

OS PERIGOS ÉTICOS DE FOUCAULT ENTRE A METAFÍSICA E A EXPERIMENTAÇÃO DE SI: POR UMA ONTOLOGIA SEM CABIMENTO

Alexandre Simão de Freitas – UFPE

Agência(s) Financiadora(s): CNPq/FACEPE

Considerações Iniciais

“[o homem é] apenas uma síntese de finito e infinito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. [...] Sob esse ponto de vista, um eu não há ainda”

Kierkegaard

Vivemos uma época em que estamos supostamente presos na armadilha de nossos próprios poderes; um momento em que todo saber se constitui ao largo de questões científicizantes, nas quais os diferentes níveis e dimensões de nossa existência aparecem afetados pelo desvanecimento de toda instância de reflexão ética. Nesse cenário, o diagnóstico da *falta de sentido* não se configura como um evento empírico qualquer, descrevendo antes um quadro de motivos que dificultam ou simplesmente paralisam as decisões morais, indicando que os costumes ou as leis instituídas não são condições suficientes para assegurar a retidão do que se faz ou do que se busca fazer (BLUMENBERG, 1999; BADIOU, 2004; TAYLOR, 2007). A falta de sentido aponta, nessa perspectiva, para uma experiência de desnorreamento do sujeito, uma espécie de inquietação sentida aos nos darmos conta de que o repertório das soluções éticas que dispomos tornou-se insuficiente para resolver as situações enfrentadas.

Temos, assim, um sujeito que se percebe livre para optar entre a regra e a exceção, mas não encontra o terreno seguro capaz de garantir a justeza das opções feitas. Situação que carrega um trabalho exigente para o pensamento filosófico-pedagógico, uma vez que, no âmbito da educação e das suas práticas, não se pode simplesmente pedir demissão à ética. O problema, contudo, é que há motivos para suspeitar que o pensamento contemporâneo não faz senão ignorar ou fazer violência ao que não cabe no geral pensado por uma agenda que utiliza tanto a filosofia quanto as ciências empíricas como apoio e legitimação de uma antropologia individualista. Nessa perspectiva, “uma dobra em particular hoje [nos] preocupa: o sujeito cerebral como solução proposta pelas neurociências [...] e as pretensões de fundir o social, o cerebral e o mental [...]” (RODRIGUES & MATTAR, 2012a, p. 281).

Nesse momento, é possível constatar uma extensão do perímetro de ação das disciplinas agrupadas sob as chamadas neurociências, as quais agora se ocupam das emoções, dos comportamentos sociais e inclusive dos sentimentos morais. Como indicam Heliane Rodrigues e Cristine Mattar (2012a, p. 281), a partir dos avanços tecnológicos – imagens que permitem ver o cérebro em ação, por exemplo – não se espera das neurociências que elas contribuam para fazer progredir o tratamento de doenças mentais, mas o anúncio adventício de uma nova biologia da consciência ou do espírito. Argumenta-se que abordadas fora de um contexto de especulação metafísica, seria possível lidar com essas noções como objetos de experimentação científica ¹.

Porém, mais importante é a identificação unívoca entre o conhecimento do cérebro e o conhecimento de si, pois aqui se chega ao ponto de se defender que um agir eficaz sobre o cérebro poderia aumentar nossa capacidade de decisão e ação ². Assim, para autores como Ehrenberg (2004, p. 132), o sucesso alcançado pelas neurociências articula-se mais ao estilo de resposta que elas oferecem aos problemas configurados por nosso ideal de autonomia do que a resultados propriamente científicos. O “estilo neurocientífico” incitaria uma série de expectativas ao oferecer técnicas de desenvolvimento das nossas capacidades cognitivas atreladas com dinâmicas de controle emocional e social, aparecendo como elemento ativo de um programa de bem estar e de autogerenciamento da qualidade de vida.

Aparentemente, tudo se passa como se os modos de subjetivação antropológica estivessem sendo substituídos ou deslocados por formas de subjetivação cerebral, e constituindo, nesse processo, novas formas de experiência de si mesmo. Contudo, essa dobra dos processos de subjetivação, movida pelas neurociências, parece guardar uma relação mais direta e estreita com os modelos de identidade pessoal e coletiva ou, para falar nos termos de Charles Taylor (2007, p. 303), com a emergência de um *self entrenched* engendrado a partir das próprias dinâmicas de desencantamento, secularização e racionalização das nossas experiências do mundo.

¹ Esse contexto contribui para uma situação, no mínimo, curiosa: a divulgação contínua dos circuitos neuronais da simpatia, do luto, da decisão, da crença religiosa, do ato de ler, da violência, etc

² Nesse âmbito, segundo Ehrenberg (2004, p. 133) é possível identificar três perspectivas no programa atual das neurociências. Do ponto de vista teórico, visa-se explicar o espírito em uma base naturalista que postula o cérebro como fundamento. Numa perspectiva prática refere-se à fusão entre neurologia e psiquiatria separadas desde o século XIX. No âmbito social, o cérebro torna-se um objeto de identificação, um mediador dos processos de reconhecimento subjetivo, deixando de figurar como um órgão médico-biológico para se alçado à condição *sui generis* de ator social.

