

DA INSUFICIÊNCIA DO *MESTRE DA MEMÓRIA* À MESTRIA DO *CUIDADO DE SI* EM MICHEL FOUCAULT: PROBLEMATIZAÇÕES ACERCA DA FORMAÇÃO HUMANA

Miguel da Silva Rossetto

“Doravante, o mestre não é mais o mestre da memória. Não é mais aquele que, sabendo o que o outro não sabe, lho transmite. [...] Não é mais nesse jogo que o mestre vai inscrever-se. Doravante, o mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito.”(FOUCAULT, 2010, p.117).

RESUMO

O presente artigo pretende problematizar a relação *mestre-discípulo* a partir da leitura que Michel Foucault faz ao analisar as práticas de formação do sujeito, especialmente, no início do Cristianismo e nas filosofias de Platão e Descartes. O desafio situa-se em demonstrar a insuficiência do chamado *mestre da memória* para a formação do sujeito quando esta formação não é mais pensada a partir do preceito “conhece-te a ti mesmo, mas a partir da perspectiva do “cuidado de si”.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Educação; Cuidado de Si; Formação Humana.

INTRODUÇÃO

Michel Foucault (1926-1984), durante sua trajetória intelectual, diagnosticou e problematizou temas com sensibilidade profundamente refinada, tanto na tarefa de identificar situações conflitivas e emergentes da vida social, política, institucional, como para mapear conceitualmente as raízes estruturais destas situações, permitindo assim o desenvolvimento de um processo reflexivo sobre as práticas que conduzem à formação do sujeito.

Os famosos debates entre Michel Foucault e Noam Chomsky sobre suas compreensões acerca da *natureza humana*, à convite do filósofo holandês Fons Elders, no início da década de 70, ilustram o que está pressuposto em todas as elaborações filosóficas de Foucault: sua rejeição às teorias *a priori* do sujeito. À medida em que rejeita a possibilidade de uma *natureza humana a priori*, Foucault “(...) historiciza as questões de ontologia: não há essências, apenas ‘vir a ser’, apenas uma fenomenologia ou hermenêutica do eu – o forjar de uma identidade por meio de processos de auto-formação” (BESLEY, 2008, p.69).

Assim, a pergunta pela compreensão do sujeito é creditada nos limites do *nível arqueológico do conhecimento*, no qual procura-se identificar as condições que possibilitaram determinado saber em determinado período epistemológico. Por isso, a postura investigativa de Foucault consiste em promover uma “exumação das estruturas de conhecimento ocultas que dizem respeito a um período histórico particular. Isto consiste dos pressupostos e preconceitos, em geral inconscientes, que organizam e delimitam objetivamente o pensamento de qualquer época” (STRATHERN, 2003, p.36).

Investigar as configurações epistemológicas que em determinado período deram lugar às mais variadas formas de conhecimento, permite estudar de forma crítica as normatizações que sustentaram as mais diversas sociedades e, que, por consequência, resultaram em condutas e comportamentos e, em última instância, no próprio sujeito. Tais pressuposições reforçam o caráter pós-metafísico do pensamento de Foucault que, enquanto desconstrói a dimensão *a priori* do sujeito, conserva sua constituição subjetiva na historicidade.

Considerando o problema norteador “qual o estatuto do *mestre* quando a formação humana passa a ser pensada pela perspectiva do *epiméleia heautoû* (cuidado de si) em Michel Foucault?”, faremos o seguinte percurso argumentativo: [1] primeiramente trataremos de contextualizar a temática “A supremacia do *gnôthi seautón*: raízes da dominação do conhecimento verdadeiro”, onde retomamos alguns aspectos teóricos que conduziram a crítica foucaultiana à denunciar a redução da constituição do sujeito à epistemologia do conhecimento; [2] posteriormente, sob o título “A acepção de *epiméleia heautoû*: o que é ocupar-se de si mesmo?”, articularemos uma noção geral e suficiente do *cuidado de si* para pensar e potencializar um processo alargado de subjetivação e; [3] por último, “Da insuficiência do *mestre da memória* à mestria do *cuidado de si*”, trataremos da configuração do mestre que se volta a atender a formação humana pelo trajeto do *cuidado de si*.

1. A supremacia do *gnôthi seautón*: raízes da dominação do conhecimento verdadeiro

Em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault manifesta insatisfação e discordância teórica com a histórica estratificação da questão do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) como superior frente à questão do *epiméleia heautoû* (cuidado de si). Num esforço exegético consistente e meticuloso, procura reconfigurar a exploração histórico-conceitual do *epiméleia heautoû* desde as antigas sociedades greco-romanas e, com isto, reconsiderar o pensamento de algumas escolas filosóficas como o Estoicismo, o Epicurismo e o Cinismo, que consideravam

outra compreensão de filosofia e da própria acepção de conhecimento, diferentemente daquela que perdurou e movimentou a influência dos saberes verdadeiros sobre a dinâmica da vida e sobre os processos de subjetivação.

