida de forma esclarecedora por Pierre Dardot e Christian Laval (2016); resumidamente, eles desvelam como a racionalidade neoliberal busca anexar à atividade humana um caráter extremamente produtivo/competitivo, com estreita vinculação à questão do cálculo do custo. Por esta razão, o processo existencial, a vida em si, entra na lógica da performance permanente - é preciso sempre mais e mais; o objetivo de fundo é a busca da eficácia a qualquer preço e em todas as dimensões da vida humana, o indivíduo é induzido a assumir-se como capital humano em relação a si mesmo. O aspecto extremamente nocivo é o de que o jogo se dá entre ser vencedor ou ser perdedor, a despeito das questões de suporte e/ou de condições iniciais; se vencedor, ele terá se apropriado devidamente das estruturas ofertadas pelo capitalismo; se perdedor, ele certamente não terá se esforçado o suficiente.

Aqui, na inconsciência planejada e imposta de maneira coercitiva e despercebida, principalmente por uma ideia de educação para o mercado laboral e pelo discurso que coloca o sujeito, e tão somente o sujeito, como responsável por seu *sucesso* ou por seu *fracasso* - duas únicas formas possíveis de *feedback* - o mote é a competitividade ancorada no ideal de uma alta, contínua e exigente performance que atravessa todas as dimensões da vida do indivíduo.

Como consequência natural da inversão acima descrita, há a incidência de uma postura cotidiana que se explicita em toda uma maneira de se conduzir, pensar, agir e reagir regrada por solicitações e normativas preponderantemente externas ao indivíduo. Reside, nisto, o alicerce que fecunda a subserviência voluntária e inconsciente tão apropriada para os propósitos do capitalismo neoliberal, que necessita fundamentalmente do indivíduo constituído como não-pensante. Este imperativo - não pensar - opera no núcleo do inconsistente auto posicionamento do indivíduo no sentido de estar no controle da própria vida, estabelecendo, ele próprio, as motivações fundantes de “seus” movimentos na direção de alcançar “seus” objetivos. Entra em cena a dupla ilusão do ego, sempre no horizonte do adulto: de um lado, como vimos em Piaget, o adulto resulta iludido pela atitude dissimulada da criança, que finge obedecer ao regramento externo que ele impõe. Por outro lado, no neoliberalismo, o indivíduo crê firmemente ser o artífice de sua própria vida embalado pela canção de uma liberdade prometida que resulta no paradoxo de um aprisionamento quase generalizado do si mesmo. Em ambos os casos, a despeito da pretensão do controle da situação por parte do indivíduo, o que emerge efetivamente é o títere, devidamente disfarçado de titereteiro.

O que se apresenta, de maneira concreta, é que em função do assinalado abandono de si mesmo, o indivíduo não avalia coerentemente o valor efetivo nem as razões da dinâmica envolvidos. Sendo assim, sua busca e seu agir não refletem seus valores e princípios singulares e, em face disto, encontra-se aberta a porta para a frustração paradoxal da “realização”. O resultado, na dimensão de um si mesmo relegado à exterioridade, costuma surgir através do já anunciado estado de vazio existencial e da sensação de persistente insatisfação. Elementos estes reconhecidos como sendo parte

constitutiva da denominada *depressão*⁴¹, uma patologia mental geralmente invisível, de larga escala e de indiferente *status* social que assola o mundo.

Dentre as reações mais visíveis, inclusive para observadores distraídos, está a postura de passividade ou de agressividade diante das frustrações do dia-a-dia, o consumismo excessivo, o uso abusivo de substâncias lícitas e ilícitas e sexo, entre outros. Tais reações são indicativas de dois sintomas ainda mais nocivos e mais degradantes: o primeiro reside na *atitude da culpabilização* de si e do outro pelos insucessos: aqui a culpa exerce o poderoso papel de potencial inibidor e até mesmo de ativo inviabilizador da capacidade de reflexão. O segundo explicita o fenômeno moderno e contemporâneo da crescente *infantilização do adulto*. A referida postura infantil se expressa na necessidade de resolver os problemas o mais rapidamente possível, mesmo que isto signifique não avaliar adequadamente a repercussão das “soluções” a médio e longo prazo, como, por exemplo, ocorre com o processo de medicalização da infância e a consequente patologização dos comportamentos⁴². Os efeitos, igualmente detectáveis sem o uso de uma lupa ou de uma mais aguda e atenta consideração, aparecem nos semblantes de tristeza visíveis no cotidiano e nas patologias físicas e mentais - nestas últimas, nos parece que o ápice se efetiva na escalada crescente de suicídios pelo mundo.

Finalmente, este processo encontra um potente modelador na assunção da tecnologia que, entre tantas outras coisas, disponibiliza espaço para a conquista de centenas e até mesmo de milhares de “amizades” fictícias, ilustradas nas mídias sociais por perfis geralmente superficiais montados para lustrar egos. No ponto de emergência do fenômeno tecnológico, situa-se uma das principais condições para a assunção da globalização, com seus aspectos benéficos e também controversos e desafiadores. Passa ao largo das avaliações - geralmente unilaterais e açodadas - que a possibilidade de acessar novos mundos e diferentes culturas em associação com a tomada de consciência de uma miríade de costumes e comportamentos dissonantes dos da aldeia podem resultar algo angustiante, desestabilizador e desestruturador.

As questões que se impõem - evidentemente que sem querer esgotar o assunto e tampouco cair na armadilha das fórmulas prontas - passam pela reflexão acerca de *o que*

⁴¹ Sobre esta temática da depressão há farta literatura, citamos aqui, somente a título de exemplo, DUNKER, Christian. *Uma biografia da depressão* (livro eletrônico). São Paulo: Planeta, 2021 e BECK, Aaron T. *Terapia cognitiva de la depresión*. Bilbao, España: Editorial Desclée de Brower, 19ª edición, 2010.

⁴² Para um debate profícuo do tema da medicalização da infância e de suas consequências, ver a dissertação escrita por DE CARLI, Fabíola Giacomini. *A medicalização e a patologização da infância: epistemologia subjacente e repercussões na escola*. Passo Fundo, RS. UPF, 2018.

fazer e como fazer? Como reverter todo um quadro de desintegração do si mesmo a partir de seu aprisionamento às demandas externas? Quais as estratégias possíveis para minimizar e, quiçá, evitar este aniquilamento de um si mesmo que enfrenta ainda o risco de rendição às necessidades físicas e à ação natural dos instintos?

Na esteira do pensamento foucaultiano, visando sublinhar a singularidade do recurso à Antiguidade e também a elaborar resoluções às questões acima, apontaremos abaixo, sinteticamente, os aspectos que nos levaram a secundarizar as proposições do cuidado de si na perspectiva do platonismo, do cristianismo e do cartesianismo. Na parte final deste capítulo - como contraponto e por razões de estratégia de escrita - elencaremos os elementos que nos convenceram a priorizar o cuidado de si por meio do exercício de si mesmo referente ao processo de *áskesis* filosófica da tradição helenística greco-romana.

No que diz respeito às proposições de cuidado de si implícitos ao universo platônico, cristão e cartesiano, consideramos que cada um deles, em sua própria lógica interna, oferece alternativas legítimas e válidas para a questão do desenvolvimento da subjetividade do indivíduo. Entretanto, alguns aspectos inerentes aos mesmos nos ressoam como limitadores e, até mesmo, impeditivos à pretensão de liberdade da alma.

Primeiro, na *epistrophé* platônica e na *confissão* cristã, emerge uma concepção de verdade que se situa *fora* do indivíduo - nas *Idéias* de Platão e na *Palavra Divina* bíblica. Em ambas, a ideia de verdade está marcada por um caráter de imutabilidade e a estratégia de acesso a ela implica a busca de um conhecimento já existente, associada a atitude de adesão pura e simples à mesma - um processo claramente objetivante, assujeitador e com contundente viés coercitivo. Em síntese, nestas duas perspectivas o indivíduo é ativo somente enquanto alguém que busca conhecer o saber já estabelecido, não concorrendo em hipótese nenhuma à sua elaboração e/ou à sua reflexão crítica, o que o expõe a uma posição meramente passiva, caracterizada pela recepção e pela submissão.

Segundo, na introspecção inerente ao cogito cartesiano, apresenta-se um duplo processo de exclusão, sendo este marcado pela ausência do outro e do mundo na elaboração da verdade. Este método introspectivo demarca a forma através da qual o indivíduo acessa, analisa e formula conclusões tendo como base o próprio pensamento, isto é, o conteúdo existente em sua percepção consciente. Em resumo, trata-se de um processo que se dá sem o recurso à tensão com a visão de mundo de outrem e sem o impacto decorrente da imprevisibilidade dos acontecimentos do mundo.

Trataremos, na sequência, de pormenores conceituais específicos que nos possibilitem asseverar consistência filosófica e pedagógica às ideias até aqui propostas, percorrendo uma trilha que explicita as condições quanto a) à constituição subjetiva do sujeito de veracidade e b) à ação docente como formação humana.

5.1 A constituição subjetiva do sujeito de veracidade

Entendemos que um dos mais relevantes objetivos da perspectiva filosófica helenística greco-romana da Antiguidade residia na tarefa de *constituir sujeitos capazes de enunciar a verdade por si mesmos* como forma concreta de liberdade. Isto envolveria a elaboração de um discurso de verdade ancorado em um intenso trabalho de si sobre si mesmo e que resultasse de uma atitude perante a vida indelevelmente marcada pela veracidade nas relações consigo mesmo e com o outro em experiências no mundo.

Para discorrer sobre esta proposição-desafio adentraremos agora na descrição de alguns conceitos fundamentais para que a tarefa possa ser apreendida em seus fundamentos e, ao mesmo tempo, apresente-se como factível tanto do ponto de vista filosófico quanto pedagógico. Trataremos, com este objetivo, de forma mais pontual, dos conceitos de *condição humana*, *verdade* e *veracidade*, recorrendo ainda a Foucault e também a comentadores e intérpretes de reconhecida relevância no cenário acadêmico.

5.1.1 Conceito de *condição humana*: limites e potencialidades

Inevitavelmente, sempre que adentrarmos na seara das condições pelas quais o indivíduo ou encontra ambiente propício ou participa de forma ativa na construção dos elementos adequados à sua constituição como sujeito de si mesmo, como artífice de sua própria vida e como enunciador de um discurso veraz, faz-se necessário considerar a *ambiguidade* da condição humana. Nesta coexistem, permanentemente e em contínua e infundável tensão dois aspectos marcadamente humanos.

De um lado, como original traço constitutivo do ser humano, carregamos as marcas indeléveis de um determinismo inescapável. Por outro lado, também como característica do humano, ostentamos *in virtute* originais capacidades que possibilitam e fomentam o eterno desejo de liberdade. Vejamos agora características peculiares a cada

uma destas duas dimensões, primeiro descrevendo aspectos limitadores à existência e, após, elencando capacidades francamente emancipatórias inerentes ao humano.

5.1.1.1 Os limites naturais do viver humano

A existência humana, em seu caráter corpóreo, é constituída por um viés de vulnerabilidade no que diz respeito a sua preservação: é preciso que no decorrer de toda a vida tenha-se cuidados quanto à alimentação e à hidratação do corpo. Urge também protegê-lo do frio excessivo e do calor escaldante; forte igualmente é a necessidade de evitar situações que coloquem em risco a integridade física e de manter a devida vigilância em relação às doenças em geral e, em especial, às contagiosas. Trata-se, neste nível, de atentar para os cuidados referentes à fragilidade primária da condição humana, visando dotar o viver orgânico da maior qualidade e longevidade possível. Possível, por que - a despeito de toda e qualquer atitude de prudência, de precaução e de providências protetoras a nível físico - um dos traços insuperáveis da vida humana é justamente o seu caráter de natural deterioração e de finitude. Nesta caracterização, francamente determinista, ressoa fortemente a pressuposição estoica de que o viver humano implica uma postura de situar-se no interior de um cosmos que contém a racionalidade e a segurança da Providência Divina.

Este espaço providencial é onde, nos termos de Hadot, precisamos admitir a problemática da vinculação da razão humana à razão universal, com a consequência de que, desta forma, (repetindo a citação) “[...] tudo se encadeia necessariamente, de acordo com o princípio de causalidade” (2010, p. 192). Foucault, em ressonância a Hadot, enfatiza também reconhecer neste *lócus* o espaço de encadeamento (recuperando a citação) “[...] de causas e efeitos particulares, necessários e razoáveis, que precisamos aceitar” (2006, p. 339). Ou seja, Hadot e Foucault confluem quanto ao reconhecimento da dimensão determinista presente na tradição do estoicismo - vinculada a sua concepção de *física* - que explicita a condição humana na ideia de indivíduo como sendo *um ponto no Universo*. Ideia esta que está na base da tarefa essencial que é justamente a de reconhecer-se vulnerável, frágil e finito, com a consequência de, assim sendo, responsabilizar-se e mover-se ativamente na direção não só de sua autopreservação, mas também das condições necessárias à vida no planeta Terra e dos seres que o habitam.

Para além e em conjunto com esta limitação vinculada ao determinismo orgânico, apresenta-se a fragilidade sócio-psicológica a que está exposto o indivíduo e que aporta riscos ao bem viver. Como vimos no primeiro capítulo, cada uma das escolas filosóficas proeminentes no período helenístico Antigo apontava para uma forma de viver marcada pelo que eles denominavam de *miséria humana*. Neste sentido, tudo - na referida tradição filosófica - estava implicado às posturas sócio-existenciais e aos equívocos gerados por compreensões irrefletidas. Assim, para os cínicos, o problema era a submissão às convenções e às obrigações sociais; para os epicuristas, a fonte da dor eram os falsos prazeres; para os estoicos o sofrimento emergia da busca do prazer e da postura de egoísmo e, para os céticos, a gênese do mal humano residia nas falsas opiniões. O traço comum destas ideias acerca da geração e da manutenção da *miséria humana* residia, assim, em uma açodada e equivocada formulação de juízos de valor referentes àquilo que realmente podia dar sentido e significado à existência.