Nessa perspectiva, assumimos que há uma carência de fundamentos adequados para lidar com os “pontos cegos” do debate desencadeado pelas neurociências, sobretudo, quando se trata de apreender os motivos filosóficos da discussão (ARENDR, 1999), bem como as questões pedagógicas relacionadas “com a formação cognitiva e moral dos sujeitos” que apesar de atravessarem a história da filosofia ainda permanecem recebendo um tratamento menor pela teoria educacional (DALBOSCO, 2007, p. 208).

A ideia mais ampla consiste em encontrar recursos teóricos para lidar com algumas das muitas faces dessa questão, simultaneamente ética e política, tomando como questão problemática a relação do pensamento com as singularidades. Pois, como ressalta Jurandir Freire Costa (2010), o esforço de pensar singularidades tem evocado uma grande quantidade de problemas – metafísicos, epistemológicos, políticos, semânticos, entre outros – porque singularidades apontam o que pode escapar ao pensamento enquanto ele se concentra em determinar o que há, aparecendo na forma de uma reflexão acerca da nossa capacidade de ter acesso a verdades, e, ao mesmo tempo, contribuindo para tornar visíveis as condições do agir moral. Mais: na medida em que a ética não se configura como uma simples aplicação irrefletida de regras, mas como uma relação com um outro “que sempre exige adendos aos códigos racionais ou espirituais de orientação das condutas” (p. 22), a questão das singularidades torna-se incontornável.

Não obstante, admitimos também que toda questão filosófica esconde/oculta uma outra, e com essa ideia, assumimos que no debate atual sobre o lugar das singularidades na fundamentação do agir ético é a própria questão do *si mesmo* que é recolocada como tarefa urgente no âmbito do pensamento ³. Pois, mesmo com a busca recorrente de justificação do si mesmo no âmbito de uma antropologia filosófica sistemática (SGANZERLA; VALVERDE; FALABRETTI, 2012), chegar a uma ontologia do si mesmo continua a ser uma tarefa adiada pelo campo pedagógico.

Desse modo, o presente texto mobiliza através dos aqui chamados *estudos éticos-espirituais*, de Michel Foucault, uma reflexão em torno de uma ontologia do si mesmo apreendida nas análises foucaultianas em torno da coragem da verdade, situando, ao final desse percurso analítico, uma recepção desse pensamento que permite delinear a emergência de uma política e de uma *paideia* do espírito enquanto vias de enfrentamento aos dilemas éticos e políticos que atravessam nossa cultura.

³ Apesar da centralidade da formação si mesmo (*Self*) para o contexto pedagógico, inclusive para a formação social do professor (cf. DALBOSCO, 1997, p. 23), a conceituação do si mesmo parece insistir em perdurar como algo profundamente enigmático para as pedagogias filosóficas.

Implicações e Impasses dos Estudos Ético-Espirituais de Michel Foucault

Foucault inaugurou uma problematização singular em torno da ontologia do si mesmo. Um caminho de pensamento delimitado pela conjunção recorrente de algumas cifras como o cuidado de si, a parresia e as artes de viver (PAGNI; BUENO; GELAMO, 2012), as quais têm contribuído para recolocar em cena uma questão quase sempre revogada pelas teorias educacionais: a questão do si mesmo ou mais precisamente, nos termos que se pretende defender aqui, a questão da formação prático-poética do espírito humano. Uma questão abandonada, sem dúvidas, pois quem conseguiria, hoje em dia, fazer qualquer referência precisa ao espírito ou mesmo querer afirmar a sua existência.

Nos termos de Claude Bruaire (2010, p. 11), o espírito quando raramente evocado apresenta-se como um “sinal vestigial de uma crença arcaica e frágil”. Na linguagem filosófica moderna e contemporânea, o espírito permanece sendo o emblema paradigmático de uma “recusa do real indesejável”, uma espécie de inquieto pedido de fuga, no máximo “um desejo inútil do Totalmente outro em relação ao mundo desencantado”. Não há dúvidas, aqui, o espírito tornou-se, no limite, uma identidade para a marginalidade simples do poeta ou do revoltado, uma espécie de energia residual insignificante a fazer eco para “uma demanda [de sentido] moribunda”.

Vivemos, portanto, uma época em que a reflexão sobre o espírito parece ter se evaporado da atividade global do pensamento. Em que pese o chamado “giro teológico-político” de vários pensadores radicais de esquerda tais como Alain Badiou, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben e seus esforços para retomar a questão do sujeito em bases ontológicas, visando uma política radical, o fato é que nos processos infinitos de mobilização cinética desencadeada pela modernidade (SLOTERDIJK, 2002, p. 30), como que por uma espécie de “astúcia da matéria”, o espírito humano viu-se capturado e esgotado no fenômeno da vida, e sua liberdade, na necessidade de gestão da espécie.