Na crítica foucaultiana à inversão destes dois preceitos é indicada a *forma histórica* em que a relação entre subjetividade e verdade se situa e se configura como estrutura subjacente àquele período. À medida em que o *gnôthi seautón* assume supremacia frente a vida e ao mundo, o caráter epistemológico do conhecimento reduzido e entendido pela vertente das “verdades incondicionais” passa, conseqüentemente, a vigorar sobre os processos de subjetivação. Assim, a constituição do sujeito abandona a preocupação com o “cuidado de si” e deixa de ser entendida como uma dimensão essencial da vida humana. Para Foucault, é fundamental identificar em que momento e sob que condições esse movimento acontece, quais foram as formas históricas ou as raízes que possibilitaram e/ou condicionaram este fenômeno cultural, pois é esta história do pensamento capaz de revelar as sinuosidades da constituição do sujeito, de ampliar a área de averiguação da formação existencial do sujeito, caminho para poder compreendê-lo. Nas palavras de Foucault (2010, p.11), eis o propósito da história do pensamento:

Parece-me que a aposta, o desafio de que toda a história do pensamento deve suscitar, está precisamente em apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo o nosso modo de ser de sujeito(...).

A *história do presente* faz sentido para compreender o sujeito uma vez que este sujeito se encontra comprometido pelo modo de desenvolvimento histórico e, por isso tal história é a história do próprio presente. Para pensar, portanto, sobre a pergunta “porque o *gnôthi seautón* recebeu demasiado privilégio frente ao conceito de *epiméleia heautoû* no modo como o pensamento ocidental refez sua própria história?” recorreremos, a largos traços, a três momentos identificados por Foucault que figuram no enfraquecimento, distorção e/ou exclusão da importância e do sentido do *epiméleia heautoû* ou, se quisermos, de redução do *cuidado de si ao conhecimento de si* não somente no pensamento filosófico, mas na base de compreensão de todas as atividades da vida:

[a] O *Modelo Platônico* é um dos primeiros movimentos consistentes e decisivos na Filosofia capaz de implicar fortemente em toda a tradição que passa a se orientar pela teoria dos *dois mundos*. Muito conhecida, mas sempre impulsionadora de problematizações e novos pensamentos, a filosofia de Platão, especialmente a que se refere aos mundos *sensível* e

inteligível, por ter forte influência na própria filosofia, na metafísica e, posteriormente, no cristianismo, é, para Foucault (2010), marcada pelo *sujeito ignorante*, que descobre-se que ignora e, mais ainda, descobre-se que ignora que ignora. Estado este que conduz à necessidade de *ocupar-se consigo mesmo*, único meio de superar esta situação de ignorância. No entanto, no interior do *modelo platônico*, o *ocupar-se consigo mesmo* se encontra em uma forma abreviada ao assumir-se puramente como *conhecimento de si*. Essa conclusão é certificada pelo papel central que a função da *reminiscência* admite na teoria do filósofo, estabelecendo, entre o *cuidado de si* e o *conhecimento de si*, um caráter de identidade inexorável. A reminiscência passa a ostentar e editar a constituição do sujeito por meio do conhecimento, que se configura como a recordação de um saber verdadeiro que, contemplado pela alma no período de desencarnação, ao tornar-se consciência, se revela como fundamento da subjetividade.

Marcadamente, este modelo de pensamento suporta amplos traços da tradição metafísica, reveladora de uma determinada forma de compreender o mundo, o sujeito, os saberes, o comportamento. Modelo que conserva em suas práticas a busca pela origem e pelo fim de todas as coisas, conhecimentos que seriam absolutos em razão de não determinarem-se entremeio ao *mundo sensível*. Assim, o percurso de acesso às verdades absolutas passa pela condição de *reminiscência*, que “(...) está exatamente no ponto de junção entre cuidado de si e conhecimento de si (FOUCAULT, 2010, 288). Somente pelas certezas do *mundo inteligível* poderia o sujeito se compreender, assim como compreender o todo. A pergunta, portanto, pelo reconhecimento do sujeito fica atrelada a uma raiz ou princípio externo ao sujeito, atemporal, oriundo do *mundo inteligível*, instância determinante da finalidade da ação do homem.

[b] O *Modelo Cristão*, conforme Foucault, contribuiu significativamente para uma compreensão encurtada do *cuidado de si* como *conhecimento de si*. Essa redução resulta do movimento que entende que o *conhecimento de si* é revelado por meio do conhecimento das Verdades dos Textos Sagrados e da Revelação (Foucault, 2010). Uma vez mais, ter acesso às verdades incondicionais é o único caminho capaz de *compreensão de si mesmo*. Um caminho que exige um sujeito que se purifique para poder ter o acesso às verdades do Texto e da Revelação, ao mesmo tempo em que são estas verdades que permitirão conhecimento de si mesmo. Assim, para Foucault, “é essa circularidade que, ao meu ver, constitui um dos pontos fundamentais das relações entre cuidado de si e conhecimento de si no cristianismo” (2010, p.228).