Como reforço a esta crítica oriunda das escolas filosóficas, reintroduzimos aqui o entendimento de Foucault - inspirado em Galeno - acerca da ideia de que o indivíduo tende a amar excessivamente a si mesmo e isto o impossibilita de providenciar a cura das suas paixões, ou seja, o torna incapaz de dar conta de si sem o auxílio de outrem⁴³. Ainda, como assevera Sêneca, “Por si só, ninguém conseguirá sair do redemoinho, é necessário alguém que estenda a mão e ajude a pisar terra firme” (2004, p. 177). Reside, desta forma, nesta espécie de *confusão mental* acerca das prioridades ao bem viver a gênese das distorções relativas à compreensão de si mesmo e à presença coerente do indivíduo no contexto em que se encontra inserido. Por isso, faz-se necessária a presença do outro como sendo aquele que, “pegando pela mão” o indivíduo aprisionado em si mesmo e em suas necessidades primárias e aspirações sociais, o impele socraticamente a cuidar de si mesmo incitando-o à superação do estado em que se encontra. Todavia, urge considerar que este outro como mestre precisar ser alguém que “[...] mereça admiração pelas ações e não pelas palavras” (Sêneca, 2004, p. 178, grifo nosso). Neste sentido, o amparo buscado deve basear-se não no brilho do discurso proferido - via de regra para angariar os aplausos de incautos e ensandecidos que colocam a si e ao “mestre” na armadilha embrutecedora da lisonja interesseira - e sim na reta ação que inspira aos demais.

⁴³ Sobre este ponto, ver a nota 19 do capítulo desta tese, na qual nos referimos à concepção rousseauiana da negatividade do amor próprio, seguindo as pegadas de Dalbosco (2019).

Na base originária da tragicidade da miséria humana que implica a ação de outrem encontra-se aquilo que os filósofos gregos e romanos chamaram de *estado de estultícia* - uma característica inicial do humano que é, em si mesma, constituída de uma dupla face. Por um lado, é terreno árido, portanto obstáculo e até mesmo impedimento para o desenvolvimento - quando não admitido; por outro lado, é terreno fértil, portanto impulso e até mesmo princípio possibilitador do mesmo - quando reconhecido.

Tratando desta questão do sujeito *stultus*, Sêneca faz, na carta 52, a seguinte indagação, “Que debate se desenrola em nossa alma e nos impede de manter uma vontade firme?” (2004, p. 176); o vínculo entre estado mental e ação efetiva mostra-se, pois, na concepção de vontade. Foucault, analisando os ensinamentos do proeminente filósofo estoico da cultura romana na referida carta 52, situa o sujeito *stultus* como sendo alguém cujo espírito é marcado pela profusão incontrolada de pensamentos e representações e que, em função disto - repetimos aqui pela importância da afirmação - “[...] não é capaz de querer como convém” (2004, p. 163). Temos aqui a emergência de uma dupla problemática decorrente da incapacidade de firmeza da vontade. A primeira, de caráter ético, expõe o indivíduo *stultus* como sendo “[...] excessivamente vulnerável à opinião dos outros” (DALBOSCO, 2017, p. 301); a segunda, no âmbito pedagógico, implica a “[...] ausência da *discriminatio*, ou seja, a ausência da capacidade de julgar por conta própria” (DALBOSCO, 2017, p. 301). Da exata conjunção destas duas disposições - *doxa* e *indiscriminatio* - resulta o indivíduo *stultus*, caracterizado pela atitude de deixar-se conduzir pela direção dos ventos e pelo fluxo das marés.

O mais grave problema deste abandono de si emerge da *perda da liberdade*, pois, vulnerável aos rumores externos e submisso ao juízo de outrem, o indivíduo *stultus* constitui-se por uma “[...] vontade que não é livre” (FOUCAULT, 2004, p. 163). O *estado de estultícia*, deste modo, remonta a um indivíduo que vive no horizonte de uma *não-ataraxia*, refém de uma vontade fraca, fragilizado por um excesso de abertura ao exterior e marcado pela atitude irreflexiva; no dizer clássico da filosofia helenística, trata-se de um indivíduo que “[...] não teve ainda cuidados consigo” (FOUCAULT, 2004, p. 162). Do que vimos até aqui, resta conclusivo que o indivíduo *stultus* - justamente por não cuidar de si - não se coloca como problema para si mesmo, não está em relação consciente com seus princípios e valores e sequer percebe a necessidade de desenvolver tal tarefa. Nesta conformação *ele está efetivamente desvinculado de si* e nesta situação reside a base da

exigência da intervenção de um outro/mestre para a prática tanto corretiva quanto formativa de seu caráter francamente volúvel e instável.

Nos termos já assinalados da questão da ausência do sujeito na relação consigo mesmo - seja pela ação de mecanismos objetivadores externos, seja por limites originários - o mestre precisa intervir para que o indivíduo possa reconciliar-se consigo e, assim, colocar-se em questão acerca de sua maneira de viver. Este ponto é crucial no que diz respeito a *stulticia* e ao seu efeito limitador na direta relação com um viver humano que exige cuidados físicos e que aspira originariamente liberdade, constituindo uma situação só superável pela ação de outrem.

Deixado a mercê dele mesmo, o *stultus* produz como resultado a ausência de si na sua própria vida, agregando em função disto dissabores e frustrações, como já vimos; além disso ele predispõe-se, naturalmente, a ter sua fragilidade ampliada pela ausência de cuidados próprios. Como mencionado anteriormente, o indivíduo *stultus* não avalia criticamente o que lhe chega, nem de seu interior, nem de seu exterior, e pode acolher tanto representações e pensamentos nocivos ao seu bem estar quanto expor-se à riscos físicos, a exemplo do que se verifica nos dias atuais em relação a atitude de alguns frente ao vírus Covid-19.

Ao não se cuidar como deveria, o *stultus* não apenas tolhe como também impede o seu próprio desenvolvimento, na medida em que muito naturalmente deixa de realizar investimentos em termos de adicionar valor ao seu pensar. Pensar este que, limitado e fortemente condicionado por influências externas, bem como também açoitado por seus vícios e paixões, cristaliza-se, desabilitando-se da tarefa de fazer frente ao desafio socrático de perceber que sabe o que julga não saber e de tomar consciência de que não sabe o que pensa saber. Esta atitude explicita-se, por exemplo, na postura de preguiça ou de covardia - nos termos de Kant - que torna o *stultus* refratário à busca de fontes clássicas confiáveis para fazer uma leitura crítico-meditativa e, para piorar o quadro, o deixa exposto e acessível a fontes pseudo-literárias que, por sua frágil consistência, podem atingi-lo negativamente. O estado de *stulticia*, assim, guarda uma relação profunda com a ambiguidade da condição humana, ora colocando o indivíduo em condição de vulnerabilidade mental e física, ora limitando e até inviabilizando o desenvolvimento de suas capacidades. Torna-se vital, nesta linha de reflexão, a intervenção do outro como um mestre para agir no sentido de, “estendendo-lhe a mão”, despertá-lo e redirecioná-lo até que ele possa “caminhar com as próprias pernas”. Para que isso seja filosófica e

pedagogicamente possível, precisamos considerar outros elementos que compõem a condição humana, ou seja, urge descrever as potenciais capacidades que são, também elas, inerentes ao humano.

5.1.1.2 As capacidades naturais do viver humano

Como já referimos na introdução do capítulo 3, uma das marcas mais fortes do processo de transformação das bases do pensamento filosófico helenístico greco-romano da Antiguidade deu-se na *concepção do si mesmo como contendo um caráter permanentemente aberto*. O cuidado de si, nos séculos I e II, conforme assegura Foucault, deixa de ser uma preocupação especificamente relacionada aos jovens aristocratas atenienses com vistas ao bom governo da cidade e reverbera uma lógica absolutamente distinta. Nesta, é relevante reintroduzir a informação de Foucault de que o cuidado de si assume a característica fundamental de “[...] um princípio geral e incondicional, um princípio que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condição de *status*” (2004, p. 103). O caráter impositivo aqui mencionado por Foucault, assim entendemos, refere-se ao fato de que, em tese, o processo está disponível para todos; a realidade do contexto helenístico, que neste sentido não difere muito do contemporâneo, mostra que, a despeito da característica democrática da possibilidade de acesso ao processo, nem todos terão condições de fazê-lo. O cuidado de si, apesar desta limitação, caracteriza-se como *exercício de si mesmo* no interior da *áskesis* filosófica com vistas a aquisição de algo que não se possui - a *paraskeuê* grega/*instructio* latina.

Dizendo de outra forma, emerge aqui a compreensão de que o ser humano possui, como caracterização singularíssima - a contrapelo da *stultícia* assinalada anteriormente - a capacidade original de desenvolvimento permanente do si mesmo. Neste sentido, confirma-se o caráter ambíguo da condição humana que a define como sendo, a um só tempo, fixa e aberta, inescapável e livre, determinada em termos orgânicos e indeterminada em termos intelectuais e espirituais. Para o ponto que aqui interessa aprofundar, a condição humana carrega em sua gênese traços que a configuram como sendo dotada da capacidade de formação e de desenvolvimento permanente, desde o princípio da vida até o momento em que esta finda.

No sentido exato de reforçar esta compreensão de condição humana em seu viés de capacidade para o desenvolvimento com caráter infundável e visando identificar

possíveis repercussões desta assertiva filosófica da Antiguidade na modernidade, faremos a seguir pontuais inserções na filosofia de Jean-Jacques Rousseau - guiados por Dalbosco - e também em John Dewey, através de seu livro clássico *Democracia e Educação*.

Dalbosco informa que Jean-Jacques Rousseau utiliza a noção de *perfectibilité* pela primeira vez em 1755, desenvolvendo a mesma no *Segundo discurso* e definindo-a como sendo fundamentalmente a [...] capacidade de aperfeiçoamento” (2016, p. 113). O entendimento subjacente à esta afirmação implica o reconhecimento de que o ser humano é capaz de uma formação permanente e de um desenvolvimento com caráter infundável. Emerge, assim, na filosofia pedagógica do *Emílio* de Rousseau a compreensão de que somos aptos - desde a nossa origem e até o final da nossa existência - a “[...] desenvolver todas as múltiplas capacidades humanas nas mais diferentes direções” (DALBOSCO, 2016, p. 113). Perfectibilidade, neste sentido, coloca definitivamente o animal humano como distinto dos animais irracionais - estes inapelavelmente prisioneiros de um determinismo absoluto - e instaura de forma inegociável a condição de possibilidade de liberdade humana não apenas a um indivíduo em particular e sim a toda a Humanidade.

Resumindo, o ser humano tem a capacidade de fazer escolhas intelectuais, morais e espirituais e, através destas, o caráter de perfectibilidade explicita a condição de educabilidade do indivíduo na direção de seu aperfeiçoamento. Conforme assevera Dalbosco, a perfectibilidade, desta maneira, além de propiciar a evolução dos indivíduos, possibilita a sua singularização perante os demais justamente pela liberdade de escolha em função de que a noção de perfectível “[...] caracteriza a condição humana aberta e indeterminável” (2016, p. 119). Dito de outra forma, a filosofia de Rousseau faz ressoar - no *Segundo Discurso* e na proposição educacional do *Emílio* - através da noção de perfectibilidade humana, o princípio filosófico helenístico do si mesmo em seu caráter de liberdade, de abertura e de educabilidade permanente.

Na obra clássica de John Dewey, *Democracia e Educação*, onde o pragmatista norte-americano defende o papel ativo da Educação como fundamental à democracia entendida como forma de vida, o conceito que expressa o princípio helenístico é o de *plasticidade*. Dewey trabalha reflexivamente, no capítulo 4 da referida obra, com a abordagem da condição infante de imaturidade em sua acepção ampla como condição prévia para o crescimento. De forma direta e objetiva, Dewey afirma que o caráter de imaturidade indica real possibilidade de crescimento por configurar uma força positiva atual de “[...] capacidade e aptidão para desenvolver-se” (1959, p. 44), e que esta aptidão

do imaturo “[...] constitui sua plasticidade” (1959, p. 47). Neste sentido específico, Dewey reinsere seu conceito de experiência, através do qual podemos aprender e reter dos fatos vividos algo útil para a resolução de situações futuras. O significado disto coloca-se na capacidade humana de “[...] poder modificar seus atos em vista de resultados de fatos anteriores, o poder de *desenvolver atitudes mentais*” (DEWEY, 1959, p. 47, grifos do autor). De importância capital, neste sentido, é a ideia de *aprender a prática de um ato* constituído de variações de fatores, implicando neste aprender as combinações tanto do ato em si quanto de suas circunstâncias. Para Dewey “[...] isso traz a possibilidade de um contínuo progresso” (1959, p. 48), afinal, os aprendizados resultantes das dificuldades imprevistas de um ato podem reverberar na aquisição de um método para confrontar situações posteriores.

Emerge, muito claramente, assim, a fundamentação da noção de plasticidade deweyana, conforme as palavras por ele mesmo expressadas no sentido de que “[...] a plasticidade é a faculdade de reter e extrair da experiência anterior elementos que modificarão os atos subsequentes” (DEWEY, 1959, p. 49). Encontramos aqui outra noção decisiva à relação que pretendemos com a tradição helenística da *paraskeuê/instructio*, a criação de hábitos, sendo estes relacionados a capacidade humana de desenvolver determinadas atitudes. Para Dewey, um *hábito* é “[...] uma habilitação, uma aptidão executiva, uma capacidade de fazer” (1959, p. 49) - importante alertar que o *fazer* em Dewey não se refere ao fazer meramente mecânico e sim implica uma dimensão reflexiva. Todo hábito, diz Dewey, e isto é de extrema relevância, “Importa na formação de uma disposição intelectual e emocional tanto quanto um acréscimo de facilidade, economia e eficácia da ação” (1959, p. 51). Isso significa que o desenvolvimento de hábitos conformados como disposição das faculdades e como ato eficiente vincula-se à nossa referida plasticidade e esta pode ser definida como “[...] nossa aptidão para variar as reações ou respostas, até encontrarmos um apropriado e eficiente modo de proceder, *uma conduta adequada*” (DEWEY, 1959, p. 52, grifo nosso). Retomando a clássica definição de *paraskeuê/instructio* como a aquisição, por parte do indivíduo, de algo que ele não possui e que irá precisar ter *ad manum* para fazer frente às vicissitudes da vida, identificamos na plasticidade deweyana os ecos helenísticos antes mencionados.