Condenado como uma má figura do pensamento, o espírito vigora tão somente onde a vida histórica aparece lesada, manifestando-se como esforço de cálculo do improvável mediante processos sofisticados de disciplina e adestramento. Mas, contrariando essa destinação atual do pensamento sobre o espírito humano, Michel Foucault mobilizou uma reflexão original que fez dessa questão algo ainda pertinente para os debates filosóficos e pedagógicos. Para o desconforto de muitos dos seus admiradores, que não esperavam esse golpe fatal, suas pesquisas tardias restituíram à filosofia e às ciências humanas uma experiência radical do espírito e da espiritualidade.

Os efeitos gerais dessa reflexão ainda precisam ser melhor dimensionados e explorados pela teorização educacional vigente, já que apesar de todos os estranhamentos gerados, no início dos anos 1980, Foucault pôs em jogo uma interrogação *sui generis* em torno da filosofia como arte de viver e como exercício espiritual (FILLIOT, 2006). Deixando de lado, por demais conhecido, o debate em torno da presumida *confissão* de seu erro sobre o estatuto do sujeito na sua obra ⁴, bem como as possíveis aporias de uma recaída estetizante (DÍAZ, 2012), interessa-nos ressaltar os trabalhos que têm deslocado o olhar dos dizeres de Foucault para sua atitude prática seja como filósofo seja como professor, focalizando sua forma de fazer filosofia, sobretudo nas aulas desenvolvidas entre 1980 e 1984 no Collège de France (LE BLANC & TERREL), ou seja, no momento mesmo em que estaria *confessando* as modificações de seu projeto de pesquisas (POTTE-BONEVILLE, 2007, p. 142).

Os ditos e os escritos enunciados em primeira pessoa, nesse período, são suficientemente claros no que se refere a algumas das razões que levaram Foucault a alterar os rumos de seu trabalho; razões que ele expõe com termos extraídos diretamente dos seus estudos sobre a espiritualidade antiga: uma prova modificadora de si no jogo da verdade; um exercício de si no pensamento; uma ascese. A mobilização desses termos evidencia, por si só, que os textos desse período precisam ser lidos menos como uma exposição de conhecimentos histórico-filosóficos e mais como uma pragmática, ou seja, como protocolos de um exercício em curso. Assim,

[...] ao mesmo tempo que nesses trabalhos foucaultianos se descrevem os modos de subjetivação antigos, o exercício de escrita atua como produção de modos de subjetivação, tanto para aquele que os descreve quanto para aquele que lê sobre eles. Ao ler as últimas obras, bem como os últimos cursos e entrevistas, de Foucault, compartilha-se uma atmosfera, a da espiritualidade grega, que ali pode ser captada sensivelmente (RODRIGUES & MATTAR, 2012a, p. 289).

Obviamente que tensões e impasses não estão ausentes do pensamento tardio de Foucault (cf. HADOT, 2008). Mas, algumas dessas contradições são amplificadas na medida em que os próprios textos gerados exigiriam serem apreendidos também como textos éticos; ou seja, textos cujos sentidos consistem em como organizar a vida e o movimento do pensamento. Esquece-se, ao mesmo tempo, que as primeiras pesquisas foucaultianas implicavam um círculo metodológico que atuava com uma redução descritiva das subjetividades associada a uma ética da desapareição.

⁴ Vale destacar aqui apenas, para os interessados em aprofundar tal questão, a acuidade analítica desenvolvida por Potte-Boneville (2007) para o uso da palavra *confissão* pelos críticos de Foucault.

Em outras palavras, o eu devia ser destituído a fim de permitir uma análise adequada das formas de produção dos sujeitos falantes e atuantes. Porém, nas suas pesquisas finais, o círculo se inverte, pois ao sujeito que filosofa corresponde o desdobramento das formas de subjetivação que, pela forma singular que toma, “permite ao filósofo permanecer presente em seu próprio dizer” (POTTE-BONEVILLE, 2007, p. 148). Por isso, as investigações agora valem para quem analisa, como ato e exercício, deixando como problema a identificação de como se vinculam o momento do desprendimento de si e o da sua autoconstituição.

Essa é uma implicação central daquilo que está em jogo nos textos éticos de Foucault. Como lembra Diogo Sardinha (2010, p. 190), há que se ter em vista essas duas ontologias críticas de Foucault: a da transgressão e a da ética. Enquanto a primeira coloca o sujeito em perigo, despedaçando-o já que visa um fora, ou seja, um espaço além dos limites do ser; a segunda busca maneiras de formá-lo e de protegê-lo, tratando de um trabalho que se realiza sobre os limites de si mesmo. Não obstante mesmo quando há o reconhecimento dos movimentos inerentes a essas duas ontologias, as acusações a Foucault perduram, sobretudo no plano da ética, indicando que pode haver perigos mais sombrios reservados aqueles que se ocupam do seu pensamento.