Por isso, este modelo exige a prática de uma exegese de si capaz de bem conduzir o indivíduo ao conhecimento de si. A exegese implica em uma renúncia de si mesmo enquanto

momento fundante do acesso à verdade e, portanto, à salvação. A verdade se revela para aquele que recusa a si próprio, enquanto disciplina e autocontrole do corpo e do espírito, caminho imprescindível à Deus, à verdade ou à virtude. O que sugere a abnegação do eu, da individualidade, da especificidade, da subjetividade própria, da singularidade e identidade.

O exame de consciência, exercício exigido pela prática necessária da confissão enquanto uma experiência de verdade, caracteriza a exegese de si e proclama a obrigação com a *verdade da autoridade*, que se refere a obediência às doutrinas, regras e dogmas e; a obrigação com a *verdade de si*, que se refere à renúncia de si mesmo, a resistência aos elementos mundanos. A fraqueza humana precisa ser confessada, revelada por um movimento próprio, do qual se espera a manifestação do sujeito entendida como sacrifício do eu. A prática da confissão implica um sujeito que, por meio do discurso revelado ao superior, se mostra altamente obediente. Na leitura de Frédéric Gros, no posfácio de *A Hermenêutica do Sujeito*,

a partir daí, e por um longo tempo, o destino do sujeito verdadeiro no ocidente estará fixado, e procurar sua verdade íntima será sempre continuar a obedecer. Mais, genericamente, a objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro não adquire historicamente sentido senão a partir dessa injunção geral, global, permanente de obedecer: somente sou sujeito da verdade, no Ocidente moderno, no princípio e no termo de uma sujeição ao Outro. (FOUCAULT, 2010, p.460)

[c] Por fim, o chamado “momento cartesiano”, no qual Foucault acredita ter sido, decisivamente, a instância que requalifica o *gnôthi seautón* ao passo em que desqualifica o *epiméleia heautoû*. Sobre isso, afirma Foucault (2010, p.15), que

“colocando a evidência da existência própria do sujeito no princípio de acesso ao ser, era esse conhecimento de si mesmo (não mais sob a forma da prova da evidência mas sob a forma da indubitabilidade de minha existência como sujeito) que fazia do “conhece-te a ti mesmo” um acesso fundamental à verdade”.

A Idade Moderna para Foucault é um momento decisivo para a exclusão do *cuidado de si* como possibilidade de verdade. E à Descartes ele atribui a responsabilidade de redução da forma de acesso à verdade exclusivamente pela via do conhecimento. Mais forte é a crítica de que o acesso ao conhecimento se dá apenas por meio de atos de conhecimento e de regras a serem seguidas pelo sujeito cognoscente. Com isso, não tem o sujeito que modificar-se para ter acesso à verdade, basta ser o que somos enquanto estrutura cognitiva, e nem tão pouco precisa a verdade retornar sobre o sujeito para modificá-lo. A verdade tem sentido por si

mesma, nela mesma, bem como o sujeito não passa a se reconfigurar em razão do conhecimento.

A crítica se faz na medida em que tais práticas se apresentam como irreduzíveis de uma conduta orientada pelas instituições monásticas, do que resulta a sujeição do indivíduo não por uma escolha existencial do sujeito em condições de autofinalizar sua subjetivação. Nisso, enraizar-se a crítica de Foucault ao sujeito moderno, reduzido à sua suposta estrutura cognitiva capaz de conhecimento verdadeiro, que marcadamente, revela um sujeito que *à priori* é capaz de verdade, independentemente de qualquer relação com sua transfiguração ética. A verdade, aqui, se coloca no âmbito do *sujeito que conhece*, e essas verdades se movimentam por meio de *proposições* e, portanto, assumem um caráter lógico-semântico. Com essa redução ao *sujeito de conhecimento* o próprio sujeito se coloca fora do saber, articulando, desta forma, tal nível de objetivação deste sujeito. À medida em que a força lógica do argumento tem relevância frente a manifestação do sujeito, ampliando o distanciamento entre “dizer” e “fazer”, negligencia-se inúmeros aspectos na formação do indivíduo, como a recusa da experiência, da historicidade e de tudo o que envolve o sensitivo, além do afastamento da dimensão ética do conhecimento e da formação humana ampliada.

2. A acepção de *epiméleia heautoû*: o que é ocupar-se de si mesmo?

Quando Sócrates, no seu juízo final, pronuncia: “senhores atenienses, não há que atender a nenhuma de vossas coisas antes que a vós mesmos” (Apologia, 36c), ele indica que o primeiro aspecto merecedor de nossa *ocupação*, a primeira coisa a ser atendida por nós mesmos não é outra coisa senão a si mesmo. Nem que sejam estas outras coisas de nossa propriedade, nem que nos pertençam há muito tempo, nem que estejam tão próximas a nós mesmo que até se pareçam conosco. O filósofo manifesta o sentido ou princípio de uma vida cujas ações que lhe constituem resultam de um determinado trabalho do sujeito sobre ele mesmo, orientado por princípios teórico-fundamentais provindos da reflexividade que lhes cabe por ser um sujeito de ação.