Em síntese, vimos que o pensamento rousseauiano retratado por Dalbosco identifica a *perfectibilidade* como a *condição de possibilidade de evolução permanente do espírito humano em geral e com a singularização do indivíduo em particular* - com

uma clara acepção de liberdade e de emancipação como material subjacente a este raciocínio. Este processo se dá através do desenvolvimento contínuo da capacidade humana de realizar escolhas éticas e espirituais, denotando a característica efetivamente aberta e indeterminada da condição humana. Dewey, por sua vez, parte da imaturidade como fator decisivo ao crescimento baseado em hábitos reflexivos que, por consequência lógica, nos levam a compreensão de que o ser humano - justamente em função da característica da plasticidade - tem a capacidade de desenvolver *atitudes mentais ativas*. Estas, assim conformadas, adquirem a necessária condição de analisar ocorrências passadas, delas extrair aprendizados e, tendo-os como base de ação presente e futura, modificar a forma de atuar em busca de maior eficácia. Reside, nesta compreensão reflexiva das experiências do passado com vistas à resolução de contingências sempre possíveis e imprevisíveis, o pano de fundo liberador tanto das demandas interiores quanto dos tensionamentos exteriores que colocam risco à constituição de um si mesmo liberto das amarras instintivas e sociais.

Como traço comum destas abordagens filosóficas - Helenismo Antigo, Rousseau e Dewey - ressaltamos, uma vez mais, o pressuposto originário do si mesmo com caráter aberto e indeterminado, fundamental e decisivo para a questão da constituição do sujeito veraz às voltas com a verdade e com a veracidade, tópicos que adentraremos a seguir.

5.1.2 As relações entre *verdade* e *veracidade*

No percurso histórico da construção das ideias de verdade filosófica e de sua expressão como atitude veraz na conduta dos indivíduos, Foucault aponta como hipótese a existência, no Ocidente, de “[...] três grandes formas de exercício do pensamento, da reflexão do pensamento sobre si próprio, três grandes formas de reflexividade” (2006, p. 559). A primeira forma funda-se na perspectiva reflexiva da *memória* que, através do processo de reconhecimento de uma verdade já existente e rememorada, propicia a modificação do indivíduo. Este, desta maneira, diz Foucault, “[...] opera sua liberação, seu retorno à pátria e seu retorno a seu ser próprio” (2006, p. 559), ou seja, o indivíduo encontra neste movimento a possibilidade de desvencilhar-se das verdades aparentes do mundo e reconecta-se à sua expressão original. A segunda forma é a da atitude da *meditação*, especialmente vinculada à tradição do estoicismo, significando que no processo meditativo a operação reflexiva “[...] é a prova daquilo que se pensa, prova de

si mesmo como sujeito que pensa efetivamente o que pensa e age como pensa” (FOUCAULT, 2006, p. 559). Tal postura, anuncia Foucault, objetiva a transformação do indivíduo na direção de sua constituição como “[...] sujeito ético da verdade” (2006, p. 559), o que equivale a reafirmar o pressuposto original da tradição helenística de necessária congruência entre as dimensões do pensamento, do discurso e da ação. A terceira forma destacada pela hipótese foucaultiana é a do *método*, residindo neste a capacidade reflexiva de “[...] fixar qual é a certeza capaz de servir de critério a toda verdade possível” (FOUCAULT, 2006, p. 559). Tendo como ponto de partida e de sustentação esta certeza modular, o *continuum* reflexivo produzirá, segundo Foucault, “[...] a organização e a sistematização de um conhecimento objetivo” (2006, p. 559). Um método, pois, capaz de cristalizar uma certeza cuja função fundamental é a de tornar consistente a elaboração das verdades possíveis.

No que diz respeito às formas de apresentação e de interlocução comunicativa das ideias de saber e de verdade, temos, a princípio, a possibilidade de expressá-las de quatro maneiras distintas, sendo que estas, entretanto, podem estar interconectadas entre si. Neste sentido, temos 1) a dimensão *epistemológica*, situada no âmbito da visão analítica e em seu caráter narrativo constituído de conceitos, de semântica e de lógica; 2) a concepção *estética*, com seu jogo de expressividade que coloca em evidência a prática interpretativa; 3) a seara *política*, na qual o fator exponencial está profundamente implicado aos jogos de poder que não só subjazem à formulação da pretensão de saber como também atuam na legitimação e propagação deste e 4) a perspectiva *ética*, sendo que esta normalmente é estruturada em torno de princípios e de valores tais como, por exemplo, veracidade, sinceridade, coerência, franqueza, autenticidade e congruência.

Nesta última - a dimensão ética - repousa o interesse de nosso trabalho e, justamente por isto, nos ocupamos dela desde o princípio e buscamos tornar consistente sua abordagem filosófica e educacional. Um ponto crucial, que já citamos e que se faz necessário repor aqui, é o caráter substancial de imprevisibilidade dos acontecimentos - incluindo aqui tanto os fenômenos do mundo quanto as relações do indivíduo consigo mesmo e com outrem. Este fator, decisivo a nossa abordagem, implica a consideração do saber e da verdade sempre como algo provisório, questionável e, desta forma, sujeito à reelaboração constante pelo viés reflexivo-racional vinculado ao elemento contingencial. Três aspectos, assim, precisam estar presentes nesta compreensão: a) o saber-verdade não nos é dado de antemão, b) o saber-verdade não nos é acessível de forma absoluta e c) o

saber-verdade não é passível de transferência entre os indivíduos. Expressando de outra forma, o saber-verdade precisa ser construído nos tensionamentos relacionais e na perspectiva imprevisível dos acontecimentos, sendo acessíveis sempre e permanentemente em seu caráter de provisoriedade e o que pode ser considerado como o saber-verdade singular de um indivíduo não pode ser simplesmente disponibilizado a outrem. Inclusive, o aporte de saber-verdade resultante de uma experiência, em um dado momento e contexto, por um determinado sujeito, não implica que haverá a replicação pura e simples sequer para o mesmo, justamente por conta das variáveis presentes no acontecimento experienciado.

Com o intuito de fortalecer o acima exposto, lançamos mão aqui ainda de uma citação utilizada anteriormente por entendermos que ela estabelece consistentemente que “[...] *o saber e a verdade, como já vislumbramos, devem ser engendrados pelo indivíduo*” (HADOT, 2010, p. 53, grifo nosso). Neste sentido, e exatamente por compreendermos que o pensamento foucaultiano repercute esta ideia de saber e de verdade expressada por Hadot, retomamos aqui também a definição de que “*A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito*” (FOUCAULT, 2006, p. 20, grifo nosso). O acima exposto nos auxilia a recuperar aqui três relevantes ensinamentos, conjuntos, entrelaçados e irredutíveis da perspectiva filosófica helenística da Antiguidade que são fundamentais para o que pretendemos defender no tocante a constituição subjetiva do sujeito de veracidade.

O primeiro é o de que o saber e a verdade somente podem ser parcial e provisoriamente acessados através da árdua tarefa do exercício de si mesmo e na ideia de que o ser humano é um ser de relações - consigo, com o outro e com o mundo.

O segundo é o de que saber e verdade assim engendrados pelo indivíduo em suas relações, justamente por tensionar visões geralmente idiossincráticas e, não raro, contrapostas em suas bases e aspirações, finda por colocar em questão o modo de ser do indivíduo. Deste tensionamento que coloca em jogo uma maneira de viver estabelecida e expressada, no mais das vezes, com caráter cristalizado e enrijecido - e talvez por conta disto reduzida em sua compreensão de prioridades e de aspirações - emerge a possibilidade de transformação e de transfiguração do indivíduo.

O terceiro implica justamente esta transformação-transfiguração, no sentido de que a verdade provisória constituída no interior das relações que o indivíduo mantém com o mundo, consigo e com o outro - e isto é algo inegociável na tradição helenística - precisa

ser experimentada em uma atitude de absoluta congruência entre as dimensões do pensar, do discursar e do agir. Aqui, sem sombra de dúvida, é de extrema importância que se destaque, para posterior e necessária reflexão, a pergunta foucaultiana “*Em que medida, até que ponto sou alguém capaz efetivamente de ser idêntico como sujeito de ação e como sujeito de verdade?*” (2006, p. 587, grifo nosso). Poderíamos agregar a este questionamento de Foucault a pergunta pela condição de possibilidade para que um indivíduo consiga, de fato e de maneira livre, constituir-se como um si mesmo, considerando justamente a sua caracterização como um ser de relações.

Na sequência e como forma de contribuir com a discussão da referida temática que explicita a vinculação entre verdade e veracidade e também como recurso à construção de subsídios às questões acima, trabalharemos agora com duas abordagens modernas, uma através de Bertrand Russel e a outra com base em Bernard Williams.

Na obra *Sobre educação: especialmente nos anos da infância*⁴⁴ - originalmente publicada em 1926 - o matemático, ensaísta e filósofo britânico Bertrand Russel afirma que, para que possamos emitir uma opinião adequada e bem definida acerca da educação precisamos, primeiro, ter *clareza quanto aos ideais aspirados para a humanidade*. Assim, afirma ele, a educação desejada para as crianças “*depende de nossos ideais acerca do caráter humano e de nossas esperanças a respeito de sua incorporação na humanidade*” (2018, p. 34, grifo nosso). Este é o ponto que nos levou a introduzir este autor, ou mais pontualmente, a segunda parte desta obra, item VIII, páginas 146-152, em que trata da questão da veracidade necessária na relação entre adultos e crianças. Educar exige, como ponto de partida, uma relação veraz entre quem educa e quem é educado no sentido de que proporcione o desenvolvimento de personalidades não de rebanho, conformistas e submetidas ao autoritarismo. Ao contrário, faz-se necessário investir tempo e esforços para empreender uma educação voltada para a liberdade, para a sensibilidade, para a curiosidade e que tenha, em sua conformação pedagógica o alicerce da *confiança*.

Indo direto ao ponto específico anunciado, Russel diz que “Não falo de veracidade somente na linguagem e sim também no pensamento, pois, esta última me parece a mais importante das duas” (2018, p. 146). Isto é, a conjunção entre o que se expressa e o que se pensa, tão cara aos filósofos do helenismo greco-romano da Antiguidade ressoa nesta passagem asseverando sua legitimidade atemporal. Para colocar ainda mais clareza na

⁴⁴ A tradução do texto do espanhol para o português é de nossa inteira responsabilidade.

abordagem, Russel ensina que a falsidade como prática nas relações geralmente é um produto do medo. Neste sentido - adotando um fortíssimo caráter de advertência pedagógico-educacional - enfatiza ele que “*A criança a qual se educa sem medo, será veraz, não por conta de um esforço moral, e sim por que nunca lhe ocorrerá proceder de outro modo*” (2018, p. 146, grifo nosso). O mote subjacente a esta afirmação de Russel é o de que se faz absolutamente necessária uma postura de veracidade, por parte do adulto em relação à criança, para evitar que ela, sentindo-se pressionada e com temor de uma atitude severa em relação a algo em sua conduta, minta como forma de se safar da situação. Assim, o que se obtém como resultado através da postura veraz do adulto, na relação com a criança, é um processo no qual a atitude sistemática em torno da verdade reverbera em prol da veracidade experimentada sem medo. O ponto culminante das reflexões russeleanas é contundente e explicitamente interessante para nosso esforço de investigação, pois ele assevera que “*A veracidade é uma espécie de obstáculo em uma sociedade hipócrita*” (2018, p. 152, grifo nosso). Dito de outra maneira, por um lado, a atitude veraz está em correlação diretamente oposta a uma sociedade que maneja o discurso e articula o agir conforme uma meta traçada sem observar de forma efetiva o caráter de legitimidade e tampouco de eticidade envolvidos. Por outro lado, a veracidade está francamente correlata a uma sociedade idealizada, aspirada, desejada, alvo maior de uma ideia de educação como formação humana que - retomando os ensinamentos de Sêneca ao tratar da *parrhesía* na carta 75 - exige que o ato humano seja levado a termo na interconexão permanente da tríade pensamento-discurso-ação. Trata-se de um processo retroalimentador que implica ainda uma postura pedagógico-formativa veraz do adulto/professor na relação com o infante/educando como forma de favorecer e incentivar a franqueza e a sinceridade da interação. O resultado a ser inferido, na perspectiva de Russel, é justamente a consolidação desta atitude no sujeito, tornando-a, como gostavam de expressar os Antigos gregos e romanos, um recurso *ad manun*, ou seja, natural. Natural no sentido exato de estar plenamente livre e disponível no diálogo consigo mesmo e no cotidiano das inter-relações; natural também - retomemos e repitamos Russel por sua relevância e valor - “[...] *por que nunca lhe ocorrerá proceder de outro modo*” (2018, p. 146, grifo nossos). Em síntese, a franqueza e a sinceridade na relação intra e interpessoal adquirem aqui o caráter - já explicitado anteriormente, com base em Foucault a partir dos Antigos - de um estilo de vida no qual o sujeito é o artífice de uma arte de viver que reverbera com acentuado nível de congruência as dimensões do pensar, do falar e do agir.