Nesse aspecto, é importante relembrar, juntamente com Paul Veyne (2011, p. 195), que, como Sócrates, Foucault também foi acusado de corromper a juventude, nesse caso, a juventude acadêmica, contaminando uma geração como um “solvente nihilista” incapaz de oferecer alguma verdade potencialmente edificante. Para Veyne, o perigo advém do risco de desaparecimento da responsabilidade, apreendida como um estado ontológico fundamental, do sujeito por suas ações, desconsiderando-se facilmente que em Foucault não há ausência de cuidado ético sobre essa questão. O problema é que este “diz respeito não a uma responsabilidade, mas a uma responsabilização, somente apreensível nas ações concretas” (RODRIGUES & MATTAR, 2012a, p. 290) dos sujeitos apreendidos em sua singularidade.

A suspeição permanece na medida em que a relação entre a verdade e o sujeito também é uma relação de inteligibilidade, ou seja, é parte de como concebemos aquilo que existe. Dizendo de outro modo, não há como separar, lembra-nos Foucault, a verdade dos procedimentos variados que regulam sua produção, repartição e funcionamento. Parece-nos que é justamente a descrição dessas conexões entre as verdades e os poderes que fez de Foucault um autor hostil para o campo da educação.

Há um temor generalizado de que ele esteja propondo que entendamos a verdade apenas como uma variável que depende estritamente do modo como nossas sociedades se organizam para coibir e promover a emissão de enunciados específicos. A lição extraída pelos críticos das suas pesquisas é que as estruturas de poder estão imbricadas na estrutura interna da verdade; logo, a única opção para sair de um determinado regime de verdade seria abandonando toda pretensão de enunciação socialmente inteligível. A política da verdade confundir-se-ia com o próprio espaço do pensamento.

No entanto, os escritos ético-espirituais de Foucault permitem também formular uma terceira forma de entender nossa relação com a verdade, concebendo como verdadeiros os enunciados que respondem ao problema de como encontrar maneiras pelas quais as singularidades se insinuam pelas fissuras do emaranhado de verdades por onde acontece e se movimenta o próprio pensamento.

***A Coragem da Verdade* entre as Vias de Pensamento Metafísicas e Experimentais**

Explorar essas fissuras significa atentar para os pontos dos regimes de verdade em que o pensamento atravessa algum estranhamento. Trata-se, nos termos de Foucault, de colocar em análise os caminhos da *coragem da verdade* (FOUCAULT, 2011). Coragem da verdade, como se sabe, é o título do último curso ministrado por Foucault no Collège de France, em 1984. Nesse curso, ele suspende as análises relativas às estruturas próprias aos diferentes discursos reconhecidos como verdadeiros em chave epistemológica para delimitar um “tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade se manifesta” (FOUCAULT, 2011, p. 04), fazendo com que o próprio sujeito represente a si mesmo e seja reconhecido pelos outros como dizendo a verdade.

Ao levarmos em conta nossa tradição filosófica, trata-se, sem dúvida, de um texto raro na medida em que coloca a questão da verdade em outras bases de significação, postulando uma ética da verdade. Foucault faz remontar essa analítica da verdade ao texto platônico *Laques*. Nesse diálogo, ele assinala o fato de que interrogando homens de Estado, Sócrates proponha um tipo de veridicção diferente daquele próprio do âmbito da política. Esta nova forma de veridicção é contraposta àquela que ele mesmo havia analisado dois anos antes ao tratar de outro texto platônico: o *Alcibíades*, no qual se reflete a necessidade de se ocupar com a própria alma para que ela contemple a si mesma e reconheça o elemento que lhe permite acessar a verdade.

É a partir deste tema que se encontra designado “o lugar da metafísica”, pois este discurso sobre a alma “terá que dizer ao homem o que ele é” (FOUCAULT, 2011, p. 147). Assim, se, por um lado, o cuidado de si constitui um ponto de aproximação entre os dois diálogos, no *Laques*, a reflexão visaria algo diverso: ocupar-se não da alma, mas da vida, do *bios*. Ao comparar os dois diálogos vislumbra-se a emergência, na ótica de Foucault, das duas grandes vertentes do pensamento europeu: a filosofia como o que incitando o homem a ocupar-se consigo mesmo, o conduz à realidade metafísica que é a da alma; e a filosofia como uma prova de vida, contribuindo para a elaboração de certa modalidade de existência. Essas vias não são incompatíveis ou excludentes, pois

Foucault não pretende que exista uma contradição insuperável entre o tema de uma ontologia da alma e o de uma estilística da existência. Porém ressalta ser a relação entre ambos invariavelmente singular. Exemplifica com o cristianismo: há ali uma constância da metafísica da alma, mas diferentes estilos de existência. O contrário também pode ocorrer: diferentes metafísicas da alma correlatas a estilos de vida relativamente estáveis, como no caso do estoicismo (RODRIGUES; MONTEIRO, 2012, p. 234).