O preceito *ocupar-se consigo mesmo* pode conduzir o leitor à uma interpretação primária, carregada de compreensões amplamente difusas. Entre as diversas obscuridades e digressões, cogitamos que o problema principal, aqui, é de que o *ocupar-se consigo mesmo* possa assumir variadas compreensões e formas de *ocupar-se*. É desta abertura do preceito que o *gnôthi seautón* absorveu o *epiméleia heautoû* à medida em que se pretendia *ocupar-se*

consigo mesmo, ou seja, as práticas que conduziam a *ocupação consigo mesmo* sustentaram-se, em razão dos modelos platônico e cristão, no *conhecimento de si*, minimizando o *cuidado de si*.

Foucault inicia sua abordagem ao tema do *ocupar-se consigo mesmo* no diálogo que Sócrates estabelece com Alcibíades, quando este consulta o filósofo sobre seu interesse em governar a cidade. Sócrates assim o questiona:

Pois bem, o que *significa* ocupar-se de si mesmo? Pois pode talvez estar acontecendo de não estarmos, sem o perceber, *nos ocupando de nós mesmo*, embora pensemos que estejamos. Quando um ser humano o faz efetivamente? Estará se ocupando de si mesmo ao se ocupar das coisas que possui? (Alcibíades, 128a)

Sócrates nos provoca duplamente quando, além de sugerir que podemos não estar nos *ocupando* conosco, podemos ainda estar iludidos com a fantasia de que estejamos. Então, não nos basta crer que nos *ocupamos* de nós mesmos se essa *ocupação* não passa de uma compreensão equivocada desse movimento. Sócrates sopesa ainda que “(...) empregamos artes distintas para nos ocuparmos da própria coisa e daquilo que pertence a ela” (Alcibíades, 128d-e). Ou seja, habilmente o filósofo demonstra uma possível inversão praticada pelos indivíduos ao *ocuparem-se* com as coisas que pertencem aos sujeitos ao invés de *ocuparem-se* com o próprio sujeito. *Ocupar-se* com as coisas do sujeito não é o mesmo que *ocupar-se* com o sujeito e nem lhes é exigida a mesma arte. As coisas que pertencem ao sujeito, nesta linha reflexiva, obscurecem o próprio sujeito, fazendo-nos pensar que é o sujeito. Há certa dificuldade em arredar o sujeito das coisas que são para o sujeito, até mesmo pelo fato de que as coisas do sujeito são em razão de seu interesse ou do modo como conduz sua vida, especialmente as que ele próprio escolhe para si, o que nos aparenta ser para seu próprio cuidado, para o cuidado de si.

Outra indagação a que a regra do *ocupar-se consigo mesmo* nos põe é “quem é este sujeito do qual devemos nos ocupar?”, “quem é esse si mesmo (*autò tò autó*)?”. O sujeito, o si mesmo, é o próprio homem enquanto sujeito ativo, possível autor de seu próprio ser. Um sujeito compreendido para além do *conhecimento*, pois não é o sujeito um objeto cognoscível que pode ser apreendido em um único conceito ou em uma doutrina. Por outro lado, também não é totalmente profuso e fragmentado a ponto de que seja impossível qualquer acepção. O sujeito é, deveras, “(...) uma presença insistentemente difusa que suscita a interrogação e uma sucessão de respostas que nunca produzirão a síntese total de uma solução” (WELLAUSEN, 2011, p.8). Por isso, *ocupar-se* com o sujeito, prioritariamente, frente a pluralidade deste,

implica em decidir sobre as práticas que levam à uma determinada forma de *ocupação* que vise o sujeito mesmo, em sua dimensão integral, sem abnegar ou renunciar aspectos vitais de seu “si mesmo”.

Até aqui, parece possível apercebermo-nos da bifurcação que a pergunta “o que é *ocupar-se de si mesmo?*” tenha vivido: [a] ou sob a prevalência do *gnôthi seautón* como um caminho reduzido a ser cursado para *ocupar-se consigo mesmo*, promulgado pelos modelos platônico e cristão; [b] ou o *epiméleia heautoû* como um caminho ampliado para *ocupar-se consigo mesmo*, conduzido, desde sua origem, pelo modelo helênico. Quando nos referimos a um caminho ampliado deste terceiro modelo, temos em mente duas moves: uma em razão de um tratamento integral de sujeito, que não desmereça nem o que diz respeito a corporeidade e nem o que diz respeito a alma; e outra em razão do preceito *ocupar-se consigo mesmo* tomar como bússola o *cuidado de si*, o qual não exclui de seu horizonte o conhecimento, os saberes, mas “que todo saber de que precisamos deva ser ordenado à *tékhne toû bíou* (arte de viver) (...)” (FOUCAULT, 2010, p.232).