Bernard Williams, na obra *Verdade e veracidade*⁴⁵, trata, por sua vez, da perspectiva da relação entre estas duas vertentes, buscando refletir acerca das virtudes, das práticas e das ideias envolvidas quando se trata de expressar a verdade. A ênfase, no que diz respeito a esta pretensão, coloca-se sobretudo em duas dimensões, que segundo Williams especifica, conformam-se “[...] no sentido de dizer a verdade a outras pessoas” (2006, p. 31) e também no desafio de “[...] discriminar o verdadeiro do falso” (2006, p. 31). O ponto fulcral de suas reflexões - e que consideramos como de extrema relevância para os nossos propósitos - reside na ideia de que *o contexto geral das relações humanas necessita ser constituído de um sistema ético*. De forma bem específica, o fator mobilizador de seus estudos nesta obra gira em torno da compreensão de que o ser humano é capaz de viver conforme regras e valores presentes em uma determinada cultura. Em suas próprias palavras, resulta ser de vital importância a capacidade humana de desenvolver um certo nível de conduta no interior de um dado contexto sociocultural tendo como base comum “[...] procedimentos que não estão sob vigilância nem diretamente controlados mediante ameaças ou recompensas” (2006, p. 35, grifo nosso). Ou seja, os elementos que estruturam as interrelações nesta perspectiva não derivam de controle externo e tampouco tem a ver com algum tipo de punição ou de ganho; ao contrário, o processo emulador das relações intra e interpessoais, neste sentido, reside nos “[...] níveis mais elementares de moralidade, a partir de uma posição de igualdade” (2006, p. 120). Em síntese, trata-se de uma perspectiva ética formada pela ausência de vigilância, de ameaça e de recompensa em conjunto com a presença de um caráter de moralidade fundamental vinculada a um viés cosmopolita - todo um processo que atua como substrato conformador de relações experimentadas entre iguais e norteador das ações e das reações.

Williams, tratando de asseverar o caráter ético-lógico das relações entre verdade e veracidade, adverte para a existência de duas tendências que se sobressaem na modernidade. Assegura ele que, de um lado, há “[...] um profundo compromisso com a veracidade (2006, p. 13), e, de outro lado, “[...] se dá uma desconfiança igualmente onipresente com respeito a verdade mesma” (2006, p. 13). O que nos leva a compreensão de que o comprometimento com a atitude de veracidade - nas relações humanas - coexiste com a dúvida no tocante a existência de uma verdade que se apresente para além da dimensão subjetiva. Emerge aqui uma questão relevante e que diz respeito a identificação

⁴⁵ A tradução do espanhol para o português aqui segue sendo de nossa responsabilidade.

de formas de enfrentamento e quiçá de superação desta situação que poderíamos, talvez, designar como sendo antinômica. O desafio que deriva da assertiva de Williams provem da pergunta pela condição de possibilidade de formulação intelectual dos conceitos de verdade e de veracidade “[...] de modo que o que entendemos por verdade e nossa possibilidade de alcançá-la possa corresponder-se com nossa necessidade de veracidade” (2006, p. 15). Ressoa aqui, portanto, o enunciado inicial e fundamentador do trabalho do autor em torno da profunda ligação entre verdade e veracidade e da exigência de uma abordagem que clarifique seus fundamentos ético-lógicos pelo viés intelectual.

Tratando justamente desta questão, Williams adverte, por um lado, que o cultivo da veracidade, embora encontre terreno fértil nas verdades cotidianas derivadas de uma determinada cultura, deve, prudentemente, tomá-las tão somente como ponto de partida, enfatizando que “[...] Não é possível aderir unicamente às verdades cotidianas” (2006, p. 23). Isso nos leva ao entendimento de que uma dada verdade, ao fundamentar as relações em determinado contexto espaço-temporal, não necessariamente irá encontrar abrigo seguro em outro, devendo ser sempre anteposta ao crivo da razão. Por outro lado, segue ele, o movimento de busca de amparo e de segurança, em tese presente em um ideal positivista que objetive simplesmente evitar posições refutáveis “[...] é por si mesmo um atentado contra a veracidade” (2006, p. 23). Williams assume, ao contrário, que *a confiança está atrelada à postura da suspeita que busca esclarecer*, por mais paradoxal que isto soe. De nossa parte, entendemos que a confiança em questão advém exatamente da pergunta pelos fundamentos em estreita conjunção com uma negativa no que diz respeito à simples absorção de uma verdade informada. Ainda, dando visibilidade à influência de Nietzsche em seu pensamento, informa que uma das qualidades mais conhecidas do filósofo alemão emerge da atitude de vínculo férreo com um ideal de verdade que não somente evite uma interpretação falsa, mas que também impeça o encobrimento dos males do mundo - pensamos que o mesmo deve ser estendido às belezas do mesmo. Conforme suas próprias palavras, com especial relevância para nós, “O valor da veracidade supõe a necessidade de descobrir a verdade, de aferrar-se a ela e de contá-la (*em especial a si mesmo*)” (2006, p. 24, grifo nosso). Dito de outra maneira, a veracidade expressa o seu valor no compromisso com uma verdade que finda interiorizada de forma congruente - *ad manum* - podendo assim ser vivenciada tanto coletiva quanto singularmente. Pensamos ser plausível reconhecer aqui elementos próximos às abordagens tanto de Hadot quanto de Foucault no tocante ao ideal helenístico

de vínculo necessário e indissolúvel entre pensamento, discurso e ação. Vínculo a ser conquistado e permanentemente desenvolvido no livre esforço empreendido pelo sujeito no processo da *áskesis* filosófica, resultando em diretrizes norteadoras do estilo de uma vida como arte.

Como vimos até aqui, pode-se trabalhar com a ideia de que o viver humano dá-se, inevitavelmente, no tensionamento entre o caráter determinado e limitado da existência orgânica - implicações físicas e finitude da vida - e o caráter aberto e indeterminado da vida espiritual - desenvolvimento intelectual e escolhas morais. Deve-se observar, entretanto, ainda que de forma preliminar e no sentido de suscitar maiores reflexões, que mesmo o caráter determinado apresenta espaços de intervenção humana, sendo que a contínua ampliação da longevidade da vida talvez seja seu maior exemplo. Da mesma forma, o caráter de abertura que implica intelecto e espiritualidade, por sua vez, encontra espaços de limitação, justamente por ser entendido como tensionamento de idiosincrasias a partir da dimensão relacional. O ser humano, compreendido como um ser de relações a partir da filosofia helenística, por mais que consiga ascender espiritualmente e conquistar a sua aspiração de liberdade através do trabalho de si sobre si mesmo, terá sempre, em alguma proporção, a marca indelével do coletivo. É neste, onde o si mesmo entra em relação tensional consigo e com o outro nas contingências do mundo, que o indivíduo encontra a possibilidade de tornar-se sujeito de seu próprio discurso de verdade e de colocar em marcha um processo de reconhecimento mútuo.

Reside, nesta constituição do si mesmo junto ao outro nos acontecimentos inevitáveis e imprevisíveis do mundo - que Foucault denomina de processo de subjetivação - a relevância das virtudes do pensamento do helenismo greco-romano da Antiguidade, retratadas tanto por Hadot quanto por Foucault. Pensamos ser fundamental, neste sentido, a proposição do exercício de si mesmo inerente à *áskesis filosófica* - particularmente as noções de *parrhesía* e de *ascese da escuta*, ambas irredutíveis uma a outra, como já defendemos anteriormente. Foucault, inclusive, assevera isto com consistência quando escreve que a palavra verdadeira que encerra em si um poder de ensinamento e de salvação exige uma postura na qual "[...] devo responder - sou incitado, sou chamado, sou obrigado a responder - com um discurso de verdade pelo qual exponho ao outro, aos outros, a verdade de minha própria alma" (2006, p. 472). A atitude parrhesiástica em estreita conjunção com a ideia de escutar como se deve, assim entendemos, está na raiz da condição de possibilidade de podermos, como seres humanos,

admitir serenamente a dubiedade de nossa condição humana. O entrelaçamento entre a proposição de ascensão espiritual através do exercício de si mesmo inerente à *áskesis* filosófica - com sua oferta de espaços de crescimento humano em um viés cosmopolita - e os obstáculos intransponíveis e limitantes da vida orgânica é profundo. A constituição de uma subjetividade capaz de veracidade, desta forma e a um só tempo, encontra aridez e fertilidade na referida dupla face de nossa condição humana.

Isto coloca a exigência de um enfoque educacional que ressoe para além do caráter instrumental vinculado ao mercado laboral - evidentemente que sem ignorar o seu nível de pertinência. Trataremos disto a seguir, buscando agregar à constituição subjetiva do sujeito veraz uma proposição de formação humana ancorada nos aspectos basilares do pensamento helenístico. O objetivo específico será o de situar o exercício de si decorrente da *áskesis* filosófica na dinâmica da ação docente que assume consciente e eficazmente a função pedagógico-educacional de desenvolver um nível respeitoso de desaprendizagem concomitantemente com o árduo desafio da autoformação.

5.2 Exercício de si, formação humana e ação docente

O propósito central deste tópico é o de desenvolver argumentos, baseados em ideias e conceitos da filosofia helenística, em especial a partir da concepção de exercício de si, que possibilitem cumprir com o desafio previamente anunciado de refletir acerca de uma possível visão de formação humana derivada desta referida tradição, objetivando, assim, subsidiar a ação docente no processo formativo. A consciência de que tal objetivo é complexo, espinhoso e altamente desafiador nos coloca a exigência de que o desenvolvimento e a descrição de suas vigas mestras devam dar-se pelo viés apóretico - portanto, com a devida recusa a uma formulação acabada sendo, ao contrário, reflexivamente atenta a críticas e com o espírito disposto a reelaborações.

A base teórica de fundamentação manter-se-á alinhada ao substrato filosófico-helenístico greco-romano da Antiguidade; especificamente, manterá a orientação de que o processo de acesso ao saber/verdade deve dar-se na recepção do indivíduo como indelevelmente marcado por uma dupla e concomitante condição humana. Primeiro, reconhecendo a inevitável ação do determinismo sobre os aspectos orgânicos do viver humano e do impacto dos elementos que fundam o que os gregos e romanos denominaram

de miséria humana e, segundo e concomitantemente, considerando o indivíduo como portador de um caráter infinito de desenvolvimento de suas capacidades.

Também, como um ser de relações - consigo e com outrem, no mundo - ou seja, a verdade e, conseqüentemente, o modo de ser do sujeito, será permanentemente colocada à prova justamente neste universo de relações. Neste sentido, como já tratamos anteriormente, a verdade deve ser engendrada pelo sujeito no interior deste processo relacional, apresentando-se sempre como aberta e inconclusa. Evidentemente que, a despeito de seu caráter de flexibilidade, precisa apresentar-se à margem do puro e simples relativismo e distanciada do senso comum cotidiano, fundando-se, isto sim, em processos reflexivos sujeitos a reavaliação permanente à luz da razão, em tensionamento com as idiosincrasias dos interlocutores e sob a influência das contingências mundanas. Ainda, que a verdade assim construída constitua-se como posse provisória para o sujeito que a vislumbrou, podendo emergir de forma diferente em múltiplas circunstâncias inclusive para este e dotada do caráter de não-transferível para outrem.

Estas características, centrais e decisivas do exercício de si, presentes e singulares no modelo greco-romano do cuidado de si, foram estabelecidas não somente em sua forma teórica, mas, como vimos, também colocaram exigências para sua atividade cotidiana concreta no contexto histórico do período helenístico da Antiguidade. Importante reafirmar que as mesmas desassemelham-se de forma contundente das premissas contidas nas três perspectivas de acesso ao saber-verdade anteriormente descritas, a *epistrophé platônica* (reminiscência), a *ascese cristã* (exegese de si) e o *momento cartesiano* (introspecção). Recuperemos, brevemente, as premissas básicas do modelo helenístico, a título de rememoração e para fins de uma reflexão mais acurada.

No referido modelo, marco histórico de valor inalienável e priorizado em nossa abordagem por seu potencial de constituição de subjetividades livres, a relação sujeito/verdade ancorava-se na ação de cuidado do sujeito para consigo mesmo - assim, reforçemos uma vez mais por sua capital relevância, *o sujeito precisa estar presente na relação consigo mesmo*. Tal atitude fundava-se na perspectiva da *áskesis* filosófica através da prática do exercício de si, sendo este geralmente levado a termo através dos denominados exercícios espirituais. Estes funcionavam justamente como um mecanismo através do qual a verdade e, conseqüentemente, o modo de ser do sujeito, eram desafiados em suas premissas e possibilitavam trazer à tona algo caro à Sócrates e também à tradição helenística sob sua fortíssima influência. Trata-se de um processo reflexivo, que poderia

dar-se no diálogo consigo mesmo - geralmente indicado para aqueles mais bem preparados - ou no processo de diálogo vivo com outrem - mais apropriado para neófitos ainda em período formativo incipiente e que, por sua própria condição, necessitavam da intervenção de um mestre a conduzi-los na busca do almejado esclarecimento.

Em síntese, a perspectiva helenística do cuidado de si repousa na compreensão da ambiguidade da condição humana - determinista e livre a um só e mesmo tempo - e na prática permanente do *exercício de si sobre si mesmo* com base nas orientações gerais contidas na *áskesis* filosófica, especialmente fundada nos *parástemas* (verdade basilar e orientação de conduta) sempre presentes nos exercícios espirituais. O propósito, conforme já situamos anteriormente, era o de dotar o sujeito de algo que ele não possuía - *paraskeué* para os gregos e *instructio* para os romanos - possibilitando desta forma uma dupla e sólida preparação com caráter de *prókheiron/ad manun* em função da consciência acerca da imprevisibilidade dos acontecimentos. Por um lado, o enfrentamento sereno das limitações humanas (no estoicismo, aquilo que não depende de nós) e o desenvolvimento ativo das capacidades do sujeito (ainda no estoicismo, aquilo que depende de nós), especialmente aquelas vinculadas às escolhas morais.

Assim sendo, nesta visão do ser humano que advém do período helenístico, admite-se a incidência do determinismo sobre o viver do sujeito ao mesmo tempo em que se assume a presença da liberdade. Liberdade expressada com ênfase na concepção de desenvolvimento permanente da subjetividade através do processo contínuo de reflexão racional-crítica que resulta na elaboração de juízos com caráter aporético - bem ao gosto socrático. Sintetizaremos, na sequência, alguns elementos que incidem, de forma decisiva, nesta proposição de exercício de si sobre si mesmo com vistas à preparação diante das limitações e da potencialização das capacidades.