Apesar disso, no Brasil, uma recepção hegemônica tem destacado a polaridade dessas duas vias filosóficas (cf. KOHAN, 2012; MUCHAIL, 2011): de um lado, um pensamento filosófico que se situa sob o signo metafísico do conhecimento da alma; de outro, uma filosofia que toma a vida como matéria ética e objeto de uma arte. Nesse último caso, a filosofia seria uma forma de experimentação de si da qual se trata de prestar contas ao longo da existência. Para dizer com Foucault (2011, p. 148), essa prestação “deve definir a figura visível que os humanos devem dar à sua vida”. Os leitores familiarizados com o pensamento tardio de Foucault já podem antecipar sua conclusão: a história da filosofia ocidental acabou por priorizar o polo da metafísica.

Todo esse aspecto da história da subjetividade, quando ela constitui a vida como objeto para uma forma estética, foi por longo tempo recoberta e dominada, evidentemente, pelo que se poderia chamar a história da metafísica, a história da *psykhê*, a história da maneira como se fundou e estabeleceu a ontologia da alma (FOUCAULT, 2011, p. 149).

Feita essa demarcação, Foucault se dedica a explorar a busca de uma vida bela na forma da verdade, priorizando a vida filosófica dos cínicos como exemplo de uma história da filosofia apreendida como forma de ética e de heroísmo. Porém, chegado a esse ponto da análise, muitos dos seus leitores passam ao largo da percepção daquilo que Foucault também nos deixa como interpelação.

Ao evidenciar o esquecimento-recobrimento dessa história heroica e ética da prática filosófica cínica, Foucault sinaliza as duas tarefas simultâneas para o pensamento contemporâneo: fazer a história da metafísica da alma e estabelecer a história da estilística da existência. A urgência dessas duas tarefas é evocada no contexto da preocupação com o tema da verdadeira vida; tema essencial, afirma ele, tanto para a história do pensamento filosófico quanto para a história da espiritualidade. Pois, ao buscar responder o que é uma verdadeira vida, nesses dois âmbitos, entramos em contato com quatro significados segundo os quais algo pode ser definido como verdadeiro: o não oculto; o que não recebe nenhuma adição; o que é direito e reto; e o que se mantém idêntico e imutável; noções que seriam aplicáveis não apenas a proposições, mas a maneiras de ser, de fazer, de falar, de pensar e de se conduzir.

Desse modo, em que pese a insistência de Foucault em relação à negligência com o problema da vida filosófica não se trata de defender uma história em detrimento da outra, uma vez que a não tematização do problema da alma acabaria também por manifestar um conjunto de fenômenos como a absorção dos temas e das práticas da verdadeira vida e da parresia seja pela religião, seja pela ciência regulada e institucionalizada. Pois, se a prática científica basta para assegurar o acesso à verdade é evidente que o problema da verdadeira vida e do dizer verdadeiro desaparecem, sendo confiscados pelas instituições religiosas (FOUCAULT, 2011, p. 217).

Assim, a despeito da centralidade outorgada pelo próprio Foucault à vida cínica apreendida como diferente da vida dos homens em geral e dos filósofos em particular é necessário fornecer relevo a uma ressalva importante feita por ele: se é verdade que o cinismo impõe um corte no tema da vida filosófica, essa ruptura origina-se na vida e na prática filosófica de Sócrates ou do modelo socrático tal como assimilado pelo cinismo. Isso significa que uma polaridade analítica rígida entre o *Alcibiades* e o *Laques* pode acabar por obstruir a percepção dos princípios gerais que conectam e dirigem as duas linhas de desenvolvimento do pensamento filosófico. São eles:

A filosofia é uma preparação para a vida que implica, antes de tudo, ocupar-se de si mesmo; é preciso estudar apenas o que é realmente útil para a existência, pois estudar sem cuidar da alma seria preocupar-se com a ordem cósmica sem atentar para a desordem interior; é preciso tornar a vida conforme aos preceitos que se formula, já que só há verdadeiro cuidado se nos os princípios que se formulam como verdadeiros forem garantidos e autenticados pela maneira como se vive (RODRIGUES & MATTAR, 2012b, p. 236).

Esses princípios ligam a tradição socrático-platônica e as temáticas próprias desenvolvidas pelas outras escolas de pensamento (epicurista, estoica e cínica). Afirmado mais radicalmente: o ponto de partida permanece sendo o *Alcibíades*, pois nesse texto o cuidado de si conduz direta e radicalmente à questão: o que é, em sua verdade, isso de que é preciso cuidar? Como já vimos, é nesse diálogo que a alma emerge como aquilo de que cada um se deve ocupar; a alma que é preciso contemplar para aceder a “este outro mundo que é o da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 227). Por sua vez, longe de divergir ou contradizer essa problemática, o *Laques* parece-nos, antes, contribuir para desdobrar essa questão da alma, procurando agora situá-la no problema de como deve ser o cuidado deste ser com o qual devo me ocupar, ou seja, como deve ser uma vida que pretenda cuidar de si e o que ela pode ser em verdade.