Esta arte de viver exige um deslocamento do sujeito até ele mesmo, do sujeito até o ponto de chegada, que é ele próprio. Foucault define esse deslocamento como *conversão*, conceito que aparece em Platão e, posteriormente no helenismo dos séculos I e II, sob a acepção de *epistrophé*. Entretanto, Foucault acolhe este conceito a partir do entendimento helênico, primeiramente porque este não nega o mundo sensível como forma de retorno a si mesmo, já que a conversão é tomada como uma prática que considera o que depende e o que não depende de nós na própria imanência, assim não suprime a relação do sujeito nem com o corpo e nem com a experiência. E, além disso, o conhecimento na *epistrophé* helenística não perfilha para si nem o caráter de verdade absoluta, nem de centralidade nas práticas de conversão.

Se a boa direção deste caminho não é mais acautelado por uma *epistrophé* que se dá à medida em que se renuncia a si mesmo por meio da recusa da experiência, do corpo, da historicidade, nem tão pouco no desvio do mundo das aparências e na supremacia das verdades absolutas, é, portanto, uma *epistrophé* guiada por um determinado tipo de *áskesis* (ascese). Isto é, o exercício, a prática, o trabalho que o sujeito realiza sobre si mesmo, sobre seu corpo e sobre sua alma, atividades constituidoras de uma “cultura de si”, por meio da qual é possível o indivíduo dar forma à sua existência.

A *askesis* implica nas práticas *de si sobre si mesmo*, isto é, em ações do próprio sujeito e não em ações externas a ele advindas de outrem e, alude a ações dirigidas pelo sujeito sobre ele mesmo, não sobre outros. A *askesis* exige do sujeito autoria, fluxo de resistência ao

assujeitamento e, por isso, para Foucault (2010, p.283), “a ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade”. Disso resulta, primeiramente, a concepção de que o sujeito não deve se limitar ao código, à lei, à uma estrutura predefinida, pois a *conversão* a si requer um sujeito que se volte a si mesmo de forma livre, sem ocultação, sem o pudor gerado por métricas do comportamento¹. Pressuposto indispensável para que o sujeito possa praticar a verdade, enquanto formação e transformação, nesse movimento de *conversão*. Prática da verdade não compreendida como o ato de conhecer a verdade absoluta das coisas para que possamos nos moldar a ela. A compreensão de verdade para Foucault é um ponto decisivo em suas elaborações teóricas acerca da subjetivação, e deve ser compreendida fora do campo da epistemologização do conhecimento, no qual a verdade se limita ao âmbito do sujeito que conhece e de um sujeito que se movimenta somente entre as proposições, numa perspectiva contemplativa da verdade, a partir da qual o indivíduo se coloca fora do saber.

A compreensão de verdade, em Foucault, enquanto prática da verdade, suscita a atividade ascética, o exercício de si sobre si, que se revela na relação com o outro no movimento de *conversão*. A relação com o outro mediada pela prática da verdade se manifesta enquanto *parrhésia*, isto é, a verdade entendida pela sua posição ética e não lógico-epistemológica. A “(...) *parrhésia* consiste em dizer a verdade, o caráter ético aí implicado remete à verdade que emana de si, do exame da alma, do discernimento acerca de si, no qual está também a relação com os outros. Neste caso, *dizer* não é apenas *enunciar* no domínio da lógica, mas agir no domínio da vida” (WELLAUSEN, 2011, p.9). A *parrhesía* é uma prática tão intensa e carregada de sentido e força de mobilização por ter um caráter franco e verdadeiro daquilo que se diz que não se limita apenas a um discurso, amplia-se a uma crítica ao ouvinte e/ou ao próprio *parrhesiasta*. Exerce poder capaz de promover ou de inibir comportamentos, julgamentos, modos de vida, formas de relacionamentos consigo e com os outros.

No entanto, a conversão não é o caminho que, em razão da *parrhésia*, faz o sujeito ser o que lhe é reservado por natureza ou que este caminho lhe conduza à sua essência. A meta é, diferentemente, o próprio sujeito, em si mesmo, porém não em uma atividade solipsista, pois a ação sobre si implica a presença do outro, seja na relação com um mestre que lhe orienta, seja em razão das formas de conduta que devem considerar a presença do outro. Para Foucault (2014a, p.67), “tem-se aí um dos pontos mais importantes dessa atividade consagrada a si

¹ A condição de liberdade do sujeito é imprescindível para a possibilidade das práticas do cuidado de si, porém, não a abordaremos nessa oportunidade.

mesmo: ela não constitui um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social”. Por isso, o que nos interessa do conceito de *parrhésia* é seu sentido relacional, a partir do qual o *parrhésiasta* “(...) não esconde nada, abre seu coração e mente para os outros através de suas palavras” (WELLAUSEN, 2011, p.45).² É especialmente a partir da escola Cínica que Foucault, pela leitura de Frédéric Gros (2004, p.165), infere que a *parrhésia* é “(...) a verdade pondo a vida à prova: trata-se de ver até que ponto as verdades suportam ser vividas e de fazer da existência o ponto de manifestação intolerável da verdade”.