5.2.1 Exercício de si ou o trabalho de si sobre si mesmo

No que concerne à proposição de conversão a si mesmo através do processo da *áskesis* helenística emerge uma das principais dissidências em relação ao período anterior, socrático-platônico - neste, o conhecimento de si era fulcral, central e orientador de todo o processo. Agora, conhecer-se mantém o *status* de importância, porém, perde sua centralidade e deixa de colocar entraves para o conhecimento ou do ser ou da natureza. O que agora se apresenta como adequado e necessário é, ao contrário, refletir acerca dos

elementos de reciprocidade entre conhecimento do ser e o conhecimento da natureza. Neste sentido, resta assumir como relevante considerar que o conhecimento do ser integrado ao saber da natureza constitui aspecto fundamental para o desenvolvimento de subjetividades livres e esclarecidas. Dizendo de outra maneira, a compreensão, cara aos filósofos helenísticos, de que o homem é um ponto no Universo, isto é, o reconhecimento da força e da organização da natureza expressa-se como mecanismo explicitamente formativo do si mesmo. Deriva deste proceder reflexivo em busca dos elementos que compõem a racionalidade dos fenômenos da natureza, por exemplo, a superação do medo das manifestações desta mesma natureza - raios, trovões, enchentes, etc. - presentes na abordagem da física por estoicos e epicuristas, com o intuito pedagógico-formativo de esclarecer falsas crenças.

Reside na perspectiva do exercício de si sobre si decorrente da prática da *áskesis* filosófica dois elementos, que já tratamos anteriormente com Foucault com base nos séculos I e II d.C - embora Foucault reconheça sua existência já na tradição do pitagorismo - que se impõem como especificamente vinculados à formação humana e, conseqüentemente, à ação docente com vistas a mesma.

O primeiro elemento diz respeito ao funcionamento explícito da *áskesis como mecanismo de conversão a si mesmo*. Aqui, de forma pontual, importa reaver a compreensão de que tal prática não se atém a pura e simples obediência a uma lei imposta coercitivamente e de que também não se refere a algum processo de objetivação do sujeito - a exemplo do que ocorre com a confissão cristã e com as iniciativas vinculadas à tradição positivista que intenta tratar o sujeito com as mesmas regras das coisas do mundo. Ou seja, desvelar o sujeito e desvelar o mundo exigem formas de abordagens diferentes em sua forma e em sua prática.

Justamente neste sentido é que a *áskesis* filosófica, que orienta o exercício de si, que fundamenta a ação do sujeito sobre ele mesmo, estrutura-se a partir de uma proposta de prática da verdade entendida como um saber de espiritualidade. Espiritualidade filosófica como substrato da tradição helenística que repercute, ao longo dos séculos, a pergunta que marca, indelevelmente, as tradições grega e romana acerca da adequada conformação e prática da conduta humana na direção da reta ação, especificamente na perspectiva da transição permanente entre *aletheia* (como discurso verdadeiro) e *ethos* (como modo de ser). Neste exato sentido, o exercício de si mesmo implica a existência - necessária, permanente e inegociável - do desenvolvimento de uma postura discursiva e

prática ancorada em uma atitude de congruência das dimensões do como dever ser e do como quer ser. Ou seja, explicita-se aqui a característica da subjetividade livre e esclarecida exatamente por intermédio de sua participação efetiva na elaboração dos pilares, princípios e valores que fundamentam seu falar e seu agir.

O segundo elemento de exercício de si derivado da *áskesis* filosófica refere-se ao *processo de subjetivação do discurso verdadeiro*. Reside nesta perspectiva, assim pensamos, a marca distintiva mais fundamental da tradição helenística, em relação as demais abordagens realizadas - lembrando, as tradições platônica, cristã e cartesiana - e a sua estrutura de operacionalidade caracterizada em três dimensões, objetivo (si mesmo), forma (estratégias) e finalidade (fins).

Para a *áskesis* helenística o ponto fundamental é a constituição do si mesmo estruturada na ideia de sujeito como um ser de relações indissolúveis - consigo mesmo (condição primordial), com o outro (absolutamente necessário) e nos acontecimentos do mundo (*lócus* por excelência). Isto nos conduz a uma compreensão de verdade como sendo a resultante do tensionamento das visões de mundo dos sujeitos em interlocução e fortemente influenciadas pelas contingências históricas, contextuais e culturais nas quais estes se inserem. Assim, a verdade que constitui o si mesmo emerge, justamente, do exercício de si sobre si neste processo relacional que expõe o modo de ser do sujeito entre sujeitos nos acontecimentos imprevisíveis do mundo.

Esta é a razão pela qual a marca dos elementos que compõem a *paraskeuê/instructio* deve ser, repetamos, a presença das *parástemas* nos termos *do prókheiron/ad manun* em sua forma de *logói* discursivo que, no seu conjunto, diz o verdadeiro e orienta a conduta - quando e se a ocasião se apresentar. É neste processo que ocorre o que Foucault vai identificar como sendo não a objetivação do si mesmo por um discurso verdadeiro como ocorre no platonismo e no cristianismo e não também a exclusão do outro e do mundo subjacente ao *cogito* cartesiano.

Em sentido inverso, a *áskesis* helenística propicia sim a subjetivação de um discurso verdadeiro no transcórre da ação do sujeito sobre si entre outros no mundo através do exercício de si que equipa o sujeito com a condição de ser o enunciador do próprio discurso. Vejamos agora, de forma mais pontual, a relação destes elementos constituidores do exercício de si como forma de preparação de uma ideia de formação humana.

5.2.2 Exercício de si como *própaideutikós* à formação humana

Sempre que se procura refletir acerca da ideia de educação ampliada no sentido de formação humana, percebe-se claramente seu viés confrontador de propostas pedagógicas francamente mercadológicas. Estas, geralmente centradas quase que exclusivamente no desenvolvimento de habilidades e competências, desprezam a emulação das capacidades e ignoram a necessidade de evolução ético-espiritual dos indivíduos. Tratam, então, de colocar em funcionamento um sistema educacional que se pauta pela formação de indivíduos “para o mercado”, isto é, que objetiva atender unilateralmente a demanda do mundo do trabalho a partir dos objetivos e das necessidades específicas deste. Um dos aspectos mais danosos desta visão (de) formativa reside no fomento da competitividade como fator de progressão profissional-financeira, gerando condições propícias ao desenvolvimento de um individualismo excessivo, quando não de uma visível postura de desconsideração pelo outro. Justamente por conta destes fatores, cristalinos e generalizados no sistema educacional contemporâneo - salvo as raras exceções de sempre - é que procuraremos recolocar em pauta e defender, ao final deste tópico, duas características que emergem da tradição helenística greco-romana da Antiguidade - a desaprendizagem e a autoformação.

Entrando na questão da *áskesis* filosófica propriamente dita e de seu papel formativo, lembremos aqui o ensinamento de Foucault de que deveríamos compreender a mesma a partir de sua capacidade de “[...] constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de reta ação” (2006, pág. XX). Isto equivale a considerar que o sujeito que pratica o exercício de si no espectro da *áskesis*, cuja finalidade é a constituição da *paraskeuè* grega/*instructio* latina tem, como elemento subjacente ao seu pensar, a dimensão ética da existência humana, conciliando saber com conduta. Trata-se de, conforme já vimos, harmonizar a dimensão do *lógos* com o *ethos* ou, mais propriamente, de realizar a transição entre a *aletheia* - discurso verdadeiro - e o *ethos* - regra de conduta, dentro da perspectiva do *prókheiron* grego/*ad manun* latino. Contemplar esta perspectiva é fundamental pois o mundo - com seus acontecimentos inevitáveis e imprevisíveis - gera permanentemente perigos à existência humana, frágil, vulnerável e finita, conforme descrevemos quando da abordagem do conceito de condição humana. Por isso Foucault enfatiza o caráter de *boethós* - socorro - do *lógos*, assinalando-o como decisivo e localizando-o na tradição helenística em forma de metáforas tais como o *pharmákon*, a

muralha, a *armadura*, a *pilotagem*, anteriormente citadas. Nesta engrenagem - *áskesis*, *paraskeué*, *logói boethós* - repousa fortemente as condições de possibilidades para que o sujeito possa atingir o objetivo do auto governo, em seu duplo viés. Primeiro, com relação as demandas oriundas dos desejos e necessidades interiores e, segundo, frente às ofertas exteriores de *status* e de poder advindas da vida em sociedade e também no que se refere aos riscos provenientes dos acontecimentos do mundo. Em síntese, recuperando e reenfazendo uma importante passagem, a *paraskeué* como efeito do exercício de si no interior da *áskesis* filosófica precisa conter a capacidade de “[...] *ajustar-se ao que possa se produzir, e a isto somente, no momento exato em que se produzir, caso venha a produzir-se*” (FOUCAULT, 2006, p. 387). Dito de outra forma, o sujeito precisa desenvolver uma *paraskeué* que o habilite ao enfrentamento de situações - geradas no mundo concreto ou no universo da *phantasia* - que se caracterizem pela novidade, pela imprevisibilidade e pelas contingências e que, como já afirmamos, irão ocorrer sem que saibamos onde, quando e tampouco como.

Na raiz deste processo de constituição subjetiva de um sujeito marcado indelevelmente pelo esforço de tornar-se veraz e eficaz diante das vicissitudes da vida subjaz um dos pressupostos mais sólidos e valiosos da filosofia helenística dos séculos I e II. Trata-se da afirmação de que o si mesmo é dotado, desde sua origem até o final de sua existência, de um caráter aberto com inesgotável capacidade de formação e de desenvolvimento. Esta característica é reafirmada exatamente na concepção de que a *paraskeué* pode efetivar a aquisição de algo que o sujeito ainda não possui, mas que poderá, permanentemente, obter, através do árduo exercício de si sobre si; isto abre o caminho para a compreensão de que o sujeito tem a possibilidade de, ao longo da vida, realizar dois vitais movimentos, um de desaprendizagem, outro de autoformação.

Nestes, entendemos ser possível desvelar o nexos profundo e irredutível entre exercício de si e formação humana, pois no fluxo constante entre ambos os movimentos se encontra a tarefa de colocar o si mesmo em questão, de submeter à crítica reflexiva um modo de ser e de trabalhar em prol de um estilo de vida singular.

A *desaprendizagem*, dentro desta lógica autoformativa - entendemos ser possível afirmar sem maiores riscos - representa uma espécie de primeiro grito de liberdade da dimensão da subjetividade, em função de que significa, como vimos com Foucault no item 2.2, a instauração de uma função crítica ao cuidado de si que se efetiva no âmbito do exercício de si. Vamos retomar uma vez mais as palavras de Foucault, afinal as

mesmas esclarecem com robustez o papel da desaprendizagem no sentido de que “A prática de si deve permitir desfazer-se de todos os maus hábitos, de todas as opiniões falsas, que podemos receber da multidão ou dos maus mestres, como também dos pais e dos que nos cercam” (2006, p. 602). Ou seja, em nosso histórico de vida e desde o momento em que aqui chegamos, somos submetidos a uma miríade de informações, a uma sorte de valores e de princípios e a uma visão de mundo em relação a qual não concorreremos para sua formulação. Conforme afirmamos anteriormente, não se trata, aqui, de refutar por refutar os conhecimentos que nos são repassados e sim de colocá-los à luz de nossa própria avaliação e, concordando, adotá-los, discordando, negá-los ou, ainda, ajustando os mesmos a nossa própria perspectiva. Isto equivale a dizer que podemos - e devemos - de forma consciente, desenvolver um processo de *desaprendizagem respeitosa* para com as gerações antecedentes. E que este movimento explicita uma disposição de colocar-se à prova com vistas à evolução espiritual, aspirando a uma ampliação da visão do mundo, ao desenvolvimento de nossas singulares capacidades e, como consequência natural destes elementos, almejar a superação do estado de solidão do indivíduo moderno e contemporâneo, tratando de incluir a nós mesmos em nossa própria vida.

A *autoformação*, como fator decisivo à liberdade subjetiva - pensamos também ser adequado dizer - principia justamente pelo movimento acima descrito de desaprendizagem respeitosa, prosseguindo na postura de assumir os riscos inerentes à tarefa do autocultivo, no firme propósito de alcançar o autodomínio e no esforço pelo pleno desenvolvimento do si mesmo singular. Em outros termos, a autoformação explicita a atitude de que o indivíduo íntegro, como tarefa imprescindível, a responsabilidade por si mesmo com o comprometimento em relação ao contexto em que está inserido e diante dos acontecimentos do mundo. É justamente no desenrolar deste processo que se dá o esforço pela realização da humana e perene aspiração da liberdade; aqui é altamente significativo reforçar a ideia de que a liberdade individual deve coexistir com a devida responsabilidade coletiva.

Em síntese, ao pensarmos nas dificuldades que emergem de uma proposição educacional mercadológica, com seus efeitos nocivos às relações entre humanos, e ao retomarmos o diagnóstico de indivíduo ausente para si mesmo face a intervenção de mecanismos objetivadores, torna-se clara a importância das bases da filosofia helenística para pensarmos uma ideia de formação humana. Nesta, tendo como substrato a infindável capacidade do si mesmo para desenvolver-se, o exercício de si mesmo - identificado como

uma firme intervenção de si sobre si - encontra terreno fértil para incitar profundas transformações no modo de ser e na forma de conduta dos indivíduos.

Trata-se, portanto, de se exercitar a si mesmo, como atividade inerente à *askesis* filosófica e com a pretensão de constituir uma *paraskeuê/instructio* que se expresse nos termos do *logos/boethós*. Temos aqui uma gama de conceitos filosóficos preciosos para fundamentar uma concepção de *formação humana como autoformação* que possibilite a evolução espiritual necessária para a transição do *status* de indivíduo - originalmente *stultus* - para o de sujeito - marcadamente caracterizado pela capacidade de produzir por si mesmo, não somente a *aletheia*, mas, em direta e estreita consonância com esta, o *ethos*.

Veremos, na sequência, como esta percepção repercute na ação docente.