Uma Ontologia do Si Mesmo como uma Política da Verdade do Espírito

Uma vez que se apreenda que as linhas de pensamento abertas pelo *Alcibíades* e pelo *Laques* não são linhas estrangeiras entre si; ambas exigindo e requerendo uma ontologia do si mesmo sem a qual não se potencializa uma via de acesso genuíno à verdade e à experiência ética, as quais supõem, necessariamente, certa noção de alma muito específica presente no texto platônico *Alcibíades*.

No que concerne especificamente à alma, fundamento do pensamento de Platão, trata-se de saber como o ser próprio de uma pessoa, sua identidade, como costumamos dizer, depende de uma nova teoria anímica que esse filósofo elabora, diferente das concepções mítico-poéticas arcaicas – herdadas dos chamados primeiros físicos e, em parte, do orfismo. Nessa nova teoria platônica da alma, é possível perguntar, por exemplo, ‘quem é Platão’, e responder que ‘ele é sua alma’ (GAZZOLA, 2012, p. 12).

Assim, afirmar que *Platão é sua alma* indica uma mudança seminal de eixo reflexivo, pressupondo-a simultaneamente como sede de conhecimento e de identidade moral. Segundo as análises de Rachel Gazzola (2012), emerge no texto *Alcibíades* um novo ângulo para pensar as forças anímicas em conjunção com o corpo, pois sendo a alma invisível delineia-se no diálogo um ser cuja natureza é distinta das coisas sobre as quais comumente se busca conhecimento (ver SNELL, 1992). Isso porque não haveria como delimitar uma linguagem meramente argumentativa sobre a alma: “é difícil dizê-la, pensá-la, mas é possível que se leia seus sinais” (GAZZOLA, 2012, p. 17).

Além disso, cada pessoa faz um uso singular das suas potências anímicas em função de como as coisas lhe chegam, o que depende, em muitas situações, não apenas da *phýsis*, mas também da *paideia*. A leitura foucaultiana do *Alcibíades* explora exatamente esse ponto quando Sócrates introduz a palavra alma, ao enunciar: “[...] quando alguém não sabe algo, necessariamente sua alma vagueia sobre isso [...]” (117b). Alcibíades concorda de imediato, mas perde a chance de questionar Sócrates sobre o que é alma, como se o dito sobre a mesma fosse algo óbvio e já sabido. Talvez por isso mesmo, a insistência de Sócrates sobre o que seria uma boa educação se configure como um tema extensivo do diálogo, abordando não apenas os modos empíricos de educar praticados naquele momento, mas, sobretudo, realizando uma crítica rigorosa relativa aos fundamentos de tais modos de educar.

É tão somente após essa longa digressão em torno dos fundamentos da educação que a questão da alma retorna no instante mesmo em que Sócrates afirma que haveria um educador bem melhor que o tutor de Alcibíades (124c). Ora, surpreendentemente, esse educador é uma divindade que lhe proíbe efetivar certas ações. Trata-se de um *daímon*. Segundo Rachel Gazzola (2012, p. 19), não há mais dúvidas, aqui, que uma reviravolta foi produzida em direção a uma nova e surpreendente ontologia do si mesmo.

Para os interesses específicos de nossa argumentação, não é necessário seguir passo a passo o processo argumentativo que se segue a essa virada. Basta evidenciar que daí por diante, o jovem Alcibíades se vê em uma “situação vergonhosa”, ou seja, impotente diante de perguntas consideradas vitais ao exercício almejado por ele: lidar com as questões da *polis*. Sócrates, por sua vez, trata de mostrar que em todas as artes exige-se um modo específico de olhar para si mesmo com o fim de saber o que se sabe para cuidar de seu próprio saber e agir bem em cada ofício particular.

O embaraço de Alcibíades se amplifica quando ele se vê interpelado a respeito do nome da arte que se deve dar àquele que sabe cuidar de si mesmo, ou o que será bem cuidar da alma e que nome se deve dar a isso (128a). Obviamente, hoje em dia, nós também nos embaraçaríamos diante desse questionamento.

Mas, o importante a ser destacado aqui é o momento em que Sócrates interroga abruptamente: Então, que coisa é o homem? (130a). Sabemos, como leitores do diálogo, quais eram as opções, o homem só poderia ser ou a alma, ou o corpo, ou os dois juntos como um só inteiro; e sabemos que é a terceira opção que Sócrates aceita. Alcibíades não é só seu corpo, nem apenas sua alma, é um *synolon*. Com isso,

é possível, agora, assinalar a emergência de uma interioridade a partir da noção de alma e do cuidado de si como liberdade, pois é a excelência da junção corpo-alma o que fundará suas ações [...] Esse é o solo que edifica a identidade-interioridade de cada um e, ao mesmo tempo, funda o bom cidadão (GAZZOLA, 2012, p. 20-21).