A *áskesis* – entendida como propulsora do processo de uma *epistrophé* específica, atenta ao *epiméleia heautoû* – atua e promove o domínio de si mesmo por meio da “(...) tarefa de se pôr à prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem-definidos, coloca a questão da verdade – da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer – no cerne da constituição do sujeito (...)” (FOUCAULT, 2014a, p.87). Assim, a arte de viver, enquanto possibilidade de domínio de si mesmo, só é possível de ser construída na experiência, na ação do sujeito com o mundo. As práticas de si conduzem o sujeito para a sua transformação constante, e não para a sua perfeição ou fechamento, numa perspectiva teleológica. O sujeito do cuidado de si deve ser entendido como o sujeito da experiência, que se transforma por suas próprias práticas, que se dispõe a possibilidades infinitas de transformações, autor de sua própria existência. Por isso, “o objetivo final da *askesis* não é o de preparar o indivíduo para outra realidade, mas permitir-lhe chegar à realidade deste mundo”(FOUCAULT, 2014b, p.282).

3. Da insuficiência do mestre da memória à mestria do cuidado de si

Se, para Foucault (2014a, p. 71), “formar-se e cuidar-se são atividades solidárias”, é nesta ótica que pretendemos fazer as considerações e reflexões finais deste trabalho. A leitura que fizemos da luta entre os princípios *gnôthi seautón* e *epiméleia heautoû* suscita a crítica de Foucault ao modo como a cultura ocidental assumiu com supremacia o preceito “conhece-te a ti mesmo” e o transformou em fundamento racional da formação humana. Em contrapartida, é no preceito de *epiméleia heautoû* que o filósofo vai encontrar, desde a antiguidade, fôlego

² Para melhor explorar o conceito de *parrhésia* sugerimos a livro de Saly Wellausen “A *parrhésia* em Michel Foucault: um enunciado político e ético” e o curso de 1983-1984 de Michel Foucault, intitulado “A coragem da Verdade”.

conceitual para pensar a possibilidade de uma formação capaz de transgredir o campo do conhecimento verdadeiro.

Para atender ou dar vida à formação do homem contemporâneo via o princípio do *cuidado de si*, imediatamente devemos dar impulso a um processo reflexivo sobre aquele que, por excelência, tem a responsabilidade de educar o outro e/ou possui as condições para dar direção à formação humana, ou seja, nos referimos aqui à figura do *mestre*.

Doravante, o mestre não é mais o mestre da memória. Não é mais aquele que, sabendo o que o outro não sabe, lho transmite. [...] Não é mais nesse jogo que o mestre vai inscrever-se. Doravante, o mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É o mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito (FOUCAULT, 2010, p.117).

É no *status* em que o *discípulo* se encontra que a figura do *mestre* ganha sua primeira e ampla importância no processo de formação do homem. E a condição de discípulo descrita por Foucault, encontra seu sentido de maior amplitude e significado na compreensão de *stultus*. O *stultus* é a condição existencial daquele que se encontra em estado de abertura indefinida ao mundo exterior, que nada fixa em si mesmo capaz de lhe dar rumo, de lhe dar a boa direção. É um estado radicalmente aberto para o mundo e radicalmente fechado para si mesmo. O estado de *stultitia* é a situação em que mais o discípulo necessita do *mestre*, pois não encontra em si mesmo a capacidade de dirigir sua própria existência. Como nos diz Foucault(2010, p.118-119), o *stultus* é aquele que está “à mercê de todos os ventos” e “disperso no tempo”: [a] em um nível epistemológico, o *stultus* é aquele que pouco sabe sobre si mesmo e pouco sabe sobre a vida e seu entorno, que não memoriza o que precisa, que não domina alguns saberes fundamentais, ou seja, é aquele que ignora, que é ignorante; [b] e num nível ético, o *stultus* é aquele que não conduz sua própria vontade, que demonstra fraqueza e deixa sua vontade ser dominada, que não quer como convém, que não quer aquilo que convém, o que revela certa incapacidade de pensar por si mesmo e, por isso é levado a qualquer rumo, deixa-se levar por qualquer representação externa ou desejo interno, possui uma reflexividade abalada e frágil e, por isso, não consegue cuidar de si mesmo.³

Mas, não é somente na *stultitia* que se justifica o *discípulo* e nem só nela que se justifica o *mestre*. É fundamental identificar no *stultus* a capacidade de aprender. Pois, o outro, que se revela na presença do *mestre*, “(...) impõem-se ruidosamente, proclama que é, unicamente ele, capaz de realizar esta mediação e operar essa passagem da *stultitia* à

³ Faremos a opção de não nos adentrarmos no problema da direção da vontade aqui, primeiramente por não ser nosso foco específico e, posteriormente, por não ser uma problematização que vale mais fôlego que o espaço disponível neste trabalho.

sapientia” (FOUCAULT, 2010, p.121). Esta passagem é dependente da boa relação entre o *mestre* e o *discípulo*. É da singularidade desta relação que as práticas ascéticas do *cuidado de si* dependem, já que são essenciais para a constituição de si mesmo e objetivam “(...) chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, autossuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si(...)” (FOUCAULT, 2010, p.285).