5.2.3 Ação docente como exercício de si autoformativo

“O grande papel dessas instituições é, ou deveria ser, o de se tornarem paulatinamente "inúteis" para seus alunos: de posse dos saberes, eles não precisam mais daqueles que, antes, eram os únicos a possuí-los. [...] A relação professor/aluno é, por definição, provisória, porque, se bem sucedida, a assimetria inicial dá lugar à igualdade e a dependência dá lugar à gratidão". (LA TAILLE, 1999, p. 13)

Principiamos este tópico com a citação de La Taille em função da assertiva de que o papel e a função, tanto das instituições quanto dos professores devem, paulatinamente “tornar-se inútil”. Evidentemente que não adotaremos aqui o ponto de vista soberbo e equivocados daqueles que, por exemplo, insistem em substituir a escola e o professor pelo “mestre Google” ou pela prerrogativa do estudo domiciliar - a *homeschooling*. Tampouco nos alinharemos com outros que defendem, com elevado grau de negligência em relação ao processo formativo que se dá nas interações presenciais, o ensino à distância, nem na exacerbação deste no tocante à utilização da tecnologia como estratégia de ensino e de formação. O fator preponderante da citação é o objetivo final da intervenção pedagógica que deve dar-se nas instituições sob a batuta dos professores: a gradual, paulatina e efetiva superação do nível de assimetria naturalmente existente entre educador e educando. Se, por um lado, é certo que permanecerá um lastro de desequilíbrio entre o saber do professor - que já percorreu uma larga trilha formativa e formadora - e o aluno - que se encontra em franco processo formativo - por outro lado é absolutamente legítimo aspirar a emancipação intelectual do educando. Para isto se concretizar é necessário que professor

e aluno tenham a predisposição de trabalhar a formação nesta direção, cada um em seu espaço, tempo e qualificação, em um processo de mútuo comprometimento.

Faz-se mister, neste sentido, considerar a compreensão de que a educação se configura como uma atividade social concebida para garantir o desenvolvimento da geração recém chegada, pois - adotando-se uma linguagem deweiana - esta encontra-se ainda em condição de imaturidade ou, nos termos helenísticos, ainda sob a condição da *stultícia*. Também é preciso enfrentar algumas distorções advindas das transformações sociais que, conforme comentamos na introdução geral de nosso trabalho, advém do impacto da tecnologia, especialmente pela proliferação das formas de acesso à outras culturas e aos seus elementos moduladores de novas condutas e comportamentos. Podemos elencar como exemplo destas mudanças, especificamente relacionadas à relação pedagógica institucionalizada, a lenta e persistente desvalorização do caráter intelectual-formativo do professor - em alguns contextos ecoa, inclusive, um discurso pela sua deposição em favor de um sistema totalmente tecnológico. Ainda mais grave, assim nos parece por sua generalização no seio da sociedade, é a atitude quase que de desprezo para com o saber e para com a função formativa das gerações com faixa etária mais longevas. É como se o sujeito-professor e o sujeito-maduro estivessem quase que totalmente superados, francamente anacrônicos e não tivessem mais lugar em uma sociedade que prima pela velocidade, pela inovação e pelo consumo imediato. Some-se a estas questões a distância imposta pelas exigências burocráticas - planos de ensino, relatórios e etc. - à realidade vivida por alunos e professores enquanto seres humanos - sim, são todos seres humanos! - e temos um quadro de imensa dificuldade para pensar a ideia da autoformação no âmago da relação pedagógica. Não obstante, pretendemos, com base na *áskesis* filosófica da tradição helenística, retomar, agora livremente, elementos⁴⁶ que acreditamos contribuir para este propósito, enfatizando a indispensável vinculação da pretensão de autoformação com uma ideia de ação docente que se pautar pelo exercício de si.

A *questão da escuta* é o primeiro elemento que destacamos pois, como enunciamos anteriormente com base em Foucault, a escuta é o ponto de partida para a passagem do discurso verdadeiro - *aletheia* - para a regra de conduta - o *ethos*. Isto é, a *escuta silenciosa ativa* constitui-se como um mecanismo potente para a subjetivação do discurso verdadeiro ao mesmo tempo em que atua como forma de transformação

⁴⁶ Tais elementos foram descritos e desenvolvidos no capítulo 3.

instantânea - *prókeiron, ad manun* - deste em conduta efetiva. A pergunta de Foucault acerca da purificação da escuta, da ascese da escuta na prática de si mesmo implica, como ele mesmo informa, três caracteres umbilicalmente conjugados: silêncio, atitude ativa e atenção. *Silêncio*, como forma de recepcionar a verdade proferida, o discurso verdadeiro e formativo, sem expressar opinião, tampouco manifestar objeções e emitir juízos de valor. *Atitude ativa*, em sua dupla expressão, com o corpo inerte a potencializar a recepção e com movimentos pontuais dando conta de que se está atento e interessado na lição ministrada, ou seja, duas formas de manifestação corporal como maneira de absorver o discurso de uma verdade transfiguradora sem interferência e sem agitação; aqui configura-se o silêncio ativo e significativo acima referido. *Atenção*, e mais especificamente, estar atento como convém, explicita o esforço pela identificação, como já vimos, do *prâgma*, o referente do discurso, isto é, da lição recebida e disponibilizada na alma uma vez mais e sempre nos termos do *prókeiron/ad manun*. Em resumo, o esforço na direção da ascese da escuta favorece e até mesmo possibilita a subjetivação de um discurso verdadeiro capaz de transformar modos de ser e de conduta. Por isto tudo é que Foucault afirma que a alma que escuta vigia a si mesma, examina seus pensamentos e suas representações e reflete acerca do significado que lhe chega à alma.

A questão do *falar*, segundo elemento que colocamos em pauta, emerge aqui justamente da concepção descrita de escuta adequada dos discursos verdadeiros. Isto por que, como repercussão imediata, infere-se a efetivação do exercício de si mesmo que encaminha a saída da *stultícia* e fortalece o percurso na direção da assunção do sujeito capaz de verdade e de veracidade, habilitado a enunciar discursos verdadeiros e a constituir-se como sujeito de reta ação: reside neste processo o objetivo primeiro e último da *áskesis* filosófica helenística da Antiguidade.

A questão da *leitura*, terceiro elemento que selecionamos, será enfocada especificamente com relação ao seu caráter meditativo. Desde o movimento de selecionar previamente textos qualificados e do esforço para realizar a apropriação eficiente de suas passagens com potencial formativo, concordamos que o que se efetiva é exatamente este processo meditativo. É de Foucault a asseveração de que, por intermédio da leitura qualificada, encontramos ocasião de meditação, ou seja, operacionalizamos a *meditatio* latina e a sua expressão grega original de *meletân* - exercício de pensamento - onde o objetivo é justamente o de apropriar-se de um pensamento e de sua mensagem intencionalmente formadora. Apropriação esta que perpassa as dimensões do recepcionar

e do reter a mensagem formativa em função de sua capacidade de persuasão que a subjetiva na alma, tornando-a, repitamos uma vez mais, *prókheiron, ad manun*, configurando também a transição *da aletheia ao ethos*.

A questão da *escrita*, quarto elemento que elencamos, aparece, segundo Foucault, como uma espécie de continuidade da leitura, entrelaçada a mesma e como um fenômeno cultural e social relevante dos séculos I e II. A escrita caracteriza-se, neste contexto, como sendo especialmente vinculada ao exercício de si mesmo e igualmente reconhecida como um mecanismo de meditação. Foucault destaca dois modos de escrita meditativa, a *escrita para nós mesmos* - o exemplo mais marcante são as Meditações, de Marco Aurelio - e a *escrita como correspondência espiritual* - as cartas a Lucílio, de Sêneca são um exemplo precioso. Na primeira perspectiva, escreve-se para si mesmo, obtendo a temática dos assuntos que permeiam o nosso próprio pensamento, buscando identificar o já citado *prâgma*, o referente do discurso, favorecendo a sua compreensão e a sua retenção na alma. Da mesma forma, a escrita para si implica a assimilação dos *hypomnémata*, um registro de memórias a serem meditadas diariamente e que tinham a função de orientar o pensar e o agir dos indivíduos. Na segunda configuração, a escrita estabelece um processo virtuoso caracterizado por sua circularidade e mútua contribuição em função de que, se por um lado, o sujeito mais avançado pode aconselhar alguém em dificuldade e/ou dúvida, por outro lado, Foucault afirma que aquele que dá conselhos tem a oportunidade de revisitar verdades subjetivadas e reforçá-las em benefício de si mesmo.

A *psicagogia*, presente no contexto da filosofia helenística, será abordada agora com o intuito de reforçar os elementos acima descritos e fornecer contribuições ao esforço de pensarmos a ação docente como exercício de si mesmo na direção da autoformação. Primeiro, julgamos necessário traçar, com Foucault, uma distinção entre *pedagogia* e *psicagogia*; tal distinção se dá, especificamente, na diferenciação a respeito da transmissão da verdade. Na pedagogia, ensina Foucault, transmitir uma verdade implica “[...] dotar um sujeito qualquer de aptidões, capacidades, saberes, etc., que ele antes não possuía e que deveria possuir no final desta relação pedagógica” (2006, p. 493). Na psicagogia, ao contrário, o objetivo não é o de efetuar esta dotação no sujeito e sim “[...] *modificar o modo de ser do sujeito a que nos endereçamos*” (FOUCAULT, 2006, p. 493, grifo nosso). Dizendo de outra forma, ensinar a verdade a outrem na pedagogia implica um saber que poderá se somar aos seus conhecimentos, ampliando suas capacidades, porém, sem que isto necessariamente repercuta em seu modo de ser e de pensar, em sua

visão de mundo e em sua forma de se conduzir. Já na psicagogia isto terá que obrigatoriamente ocorrer, no sentido de que a recepção da verdade e a tarefa de dizer o verdadeiro dentro das regras estabelecidas terá de produzir alterações no sujeito; ele será um antes e outro depois. A psicagogia ressoa, desta forma, a concepção de filosofia como maneira espiritual de viver, conjugando discurso e ação e fortalecendo um percurso formativo que tenha como propósito a evolução espiritual do indivíduo especialmente vinculada à ideia de liberdade experimentada na perspectiva do si mesmo singular.

A acima referida liberdade, aspirada e construída na árdua tarefa do exercício de si sobre si mesmo enraíza-se, assim, na relação inegociável do sujeito consigo mesmo e na decidida elaboração de uma postura veraz, em um processo formativo norteado pela saudável ambição do autogoverno ético. *Explícita, por conta disso, uma ideia de ação docente que implique contribuir com a formação humana a partir de uma concepção de autoformação, isto é, estabelece a exigência de que o docente-formador assuma compromissos consigo mesmo e com o outro no âmbito da relação pedagógico-educacional e sempre considerando a totalidade da complexa arte de bem viver.*

A hipótese prévia anunciada foi a de que o exercício de si mesmo, que Foucault retrata a partir das escolas filosóficas do período helenístico, contém elementos favoráveis para a constituição subjetiva do sujeito veraz e para a ação docente como exercício de si autoformador. Dito de outra maneira, o exercício de si mesmo helênico carrega, como vimos, proposições estratégicas relevantes para que o indivíduo possa, através do esforço pessoal de realização da ascese da escuta associada a uma orientação *parrhesiástica*, não só superar sua condição inicial de *stultícia*, mas também evoluir espiritualmente.

Conclusão

Em nosso trabalho, defendemos a ideia de que uma necessária e urgente providência se situa no esforço incontestado da recuperação da relação do sujeito consigo mesmo como aspecto basilar para a reconstituição das condições de desenvolvimento de uma subjetividade veraz, livre e esclarecida. Neste sentido, faz-se necessário trabalhar na direção da proposição de uma dupla e concomitante estratégia de *formação humana*. Por um lado, que esta possa, em seu âmbito geral, vincular os indivíduos através de uma perspectiva marcada indelevelmente pela veracidade - consigo mesmo e com outrem, sempre no mundo. Por outro lado, que ela possibilite, no específico da relação pedagógico-educacional, desafiar docentes e discentes na perspectiva da constituição de valores e de princípios capazes de nortear o bem viver em seu viés cosmopolita e de propiciar o alargamento da compreensão da existência para além dos interesses pessoais e imediatos. Assinalamos, de antemão, como ponto primordial, a árdua tarefa da tomada de consciência dos determinismos a que estamos sujeitos, bem como das capacidades a desenvolver livremente. *Dito de forma objetiva, faz-se necessário assumir nossa insuperável e ambígua condição humana - determinada e livre, egoísta e solidária.* O foco deste esforço bem pode ser a construção ativo-reflexiva de uma atitude conjunta diante do *ter* que possa ressoar realizações concretas sem dispensar o *ser* nas suas dimensões éticas, emocionais e espirituais. De forma inversa, porém replicativa, que o esforço para *ser* nos âmbitos da ética, da emoção e da espiritualidade inclua, de forma serena e equilibrada, o *ter* como mecanismo para atender às necessidades naturais e às aspirações consideradas legítimas.

Para bem fundamentar nosso trabalho, optamos por reconstruir os elementos fundantes do helenismo, através do historiador Hadot e, a seguir, nos dedicamos a consideração prioritária da abordagem foucaultiana do pensamento greco-romano da Antiguidade. Nesta, focamos no caráter da *filosofia como maneira espiritual de viver*, enfatizando o processo da *áskesis* filosófica que se fundamenta, sobretudo e de forma inegociável, na relação do sujeito consigo mesmo. *Áskesis* que coloca como uma de suas exigências a atividade formativa entre mestre e discípulo - o que significa explicitamente a inclusão de si e do outro na relação educacional. Relação assentada, por um lado, *na prática da parrhesía*, entendida essencialmente como falar franco e verdadeiro, ou seja, falar o que se sente e sentir o que se fala - acreditamos que de ambas as partes, embora a

ênfase parrhesiástica da tradição helenística se dê na dimensão do mestre. Por outro lado, *na prática da ascese da escuta* como atitude de atenção à lição recebida - tarefa do discípulo, *escutar como se deve* - e como atitude de atenção às condições do discípulo para receber a lição - tarefa do mestre, *identificar o kairós pedagógico*. Todo este complexo, exigente e permanente processo tem como pilar a proposição helenística de desenvolvimento de congruência e de reciprocidade entre as dimensões do pensamento, do discurso e da reta ação. Processo devidamente colocado à prova na relação consigo mesmo, com o outro e francamente efetivado nos acontecimentos imprevisíveis e inevitáveis do mundo, bem como através dos denominados exercícios espirituais - seja em evento concreto, seja em pensamento.