Como consequência, a ação ética não teria como emergir de um quadro normativo pré-existente, pois, antes, seria preciso contemplar cada ofício em particular e sua relação com os modos de amar. Pois, como se sabe a cura de si caminha para a possível cura do outro. Logo, os que investigam os saberes caminham também para a formação amorosa do saber de outros. É exatamente esse o sentido de *paideia* que move todo o diálogo⁵. Nela o alvo não consiste em conduzir o outro para o exercício de novas normas ou metas educativas pré-estabelecidas. Situação que o jovem Alcibíades claramente não compreendeu, assim como muitos dos intérpretes de Foucault também não. A *paideia* socrática visa antes que a educação ative, em cada um, uma relação de si a si, o que depende de certas disposições espirituais, evidenciando que uma ontologia do si mesmo se insere em um campo de sentidos particular.

Em outras palavras, não há como simplesmente ignorar que a proximidade do si mesmo com o divino estrutura a prática educativa articulada pela noção de cuidado. Embora esse aspecto permaneça pouco abordado é fundamental para a ontologia do si mesmo aberta pela reflexão foucaultiana. O sentido ocupado pela presença do *daímon*, nessa reflexão, recobre uma experiência mais ampla em torno do próprio pensamento humano (LIMA VAZ, 2011, p. 153), apontando que na experiência do pensar, às vezes, o conhecimento que procuramos implica o engajamento em algo que nos excede, o que não significa qualquer forma de misticismo a exigir um rito secreto de iniciação.

Ao contrário, o engajamento com a dimensão do espírito humano indica, antes, a exigência mesma da confiança ao encontrar verdades acerca da melhor forma de vida. Essencial, portanto, é a percepção de que eventualmente tenhamos de tomar decisões sem o amparo de uma argumentação suficiente, aceitando a precariedade da nossa relação subjetiva com a verdade⁶. Nos termos Hannah Arendt (1999, p. 54), a experiência da atividade do pensamento constitui a “fonte aborígine da nossa de espiritualidade em si, independentemente das formas que assumiu”.

⁵ “Ó nobre, meu amor não se diferencia daquele da cegonha: ele terá alçado voo ao ninho se em ti um amor alado for para a cura dele mesmo” (135e). Com essa afirmação, Sócrates termina sua breve relação pedagógica com Alcibíades.

⁶ Esse aspecto do *daímon* é expresso com clareza no curso *A Coragem da Verdade* durante a primeira hora da aula do dia 15 de fevereiro de 1984, quando Foucault lembra que, no mundo grego antigo, o cuidado dos homens pelos deuses logo tornar-se-á o cuidado dos homens apesar dos deuses.

Assim, por mais que as reflexões do *Alcibíades* sirvam de herança ao pensamento metafísico há nele também um *topos* que pouco serviu à nossa modernidade filosófica; um *topos*, simultaneamente, luminoso e numinoso. Não se pode negar que o tema da alma e do si mesmo mantem uma ligação sinérgica com a via do conhecimento de si na perspectiva da autarquia do sujeito em suas bases metafísicas; mas, o texto também guarda uma relação própria com a via das paixões e das disposições anímicas como suporte para o nascimento de uma liberdade possível (NUSSBAUM, 1992), permitindo esclarecer inclusive alguns aspectos nebulosos tanto da ética do cuidado grega como da arte da educação pertencente a ela: a diferenciação entre paixões e hábitos e a correspondente distinção entre dominação e exercício.

Assim, no *Alcibíades* abre-se um pequeno espaço para a liberdade como exercício de um saber-fazer específico conduzido pela prática filosófica apreendida como um exercício espiritual. E por mais que, aparentemente, estejamos desconectados desse caminho de pensamento parece que o uso da palavra espiritualidade para caracterizar uma vida filosófica só faz sentido se se leva também em conta suas raízes e significações na ontologia do si mesmo que a circunscreve, explicita e suporta. Se, por um lado, espiritualidade já goza de certo consenso na medida em que diz respeito mais a atividades, exercícios e modos de vida do que a teorias e doutrinas subscritas. Por outro lado, o espírito permanece ainda em busca de seu ser, simultaneamente, ocultado e ocultando o enigma que constitui a alteridade radical da vida humana. Recoberto por termos como eu, consciência, sujeito o si mesmo como instância espiritual ainda aguarda tanto um conceito quanto uma presença à altura em nossas ontologias críticas.

Por essa razão, afirma Bernauer (1987, p. 45), ao escavar uma história da alma e de nossa relação com ela Foucault consegue pôr em evidência uma espécie de *política do espírito*, cujas consequências para o nosso tempo são mais que evidentes: falar do si mesmo do homem significa retirá-lo do domínio do cientificamente cognoscível, libertando nossos espíritos das categorias naturalizantes hoje em voga. Pois, nunca é demais lembrar que, para Foucault, as formas mais importantes de poder operam justamente através de concepções específicas da alma humana.

Considerações Finais

Como ressalta Potte-Bonneville (2007, p. 139), o que aconteceu com Foucault entre 1976 e 1984 é geralmente tratado como um episódio insignificante na história das

ideias contemporâneas, quando muito um fragmento de vida que contribui para esclarecer algumas posições teóricas assumidas por Foucault. Comumente desconsidera-se que, após esse longo período, Foucault havia mudado de conceitos e de pergunta diretriz e até mesmo de linguagem, resistindo aos envoltórios retóricos.