O *mestre* é compreendido enquanto aquele que contribui para que o sujeito se transfigure, saia do estado de *stultitia* e se forme por meio de práticas ascéticas capazes de ajuda-lo a *discriminatio*, isto é, a capacidade de “(...) fazer a separação (...) entre o conteúdo dessas representações e os elementos que chamaríamos, por assim dizer, subjetivos, que acabam por misturar-se com eles”(FOUCAULT, 2010, p. 118). Assim, precisa-se do outro porque, em um certo nível, sempre se ignora e, a ignorância por si mesma não promove a *sapientia*. Porém o mero desenvolvimento do conhecimento e das capacidades cognitivas não implica necessariamente no desenvolvimento integral do sujeito. A mestria do *mestre* não se encontra somente no ato de ajudar a superar a ignorância, mas se encontra especialmente em ajudar o indivíduo a constituir-se enquanto um sujeito que ele jamais o conheceu em sua existência, o *mestre* “é o mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito” (FOUCAULT, 2010, p.117). Desta forma, sair da *stultitia* é querer o “si mesmo” e é isto que se deve almejar sempre, e o *stultus*, por não querer a si mesmo, não consegue fazer a *epistrophé* sozinho, por suas próprias forças.

O *mestre da memória* – que se resume a conduzir o *discípulo* somente em direção ao saber, ao domínio intelectual das verdades inquestionáveis – apresenta caráter insuficiente para a compreensão e subjetivação ampliada do indivíduo. A atividade de *conhecer* define-se como um aspecto formativo importante na constituição humana, porém não suficiente. A redução a essa dimensão resulta paralisante frente as possibilidades da vida. Trata-se de contemplar e compreender determinadas normatividades com fim estritamente de dominação e obediência. *Conhecer* indica uma postura estática e quieta do sujeito. E este ocultamento de sua inquietude, para Foucault, é resultante do preceito *gnôthi seautón* imperante na formação dos indivíduos e, por sua vez, pode ser rompida pela transgressão a essas barreiras via o *epiméleia heautoû*. À medida em que o *cuidado de si* é ponto de partida para a formação humana, o *conhecer* não é capaz de atender a dinamicidade e multiplicidade do sujeito, já que este se constitui sempre no circuito entre a verdade e a liberdade. Poderíamos afirmar, assim como Celso Kraemer (2011) interpreta, que Foucault sempre anda na fronteira entre o conhecer algo e pensar sobre algo, ou seja, entre a verdade e a liberdade. O sujeito capaz de

epiméleia heautoû é o sujeito que não se assujeita aos dogmas, não se esgota nos limites dos supostos conhecimentos verdadeiros. Nesse sentido, o *mestre da memória* em sua limitação ao tratar somente do conhecimento não é suficiente para conduzir as práticas de subjetivação do eu tomando como ponto de partida o *epiméleia heautoû*. O *mestre da memória* tem sua ação cercada pela formação de um sujeito da verdade petrificado na subordinação ao outro por meio desta própria verdade revelada pelo ato de *conhecer*.

Para além do *mestre da memória*, a *mestria do cuidado de si* não se compreende ao imprimir uma prática formativa com vistas à um determinado fim último dos indivíduos, pois os processos de subjetivação passam a serem vistos como descontínuos, já que o homem não é definitivamente conceituado, pois compreende-se na história, sensível à rupturas e constantes transformações. Assim, não cabe à educação a formação de um sujeito que é propriedade da condição humana, pelo contrário, ele é em razão da condição humana. Para Foucault (2004, p.234),

ao longo de sua história, os homens nunca deixaram de se construir, de deslocar continuamente sua subjetividade, de se constituir numa série infinita e múltipla de subjetividades diferentes, as quais nunca terão fim e nunca nos colocarão diante de algo que seria o homem.

Desta forma, as práticas formativas ou a postura pedagógica do *mestre* não se constroem sob um único prisma, nem enquanto sabedor e dominador dos limites e finalidades daquilo que o discípulo pode ser. Não cabe à educação a finalização de um determinado modelo de sujeito.