Norteamos nossa pesquisa, fundamentalmente, pelo intuito de elaborar uma possível resposta com caráter aporético à pergunta: *Qual é o papel do exercício de si mesmo, em Michel Foucault, para a constituição subjetiva do sujeito de veracidade e para a ação docente como formação humana?* Juntamos a esta questão central o desafio de pensar nos possíveis alcances do ideal filosófico helenístico na atualidade e quais suas chances efetivas diante das vicissitudes humanas em um mundo de aceleração abstrata do tempo. Propusemo-nos ainda a trabalhar pela possível equação de estratégias formativas, tais como a concepção de *psicagogia* e a identificação do *kairós* pedagógico, entendidas por nós como elementos-chave para a atuação docente como exercício de si autoformativo. Por fim, nos desafiamos a expor nossa compreensão da concepção de formação humana que emerge da perspectiva filosófica como maneira espiritual de viver e de sua exigência nuclear, o exercício de si mesmo.

No percurso do trabalho, intentamos aportar, a partir da abordagem acima descrita, elementos relevantes para amenizar e, quiçá, superar os traços individualistas tão marcantes de nossa realidade social. Em contraposição, anunciamos também pretender apontar aspectos que possibilitem avançar em características relevantes desta mesma realidade, tais como a solidariedade e a fraternidade. Todo um labor, enfim, para defender a necessidade de recondução do indivíduo à uma relação consigo mesmo na qual esta, de uma parte, se coloque como distintíssima do solipsismo e, de outra, seja um amálgama da ideia de um cosmopolitismo cujo caráter nuclear resida na reciprocidade fraterna.

O desafio filosófico-formativo é explicitado na formulação do objetivo final de desenvolver estratégias que possibilitem *constituir sujeitos com capacidade para fazer uma esclarecida e adequada leitura das formas de vida resultante dos novos tempos*. Em

outros termos, na constituição subjetiva de um sujeito capaz de veracidade, sendo este vinculado à prática da ação docente como exercício de si com vistas à autoformação, na qual os processos pedagógico-educacionais e as experiências ético-relacionais tenham como substrato a trilogia *áskesis filosófica*, *psicagogia* e *kairós* pedagógico.

Em síntese, como marco preparatório deste capítulo, elaboramos um diagnóstico que nos possibilitasse demonstrar algumas das variadas formas de assujeitamento do indivíduo nas searas da filosofia, da literatura e da poesia. Na sequência, reconstruímos traços característicos da experiência filosófica do Helenismo greco-romano da Antiguidade. Nesta tarefa, nos utilizamos da obra *O que é a filosofia Antiga?* de Pierre Hadot e realizamos um recorte pontual na imensa obra de Michel Foucault, especificamente, optamos por trabalhar com o livro intitulado *A hermenêutica do sujeito*, com vistas a contemplar de forma consistente a problemática, a hipótese e os objetivos especificados acima.

Ao nos centrarmos na abordagem do fenômeno histórico da filosofia helenística greco-romana da Antiguidade como uma experiência do pensamento de grande valor para a Humanidade, não tivemos a intenção de transladar simplesmente a mesma para os dias atuais. Além de impossível, acreditamos ser contraproducente, considerando-se as enormes e extraordinárias mutações ocorridas neste longo espaço de tempo e nas condições gerais que tornam distintas as relações. Para reforçar essa afirmação nos valem do próprio Foucault que, indagado acerca da atualização da ideia de cuidado de si do sentido clássico para o pensamento moderno, responde enfaticamente “Absolutamente. [...] Nada me resulta mais distante do que a ideia de que a filosofia se perdeu em um dado momento e que esqueceu de algo ” (2013, p. 40). Foucault faz, entretanto, um alerta pontual, no sentido de que “[...] isso não quer dizer que o contato com tal ou qual filosofia não possa produzir algo, porém, então seria necessário sublinhar claramente o que há de novo em tudo isso ” (2013, p.40).

Depreendemos destas assertivas foucaultianas uma dupla exigência: a primeira, não fazer uma espécie de “ponte direta” entre o período helenístico e a atualidade, um procedimento que envolveria ignorar as alterações espaço-temporais das formas concretas e abstratas das condições e dos objetivos de vida. O exemplo mais marcante talvez seja a profunda mudança na relação com a questão temporal que, na perspectiva da Antiguidade, continha o recurso - limitado a parte da população é bem verdade - do ideal do tempo livre como um traço constitutivo da *scholé*. Na atualidade, a concepção de

tempo encontra-se demarcada por uma característica exatamente inversa e concretizada na proliferação do emergente hábito - igualmente como recurso a uma parte da população - da alimentação *fast food*.

A segunda exigência implica especificamente a identificação de caracteres que, embora possam ser situados em paralelo, no sentido de que estavam presentes no referido período histórico e que ainda hoje tem presença e relevância, todavia apresentam nuances diferenciadas. O elemento marcante nos parece ser, justamente, o desejo de liberdade, tão comum a gregos e romanos e que ressoa, ainda fortemente, em nossa sociedade. Aqui, é preciso considerar as mudanças nas formas e motivações desta aspiração à liberdade e levar em conta, como citamos anteriormente, as armadilhas de certas formas de “liberdade” moderna e contemporânea, mais especificamente, a paradoxal proposição de liberdade neoliberal.

Conforme anunciamos anteriormente, deixamos para justificar neste momento as razões pelas quais - secundarizando as proposições platônicas, cristãs e cartesianas - concedemos prioridade a proposição de acesso à verdade da tradição helenística.

No que se refere, portanto, à perspectiva filosófica do helenismo grego e romano da Antiguidade, entendemos haver elementos propiciadores à pretensão de liberdade que subjaz à existência humana desde sempre. A caracterização da filosofia como maneira espiritual de viver vincula-se expressamente - assim pensamos - com quatro pressupostos fundantes, capazes de emular o pensamento e as ações como potencialmente livres e duplamente emancipadas - de si mesmo (desejos e necessidades internas) e do mundo (status, poder, etc.), especialmente no que concerne às escolhas morais.

O primeiro pressuposto relaciona-se com a necessidade de recepcionar e de compreender o indivíduo em sua ambígua *condição humana* - no mundo e entre outros - ocasião de reconhecimento das características de vulnerabilidade, de fragilidade e de finitude, bem como também da capacidade de desenvolvimento permanente, portanto infundável, do si mesmo. Entendemos que na raiz deste processo repousa justamente a inserção do indivíduo na esfera das relações consigo e com outrem no mundo.

Neste sentido, abre-se o caminho para o segundo pressuposto, *a inclusão do outro e das experiências do mundo* como necessários ao exercício constitutivo de um si mesmo que é, desde a sua origem, tensionado entre as duas posições acima mencionadas de determinação e de perfectibilidade. Reside aqui um marco diferencial de extraordinário valor: o viver assim percebido urge abdicar de qualquer vinculação com o solipsismo e

com suas derivações egoísticas e excludentes. Ao contrário, exige dar-se na conjunção indivíduo-mundo, na presença - mesmo que seja nos termos de presença/ausência nestes tempos de Covid-19⁴⁷ - marcada de forma indelével por um caráter de cosmopolitismo.

O terceiro pressuposto enraíza-se nos dois anteriores, pois, tendo como pano de fundo a ambígua conformação da condição humana como sendo a um só tempo determinada e livre, aponta o ser humano como capaz de desenvolver-se de forma infinita, dotando assim *o si mesmo de um caráter permanentemente aberto*. Tal caráter de abertura implica a recepção da verdade somente através de um processo contínuo de análise crítica face às contingências que, por um lado, apresentam contornos específicos e, por outro, possuem como marco insuperável a imprevisibilidade. Envolve ainda e irredutivelmente, a assunção do outro como um mestre que forma sem deformar e a conformação do mundo como um fenômeno que desafia com seus aspectos deterministas sem, no entanto, definir o modo de ser de tal ou qual maneira. Adquire proeminência, neste sentido, a atitude - anunciada por Foucault - de *exercício de si mesmo como prática de liberdade* no interior da noção de espiritualidade filosófica. Apresenta-se ao indivíduo, desta forma, a necessidade de assumir o compromisso da autoria da própria existência, ciente das limitações e das potencialidades inerentes à condição humana - que é permanentemente tensionada pelas amarras interiores e pelas imposições contextuais.

O quarto pressuposto gera o enlace geral da perspectiva filosófica da Antiguidade greco-romana a partir da *exigência de que a abordagem do saber implique o modo de ser do sujeito*. Neste sentido, acessar a verdade - gerada na experiência relacional consigo, com o outro e no mundo - deve significar, necessariamente, transformar o modo de ser do indivíduo a tal ponto que ele possa fazer uma transição segura e sólida para a condição de sujeito de si mesmo. *Um sujeito de si mesmo com a capacidade de coexistir com as vicissitudes da vida, com as idiosincrasias relacionais e com sua própria condição de ser desejante e necessitado, de maneira livre e emancipada de si, do outro e do mundo.*

⁴⁷ Vivemos, desde 2019, com a tragédia sanitária conhecida como novo coronavírus, intitulado Covid-19, cujo vírus específico é designado como SarsCov2, que tem levado muitas pessoas no mundo todo à morte, especialmente em função de ainda não termos encontrado uma solução vacinal que seja, a um só tempo, efetiva e universalmente disponível para aplicação. Resulta que, tradicionalmente, somos formados dentro da ideia de que a presença física produz efeitos benéficos que contribuem afetivamente para o fortalecimento do sistema imunológico humano. Face ao caráter infeccioso do referido vírus, o distanciamento social, entendido como necessário à proteção das pessoas, em especial às mais idosas e/ou com comorbidades, introduz uma alteração na compreensão anterior. Proteger a si e ao outro, nesta nova realidade, coloca a exigência da experiência da ausência-presença - agora, é na atitude da ausência que nos tornamos presentes como forma de proteção e de demonstração de apreço e amor.

Para resumir, acreditamos que, na perspectiva desta compreensão de filosofia como maneira espiritual de bem viver, possa ocorrer um aumento considerável das possibilidades de que se constitua um sujeito de si capaz de veracidade e de autogoverno ético. Um sujeito cujo espírito mantenha-se - independentemente das contingências - prédisposto a buscar a capacitação necessária para persistir e para realizar eficazmente a conquista de um si mesmo tão emancipado quanto possível através de uma dedicação livre, ferrenha, incansável e permanente ao processo de exercício de si mesmo. Processo este praticado no coração da *áskesis filosófica* helenística greco-romana e que guarda em si uma definição cabal no sentido de que - é de vital importância repetir até mesmo como uma espécie de *parástema* contemporâneo - “[...] o objetivo da ascese na Antiguidade é realmente a constituição de uma relação plena, acabada e completa de si para consigo” (FOUCAULT, 2006, p. 386, grifo nosso). A inegociável inclusão do indivíduo na relação consigo - e de sua vinculação ao outro no mundo - emerge, aqui, soberana e decisiva, implicando e instigando os interlocutores ao mútuo comprometimento, seja no nível social, seja na dimensão educacional.

O social colocará como anteparo imprescindível a autoformação como propedêutica às relações marcadas indelevelmente pela veracidade - podendo resultar em relações humanas humanizadas.

O educacional explicitará a condição do exercício de si mesmo como profilaxia à ação docente em seu caráter de autoformação humana, imbricando educador e educando na tarefa de ascender espiritualmente - podendo gerar o necessário alargamento das visões de mundo e sua consequência imediata, o respeito pelo modo de ser de cada si mesmo.

Mesmo que tenhamos que, prudentemente - como já ensinava Aristóteles - considerar os limites do humano que nos habita em sua característica tensional entre o determinismo físico e a liberdade da espiritualidade, pensamos ser possível ancorar nosso pensamento na possibilidade sempre presente da melhora da nossa capacidade moral e ética. Da mesma forma, mesmo cientes dos limites da dimensão racional consciente, especialmente após o contundente anúncio da existência de um nível de inconsciente pela psicanálise freudiana, que inclusive pode ser o timoneiro de fato de nossos pensamentos e ações, acreditamos que, justamente pelo exercício de si sobre si, é possível desenvolver um si mesmo encorpado, cuja vontade firme sobreviva com altivez aos fatores adversos.

Por isto, persiste nossa crença na concepção de uma Educação como Autoformação que contenha, em seus atos concretos e reflexivos, um processo de

Formação Humana capaz de propiciar a inclusão do Si Consigo, com o Outro, no Mundo, marcados indelevelmente por uma personalidade capaz de ficar a sós sem estar na solidão.

Por isto, prevalece em nossa visão a perspectiva de uma liberdade conquistada e vigiada permanentemente como forma de preservar singularidades devidamente conscientes da coletividade, de confrontar vícios e paixões d'alma, e de constituir uma vontade firme o suficiente para fazer ouvidos moucos aos cantos de sereias e aos sons das flautas de Hamelim contemporaneamente orquestrados por mecanismos de captura e de submissão "voluntária" de subjetividades.

Por isto, finalmente, não apenas resta preservado mas também fortalecido nosso propósito de trabalhar para que a Educação, por meio da ação docente comprometida consigo e com o próximo, constitua sujeitos cultivados em uma razão alargada, capazes de veracidade, *especialmente* para consigo mesmos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicolás. *Historia de la filosofía*, volume 1. Barcelona: Montaner y Simón, 1978.
- ABBAGNANO, Nicolás. VISALBERGHI, A. *Historia de la pedagogía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- ABRAHAM, Tomás. *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- ADORNO, Theodor W. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. São Paulo: Editora UNESP, 2019.
- AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2017.
- AHMED, Sara. *La promesa de la felicidad: una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2019.
- ÁLVAREZ, Pablo López. MUÑOZ, Jacobo. *La impaciencia de la libertad: Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*. Madrid: Katz Editores, 2012.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Las mentiras que nos unen: repensar la identidad – creencias, país, color, clase, cultura*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2019.
- BEHRENT, Michael C. *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.
- BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- BIRLEY, Anthony. *Marco Aurelio*. Barcelona: Gredos, 2019.
- BLENGINO, Luis Félix. *El pensamiento político de Michel Foucault: cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2018.
- BOERI, Marcelo. SALLES, Ricardo. *Los filósofos estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*. Sankt Augustin, Alemanha: Academia Verlag, 2014.
- BRANCO, Guilherme Castelo. VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- BROCHARD, Víctor. *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2013.

CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*: edición ampliada 2012. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2012.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2016.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad 1: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino, 2015.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad 2: filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino, 2016.

CONSTANT, Benjamin. *La libertad de los modernos*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

CONSTANTE, Alberto. *Michel Foucault: reflexiones sobre el saber, el poder, la verdad y las prácticas de si*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

CORNFORD, F. M. *Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico girego*. Madrid: Visor Distribuciones, 1987.

DALBOSCO, Claudio Almir. *Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DALBOSCO, C. A. Formação humana como prática de si. A figura do mestre. In: TREVISA, A. L.; TOMAZETTI, E. M.; ROSSATTO, N. D. (Orgs.). *Filosofia e Educação: Ética, Biopolítica e Barbárie*. Curitiba: Editora Appris, 2017, p. 287- 307.

DALBOSCO, Claudio Almir. Instructio, libertas e exercício docente na contemporaneidade. *Educ. Soc.*, Campinas, v.40, e0220333, 2019.

DALBOSCO, Claudio Almir. A filosofia, a escola e o *experimentum* formativo: a *libertas* como cultivo da soberba inflamada. In: GALLO, Silvio. MENDONÇA, Samuel. *A escola: uma questão pública*. São Paulo: Parábola, 2020, p. 19-38.

DALBOSCO, Claudio Almir. A formação do sujeito pesquisador na perspectiva hermenêutica. Passo Fundo, 2020. (Texto inédito).

DALBOSCO, C. A. *Educação e condição humana na sociedade atual*. Formação humana, formas de reconhecimento e intersubjetividade de grupo. Curitiba: Appris, 2021.

DALBOSCO, Claudio Almir. DALA SANTA, Fernando. BARONI, Vivian. A hermenêutica enquanto diálogo vivo: contribuições para a pesquisa educacional. *Educação (Porto Alegre)*, v. 41, n. 1, p. 145-153, jan.-abr. 2018.

DALBOSCO, Claudio Almir. MÜHL, Eldon Henrique. FLICKINGER, Hans-Georg. *Formação Humana (Bildung): despedida ou renascimento?* São Paulo: Cortez, 2019.

DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Notas do subsolo*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

DROIT, Roger-Pol. *Entrevistas con Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume, 2011.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Reinvenção da intimidade: políticas do sofrimento cotidiano*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

EPICTETO. HADOT, Pierre. *Manual para la vida feliz*. Madrid: Errata Naturae: 2017

EPICTETO. SÉNECA. MARCO AURELIO. *Los estoicos*. Madrid: Editorial N.A.:2018.

EPICURO. *Obras completas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2014.

GABILONDO, Ángel. *El discurso en acción: Foucault y una antología del presente*. Barcelona: Anthropos; Cantoblanco: Universidad Autónoma de Madrid, 1990.

GUAL, Carlos García. LLEDÓ, Emilio. HADOT, Pierre. *Filosofía para la felicidad: Epicuro*. Madrid: Errata Naturae, 2018.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FERRY, Luc. *O que é uma vida bem sucedida?: ensaio*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016.

FERRY, Luc. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FÍLON DE ALEJANDRÍA. *Los terapeutas: de vita contemplativa*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do Sujeito*. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Sala Tannus Muchail. - 2ª Ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermeneutica de sí: conferencias de Dartmouth* 1980.

FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Obras essenciais*. Barcelona: Paidós, 2018.

FOUCAULT, Michel. YÁGUEZ, Jorge Álvarez. *La parrêsía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.

FRASCETTI, Augusto. *Marco Aurelio: la miseria de la filosofía*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2014.

FREITAS, Alexandre Simão de. *Michel Foucault e o “cuidado de si”*: a invenção de formas de vida resistentes na educação. ETD - Educação Temática Digital, Campinas, v. 12, n.1, p. 167-190, jul. / dez. 2010 – ISSN: 1676-2592.

FRICKER, Miranda. *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

FUNDACIÓN FRANCISCO GINERDE LOS RÍOS. *La nueva Educación*. Madrid: Montse Lago, 2019.

GADAMER, Hans-Georg. *La educación es educarse*. Barcelona: Paidós, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GARRIDO, Jose Luis García. *La filosofía de la educación de Lucio Anneo Seneca*. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1969.

GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. *A filosofia como medicina da alma*. Barueri, São Paulo: Manole, 2012.

GRIMAL, Pierre. *Los extravíos de la libertad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1991.

GRIMAL, Pierre. *Marco Aurelio*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1997.

GRÓS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

GRÓS, Frédéric. *Foucault y a filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

GRÓS, Frédéric. *Michel Foucault*. Buenos Aires, Amorortu, 2007.

GRUPO DE PESQUISA FORMAÇÃO HUMANA E EXERCÍCIO DE SI. *Relatório de Estudos*. Passo Fundo, 2017. Mimeografado.

GUAL, Carlos García. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.

GUAL, Carlos García. *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

GUAL, Carlos García. ÍMAZ, María Jesús. *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.

HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas com Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. São Paulo: É Realizações, 2016.

- HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y la filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, Pierre. *La ciudadela interior*. Barcelona: Ediciones Alpha Decay, 2013.
- HADOT, Pierre. *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Ediciones Alpha Decay, 2009.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- IRVINE, William B. *El arte de la buena vida: un camino hacia la alegría estoica*. Barcelona: Paidós, 2019.
- JUSMET, Luis Roca. *Ejercicios espirituais para materialistas: el diálogo (im) posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault*. Barcelona: Terra Ignota Ediciones, 2017.
- KAFKA, Franz. *O castelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- KIERKEGAARD, Sören. *El concepto de angustia*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- KONSTAN, David. *La amistad en el mundo clásico*. Madrid: Avarigani Editores, 2019.
- KILPATRICK, W. H. *Educação para uma civilização em mudança*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1972.
- LA TAILLE, Yves de. *Formação ética: do tédio ao respeito de si*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LA TAILLE, Yves de. *Limites: três dimensões educacionais*. São Paulo: ática, 2000.
- LA TAILLE, Yves de. Autoridade na Escola. In: AQUINO, Julio Groppa. *Autoridade e Autonomia na Escola: alternativas teóricas e práticas*. São Paulo: SUMMUS, 1999, p. 9-29).
- LAGASNERIE, Geofroy de. *La última lección de Michel Foucault: sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*.
- LAERCIO, Diogenes. *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Valladolid: Editorial Maxtor, 2008.
- LLEDÓ, Emilio. *Ser quien eres: ensayos para una educación democrática*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009.
- LLEDÓ, Emilio. *Sobre la educación: la necesidad de la literatura y la vigencia de la filosofía*. Barcelona: Penguin Randon House, 2018.

LONG, Anthony A. *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Revista de Occidente, 1977.

LUZURIAGA, Lorenzo. *Historia da Educação e da Pedagogia*. São Paulo: Edotira Nacional, 1975.

MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault* (biografía). Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

MAKARENKO, Anton. *Poema Pedagógico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Barcelona: Gredos, 2019.

MARCO AURELIO. *Pensamientos para mí mismo*. Madrid: Errata Naturae, 2017.

MARQUES, Mario Osorio. *Escrever é preciso: o princípio da pesquisa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MARROU, Henry-Irenee. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

MENNINGER, Karl. *Eros e Tânatos: o homem contra si próprio*. São Paulo: IBRASA, 2018.

MERLIN, Nora. *Colonización de la subjetividad: los medios masivos en la época del biomercado*. Buenos Aires: Letra Viva, 2017.

MILLER, James. *La pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Editorial Andres Bello, 1995.

MONTERROSO, Alberto. *Sêneca: la sabiduría del Império*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2018.

MOREY, Miguel. *Lectura de Foucault*. Madrid: Editorial Sexto Piso, 2014.

MOSTERÍN, Jesús. *Helenismo: historia del pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

NALLI, Marcos. MANSANO, Sonia Regina Vargas. *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

NARANJO, Claudio. *Mudar a educação para mudar o mundo*. Brasília: Verbena, 2015.

NEHAMAS, Alexander. *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valência: Pre-textos, 2005.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

NUSSBAUM, Martha C. *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós, 2017.

NUSSBAUM, Martha C. *Educação e justiça social*. Mangualde, Portugal: Edições Pedago, 2014.

NUSSBAUM, Martha C. *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Machado Libros, 2016.

NUSSBAUM, Martha C. *El ocultamiento de lo humano - repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires, Katz, 2006.

NUSSBAUM, Martha C. *Emociones políticas: ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós, 2018.

NUSSBAUM, Martha C. *Envejecer con sentido: conversaciones sobre el amor, las arrugas y otros pesares*. Barcelona: Paidós, 2018.

NUSSBAUM, Martha C. *La ira y el perdón: resentimiento, generosidad, justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

NUSSBAUM, Martha C. *La monarquía del miedo: una mirada filosófica a la crisis política actual*. Barcelona: Paidós, 2019.

NUSSBAUM, Martha C. *La nueva intolerancia religiosa: cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Barcelona: Paidós, 2018.

NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la época helenística*. Barcelona: Paidós, 2018.

NUSSBAUM, Martha C. *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, 2017.

NUSSBAUM, Martha C. *Libertad de conciencia: contra los fanatismos*. Barcelona: Tusquets Editores, 2009.

NUSSBAUM, Martha C. *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona: Paidós, 2017.

NUSSBAUM, Martha C. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós, 2016.

NUSSBAUM, Martha C. *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

OJEA, Gonzalo Puente. *Ideología y historia: el fenómeno estoico en la sociedad Antigua*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1974.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Rio de Janeiro: Livros Ibero-Americano, 1962.

PAGNI, Pedro Angelo. A (trans) formação humana na perspectiva foucaultiana: interpelações à educação e à docência na atualidade. *Educação em Foco (Juiz de Fora)*, v. 20, p. 15-44, 2015.

PAGNI, Pedro Angelo. Contribuições foucaultianas para pensar o presente: os restos, o cuidado e o ensino. *Educação e Cultura Contemporânea*, v. 5, p. 179-192, 2008.

PAGNI, Pedro Angelo. El cuidado ético de si y las figuras del maestro. *Revista de Educación*, v.360, p.665-683, 2013.

PAGNI, Pedro Angelo. Formação humana e cuidado de si: um encontro explosivo ou a possibilidade de pensar de outro modo a racionalidade e a ética na educação? *Revista Espaço Pedagógico*, v. 18, p. 309-323, 2011.

PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

PETERS, Michael A. e BESLEY, Tina. *Por que Foucault?: novas diretrizes para a pesquisa educacional*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RAGO, Margareth. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RAMOS, Antonio Gómez. *Sí mismo como nadie: para una filosofía de la subjetividad*. Madrid: Catarata, 2015.

RAMOS, Antonio Gómez. *Reivindicación del centauro: actualidad de la filosofía de la historia*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

RENAN, Ernesto. *Marco Aurelio y el fin del Mundo Antigo*. Distrito Federal (*Ciudad del México), México: Editorial Porrúa, 1990.

RESENDE, Haroldo de. *Michel Foucault: política, pensamento e ação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIST, J. M. *La filosofía estoica*. Barcelona: Editorial Ariel, 2017.

ROMAINS, Jules. *Marco Aurelio: o el emperador de buena voluntad*. Madrid: espasa-Calpe, 1971.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A Filosofia como forma de vida (I): Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios (askesis) do espírito. São Leopoldo, RS: Revista IHU On-line, nº 461, 23.03.2015.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A Filosofia como forma de vida (II): Michel Foucault, o cuidado de si e o governo de si (enkráteia). São Leopoldo, RS: Revista IHU On-line, nº 466, 01.06.2015.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A Filosofia como forma de vida (III): do cuidado de si ao deciframento de si. São Leopoldo, RS: Revista IHU On-line, nº 467, 15.06.2015.

RUSSEL, Bertrand. *Sobre educación: especialmente en los años infantiles*. Barcelona: Espasa Libros, 2015.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SAFATLE, Vladimir. SILVA JUNIOR, Nelson da. DUNKER, Christian. *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SAUTET, Marc. *Um café para Sócrates: como a filosofia pode ajudar a compreender o mundo de hoje*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2013.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SÊNECA. *De la brevedad de la vida*. Madrid: Ediciones Antígona, 2013.

SÊNECA. *Diálogos*. Madrid: Editorial Tecnos, 2018.

SÊNECA. *El libro de oro, seguido de Pensamientos escogidos y del tratado De los beneficios*. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1942.

SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SÊNECA. *Sobre la amistad, la vida y la muerte*. Madrid: Editorial EDAF, 2019.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposis Pirrónicas*. Madrid: Ediciones Akal, 1996.

SEXTO EMPÍRICO. *Por qué ser escéptico*. Madrid: Editorial Tecnos, 2009.

SLOTEDIJK, Peter. *Has de cambiar tu vida: sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos, 2012.

SOLOMON, Robert C. *Espiritualidade paa cétricos: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2018.

TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 2018.

TAYLOR, Charles. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

THIEBAUT, Carlos. RAMOS, Antonio Gómez. *Las razones de la amargura: variaciones y tientos sobre el resentimiento, el perdón y la justicia*. Barcelona: Herder Editorial, 2018.

TORRALBA, Francesc. *O valor de ter valores*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia Ltda, 2009.

VEYNE, Paul. *Pão e circo: sociologia histórica de um pluralismo político*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

VEYNE, Paul. *Séneca y el estoicismo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

VEYNE, Paul. *Séneca: una introducción*. Barcelona: Marbot Ediciones, 2008.

VOLKAN, Vamik D. *Psicología de las sociedades en conflicto: psicoanálisis, relaciones internacionales y diplomacia*. Barcelona: Herder Editorial, 2018.

WAQUET, Françoise. *Os filhos de Sócrates: filiação intelectual e transmissão do saber do século XVII ao XXI*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

WILLIAMS, Bernard. *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica*. Barcelona: Tusketes Editores, 2006.

WILLIAMS, Bernard. *Vergüenza y necesidad: recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*.

WILSON, Emily. *Séneca*. Madrid: Ediciones Rialp, 2016.

YÁGUEZ, Jorge Álvarez. *El último Foucault: voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.