Seu projeto tardio e multifacetado de uma ontologia crítica do presente e de nós mesmos reflete diretamente uma experiência singular de si mesmo como sujeito pensante. Isso, contudo, não significa que ele estivesse defendendo ou postulando uma concepção de si mesmo como potência independente, autárquica e indiferente a qualquer ordem, leis ou regras. Pois, como se pode depreender da leitura atenta do *Alcibíades*, a potência do si mesmo, não reside nela mesma. Foucault nos põe, então, diante de uma ontologia ainda sem cabimento em nossos esquemas estreitos de tematização do sujeito e do espírito humano; uma ontologia nem do que não pode ser capturado pelo pensamento, nem do que se submete ao mesmo, mas uma ontologia do que se infiltra no âmbito mesmo do ato de pensar.

Essa ontologia do si mesmo, portanto, não endossa nem a atividade de governo empresarial de si mesmo, nem o dandismo indiferente aos problemas que nos cercam, nem as descrições naturalizantes de nossa existência espiritual; ela mostra antes a possibilidade de inaugurar um agir das/nas exceções. Uma ontologia orientada para uma autêntica *paideia* do espírito. Logo, seguindo mais uma vez Bernauer (1987), não é excessivo afirmar que nenhum filósofo ultrapassou Foucault em seu esforço contínuo e sistemático para remover a atividade filosófica do lugar de autoridade disciplinar, bem como das formas de veridicção que a afastam do lado daqueles que foram e são vitimados pelos poderes normalizadores através dos quais nossas ciências humanas fazem falar seus conhecimentos e efetuam suas intervenções.

Referências Bibliográficas

ARENDET, Hannah. A vida do espírito. Pensar. Vol. I. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

BADIOU, Alain. Sain Paul. La fondation de l'universalisme. 4ª. ed. Paris: PUF, 2004.

BENSUSAN, Hilan. Excessos e exceções: por uma ontologia sem cabimento. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

BERNAUER, James. Michel Foucault's ectatatic thinking. In: BERNAUER, James; RASMUSSEN, David (eds.). The final Foucault. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 1987.

- BLUMENBERG, Hans. *La legitimité des temps modernes*. Paris: Gallimard, 1999.
- BRUAIRE, Claude. *O ser e o espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- COSTA, Jurandir Freire. *O ponto de vista do outro. Figuras da ética na ficção de Graham Greene e Phillip K, Dick*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- DALBOSCO, Claudio Almir. *Pedagogia filosófica: cercanias de um diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- DÍAZ, Esther. *A filosofia de Michel Foucault*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- EHRENBERG, A. *Le sujet cerebral*. *Esprit* n. 309, 2004. p. 130-155.
- FOUCAULT, Michel. *Coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- GAZZOLA, Rachel. *Platão: homem, alma, identidade (sobre o Alcibíades)* In: SGANZERLA, Anor; VALVERDE, Antonio José Romera; FALABRETTI, Ericson (orgs.). *Natureza humana em movimento. Ensaio de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- HADOT, Pierre. *Philosophy as a way of life*. London: Blackwell Publishing, 2008.
- KIERKEGAARD, Soren. *O desespero humano*. São Paulo: EdUNESP, 2010.
- KOAN, Walter. *Sócrates & a Educação. O enigma da filosofia*. Belo Horizonte, Autêntica, 2011.
- LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean. *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Bordeaux: Press Universitaires de Bordeaux, 2003.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. *Platonica*. São Paulo: Loyola, 2011.
- MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault. Mestre do cuidado. Textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Loyola, 2011.
- NUSSBAUM, Martha. *Love's knowledge. Essays on philosophy and literature*. New York, Oxford University Press, 1992.
- PAGNI, Pedro Angelo; BUENO, Sinésio Ferraz; GELAMO, Rodrigo Pello (orgs.). *Biopolítica, arte de viver e educação*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.
- POTTE-BONNEVILLE, M. *Michel Foucault: la inquietud de la historia*. Buenos Aires, Editora Manantial, 2007.
- RODRIGUES, Heliana de Barros Conde; MATTAR, Cristine Monteiro. *Psicologia, filosofia, encruzilhadas, experimentações: caminhos possíveis no diálogo com Kierkegaard e Foucault*. *Psicologia: Ciência e Profissão* n. 32. 2012a. p. 276-291.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde; MATTAR, Cristine Monteiro. Parresía cínica e política: heroísmo filosófico e psicologia social. *Ecos* vol. 2, n. 2, 2012b. p. 230-247.

SARDINHA, Diogo. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. *Trans/Form/Ação* v. 33, n. 2, 2010. p. 177-192.

SGANZERLA, Anor; VALVERDE, Antonio José Romera; FALABRETTI, Ericson (orgs.). *Natureza humana em movimento. Ensaio de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. *A mobilização infinita: para uma crítica da cinética política*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos, 2012.

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Lisboa; Edições 70, 1992.

TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.