A *mestria do cuidado de si* estabelece outra relação com o conhecimento, não o reduz às dicotomias de um discurso que é verdadeiro de outro que não o é. Não é o *mestre* aquele que trás a verdade ao outro, mas aquele que contribui para que o discípulo trate da verdade, de sua própria verdade e, amplia a condição do *discípulo* de estabelecer experiências com seu próprio *si mesmo*, com sua própria constituição. O domínio dessas possibilidades escapam à autoridade do *mestre da memória*. Por isso, o *mestre* “não é mais aquele que, sabendo o que o outro não sabe, lho transmite” (FOUCAULT, 2010, 117), a *mestria do cuidado de si* inscreve-se em outra instância, naquela que primeiramente contribui para que o sujeito, ao retornar sobre si mesmo, identifique seu estado patológico, identifique o *pathos*, pois o *stultus* não se dá por conta do seu estado, nem das doenças do corpo nem das doenças da alma.

A relação que o *mestre* deve instituir com o *discípulo* precisa se dar no âmbito da *parrhêsia*, ao passo em que ambos possam ofertar e servir-se daquilo que os ensinamentos

têm de mais fundamental para as situações da existência humana, que tais saberes sirvam para o domínio de si mesmo, para revelar o *logos* que o *stultus* necessita para ser sujeito de si mesmo, para colocar a vida à prova e refletir sobre a sua condição humana, pois o acesso à verdade, ao conhecimento implica na transformação do sujeito, pois tal como o sujeito é, não é capaz de verdade.

Encontramos aqui uma metáfora, que não vem dos estóicos, mas de Plutarco, que diz: “é preciso que vocês tenham aprendido os princípios de uma maneira tão constante que, quando seus desejos, apetites, temores vierem a se revelar como cães que rosnam, o *logos* falará como a voz do mestre que, com um só grito, faz calar os cães”. Esta é a ideia de um *logos* que funcionaria de qualquer forma sem que você nada tivesse feito; você se tornará o *logos* ou o *logos* terá se tornado você. (FOUCAULT, 2004, p.269)

A formação humana, na ótica do *cuidado de si*, precisa questionar o sentido, a vida, as formas de vida, o comportamento, a conduta humana, antes mesmo de tratar da profissão, antes de tratar do saber especializado e técnico, antes dos conhecimentos dogmáticos e estáticos atendidos com primazia pelo *mestre da memória*. A formação humana que nos leva ao encontro de si mesmo e, justamente por isso, ao encontro com o outro, com o mundo num processo de subjetivação reflexiva, encontra nas práticas ascéticas do cuidado de si o que lhe permite voltar a si mesmo e transfigurar-se. A relação *mestre e discípulo* é tomada aqui como o modo genuíno de formação humana, uma vez que ao *mestre* cabe provocar a inquietude no *discípulo*.

Referências Bibliográficas:

BESLEY, Tina. Foucault, o falar a verdade e as tecnologias do eu: as práticas confessionais do eu e das escolas. In: PETERS, Michael A.; BESLEY, Tina (orgs). **Por que Foucault? Novas diretrizes para a pesquisa educacional**. Tradução Vinícius Figueira Duarte. Porto Alegre: Artmed, 2008.

CHOMSKI, Noam; FOUCAULT, Michel. **Natureza Humana: justiça vs. poder: o debate entre Chomski e Foucault**. Editado por Fons Elders. Tradução Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral? In: **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, **7**(1-2): 121-138, outubro de 1995.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **A História da Sexualidade 3**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014a.

_____. **Ditos e Escritos, volume IX**: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. **¿Qué és usted, professor Foucault?**: Sobre a arqueologia y su método. 1ªed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ética, sexualidade, política**. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GALLO, Silvio. Cuidar de si e cuidar do outro: implicações éticas para a educação dos últimos escritos de Foucault. In: KOHAN, Walter Omar. **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. Tradução Flavio Fontenelle Loque e Loriane Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

HADOT, Pierre. Um diálogo interrompido com Michel Foucault. Convergências e Divergências. In: HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. Tradução Flavio Fontenelle Loque e Loriane Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

KRAEMER, Celso. **Ética e liberdade em Michel Foucault**: uma *leitura* de Kant. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2011.

LEME, José Luís Câmara. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

PLATAO. **Apologia de Sócrates. Críton**. Tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Vitor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. 3ª edição revisada e bilíngue. Belém: Ed.UFPA, 2015.

PLATAO. Diálogos VII (suspeitos e apócrifos): Alcibíades, Clitofon, Segundo Alcibíades, Hiparco, Amantes Rivais, Teages, Minos, Definições, Da Justiça, Da Virtude, Demócodo, Sísifo, Hálcion, Erixias, Axíoco. Tradução Edson Bini. Bauru/SP: Edipro, 2011. (Clássicos Edipro)

REICHENBACH, R. Die Tiefe der Oberfläche: Michel Foucault zur Selbstsorge und die Ethik der Transformation. In: **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik**, Jahrgang 76, Heft 1, S. 177-189, 2000.

STRATHERN, Paul. **Foucault em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

WELLAUSEN, Saly. **A parrhésia em Michel Foucault**: um enunciado político e ético. São Paulo: LiberArs, 2011.